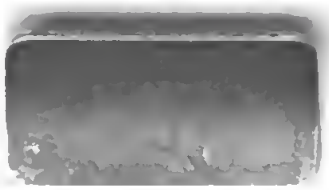


Digitized by Google

Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

In Verbindung

mit vielen protestantischen Theologen und Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. Herzog,
ordentlichem Professor der Theologie in Halle.

Zweiter Band.
Bekehrung bis Columbien.

Stuttgart und Hamburg.
Rudolf Besser.
1854.

Druck von Blum und Vogel in Stuttgart.

Digitized by Google

Bekehrung ist sittliche Umkehr, Sinnesänderung als sittliche That, Einschlagen einer der bisherigen entgegengesetzten Lebensrichtung, Umwandlung der Gesinnung und Handlungsweise, vornehmlich in religiöser Beziehung, oder in Ansehung des Verhältnisses zu Gott. Der Ausdruck wird sowohl in engerem Sinne gebraucht vom Anfang dieser Veränderung, als auch im weiteren, so daß er den ganzen Fortgang der religiös-sittlichen Umwandlung oder Erneuerung in sich schließt, also das ganze Werk der Heiligung; wie ja auch das entsprechende, nur von einem anderen Bilde ausgehende: »Wiedergeburt« bald in engerer, bald in umfassenderer Bedeutung gebraucht wird. Dieser Sprachgebrauch hat aber darin seinen Grund, daß die Bekehrung ein Prozeß ist, der bis zu seiner Vollendung in denselben Momenten verläuft, in denen er zuerst begonnen hat, oder daß jeder Fortschritt eine Wiederaufnahme, ein Sichwiederholen des Anfangs ist. Die Bekehrung besteht nämlich oder bewegt sich in Buße und Glauben; in einer Verneinung, in einer Abkehr von der vorigen Lebensrichtung, als einer der religiös-sittlichen Wahrheit widersprechenden, und in einer Hinkehr zu einer ganz anderen, als der dieser Wahrheit entsprechenden. Beides, dem Begriff nach unterschieden, ist übrigens in der Wirklichkeit des Lebens nicht getrennt, und je nach dem Zustand und der Individualität des sich Bekehrenden kann das eine oder das andere eher oder stärker hervortreten. Immer aber schließt jedes das andere als seine Voraussetzung oder Folge in sich; das heißt: ein Mensch könnte sich nicht abkehren von der Ungerechtigkeit, wenn nicht schon eine innerliche Hinkehr zur Gerechtigkeit bei ihm stattfände, und umgekehrt. Und in Folge jener Abkehr findet diese Hinkehr Statt, wie umgekehrt. Dies sind die allgemeinsten Modifikationen des Bekehrungswerks in seinem Anfang wie in seinem Fortgang.

Fassen wir nun aber Beides näher in's Auge. Die Buße ist das Nichtmehrwollen der Sünde, das innere Sichlossagen von ihr. Die Sünde aber ist wesentlich Selbsterhebung gegen Gott, Mißtrauen und Unglauben, und daraus sich entwickelnder Ungehorsam und Nichtachtung seines ausgesprochenen, dem Menschen als Regel seines Thuns vorgehaltenen Willens (Gesetzes, Gebots). Sonach führt die Buße mit sich oder faßt in sich Selbstdemüthigung vor Gott, Vertrauen, Glauben, Gehorsam. Daß beides extensiv und intensiv zunimmt, das heißt mehr und mehr auf alle geistigen Lebensthätigkeiten sich erstreckt, und immer energischer, mächtiger, tiefgreifender wird, das ist die fortschreitende Bekehrung, die Heiligung, das Wachsthum des neuen Lebens. Die Sache wird noch klarer, wenn sie auch psychologisch, d. h. nach ihrer Gestaltung im Seelenleben erfaßt wird. Die Bekehrung hat ihre Wurzel im Mittelpunkte der Persönlichkeit, im Herzen, dessen Grundrichtung in ihr eine andere wird. Sie entfaltet sich aber in den Formen des Seelenlebens, und gewinnt in denselben eine bestimmte Gestalt. Die Buße stellt sich zunächst dar als Erkenntniß der Sünde, nämlich der persönlichen, somit als Selbstbewußtseyn in dieser Beziehung, Innewerden des Widerspruchs mit dem göttlichen Willen, der göttlichen Ordnung in der Gesinnung und Handlungsweise, im innern und äußern Thun, somit Schuldbewußtseyn, oder Bewußtseyn einer durch meine That begründeten Störung des Verhältnisses zu Gott, Trennung von ihm, Ausschließung von der Gemeinschaft seiner Liebe, also Verdammungswürdigkeit. Diese Erkenntniß ist ihrer Natur nach eine lebendige, das ganze Gemüthsleben durchdringende; sie führt mit sich ein Ge-

fühl der Wehmuth, der Bekümmerniß, des Schmerzes über die Sünde als ſolche, als Undank und Untreue gegen Gott, als hochmüthige, mißtrauiſche Abkehr von ihm und als ein Widerſtreben gegen ſein heiliges Geſetz, und als eine Abwendung des Willens von ihm, ſowohl in Bezug auf die Vergangenheit: Reue, als in Bezug auf die Zukunft: Abſcheu. Jene iſt eine Selbſtverwerfung in Anſehung des bisherigen Thuns und ein aufrichtiger Wunſch, um alles in der Welt nicht ſo gehandelt, ſich innerlich und äußerlich nicht ſo verhalten zu haben, dieſer, der Abſcheu, geht aus in den ernſten Vorſatz des nimmermehr alſo ſich Verhaltens, oder des Laſſens und Meidens ſolchen ungöttlichen Thuns. — Dieſer ganze innere Prozeß der Buße aber hat ſeine Kraft in dem entſprechenden Prozeß des Glaubens. Jene Sündenerkenntniß iſt bedingt durch die Erkenntniß der gegen den Sünder ſich aufſchließenden heiligen Gottesliebe; denn ohne dieſe, wie ſie im Werk der Verſöhnung ſich bethätigt, würde der Menſch unvermögend ſeyn, ſein ganzes Selbſt als ein in ſeiner bisherigen Richtung zu verneinendes oder zu verdammendes zu erkennen; und würde nicht kraft dieſer Erkenntniß der Gottesliebe ein Gefühl des Vertrauens zu derſelben als einer auch ihm ſich zuwendenden und ein Wille, ſich ihr hinzugeben, Raum gewinnen, ſo könnte nimmermehr jener Schmerz, jene Reue und jener Abſcheu aufkommen und kräftig werden. Hinwiederum aber findet der Glaube als demüthige und freudige Zueignung der Gottesliebe nur inſoweit Statt, als jene Momente der Buße in Wahrheit vorhanden ſind, und nur ſo iſt er der lebendige, die entſchiedene Hingebung an den gnädigen Gott, der feſte Wille, nur von ſeiner Gnade zu leben, um kraft derſelben die Gemeinſchaft mit ihm und alles darin beſchloſſene Heil zu haben; woraus der unbedingte, freudige Gehorſam von ſelbſt ſich entwickelt.

Dieſer pſychologiſche Vorgang hat aber eine göttliche Urſächlichkeit zu ſeiner Vorausſetzung. Die Bekehrung iſt keine reine Selbſtthat des Menſchen. Es verhält ſich damit ſo, wie es in jenem Wort des Propheten (Jerem. 31, 18.) ausgedrückt iſt: „Bekehre du mich, ſo werde ich bekehret.“ Das Wort Bekehrung ſelbſt kann ja auch eben ſo die Wirkſamkeit des Bekehrenden (göttliche Bekehrung des Sünders), als die That des ſich Bekehrenden ſelbſt oder die mit dieſem vorgehende Veränderung bezeichnen. Hier ſind nun dreierlei Fragen zu beantworten: 1) welches ſind die göttlichen Akte in dem Werk der Bekehrung? 2) welches die Mittel, wodurch ſie vollzogen werden? 3) wie verhält ſich die göttliche Wirkung zur menſchlichen That? — Die göttlichen Akte ſind zuvörderſt: Vorhaltung ſeines Willens und Ueberführung der Schuld. Mit beiden wendet er ſich an das Gewiſſen des Menſchen, und bringt ihm ſeine Pflicht und ſein Verſäumniß, alſo ſein Unrecht in Bezug auf dieſelbe zum Bewußtſeyn, was zu einer Beſchämung und zu einem Unwillen des Menſchen gegen ſich ſelbſt als ſündigen führt. Dies iſt die elenchtiſche Wirkung Gottes, wodurch der Zorn Gottes, ſein heiliger Unwille gegen die Sünde und den Sünder als ſolchen, im Selbſtbewußtſeyn ſich reflectirt und eine Macht im Gemüthe wird. — Mit dieſer die Buße erzeugenden Wirkſamkeit Gottes hängt aber unzertrennlich zuſammen die den Glauben erzeugende, daß Gott dem Sünder ſeinen Willen, ihn wiederherzuſtellen oder zurechtzubringen, ſeine Schuld zu tilgen, ihn in ſeine Liebesgemeinſchaft wieder aufzunehmen und in derſelben zu befeſtigen, innerlich klar und gewiß macht, und ihm perſönlich nahe tritt mit der Aufforderung, in dieſen Willen einzugehen, mit der Darbietung des Heils, und ihn dadurch eben ſo ermuthigt, die heilſame Gnade zu ergreifen, wie er durch die elenchtiſche Wirkſamkeit ihm das Bedürfniß derſelben nahe gelegt, oder ein Verlangen darnach in ihm geweckt hat. Dieſe Akte der Erleuchtung, Berufung und Rechtfertigung ſind es, die den Glauben erzeugen, indem dadurch jene innere Gewißheit über den göttlichen Liebeswillen gegen den Sünder hervorgebracht wird, welche ein feſtes Vertrauen und eine wahrhafte Hingebung mit ſich zu führen geeignet iſt. Wie dieſelben aber mittelbar auch die Buße befördern, erhellt aus dem oben Geſagten; und je tiefer die Bekehrung geht, oder je weiter ſie fortſchreitet, deſto mehr wird gerade die Darbietung der Gnade Gottes in Chriſto oder ſeiner vielvergebenden Liebe die Sündenerkenntniß und das ſchmerzliche Schuldgefühl wecken und ſteigern. Umgekehrt aber macht die ſtrafende,

Digitized by Google

das Schuldbewußtſeyn weckende und verſtärkende Wirkſamkeit Gottes der erleuchtenden und berufenden Bahn: im erſchrockenen Gewiſſen kann das Licht der Heilserkenntniß erſt recht aufgehen und der Ruf der Gnade kräftig wirken.

Als Mittel dieſer zweifachen Wirkſamkeit Gottes bezeichnet man insgemein das Wort Gottes, ſeine uns entgegenkommende Selbſtoffenbarung, welche iſt Kundgebung ſeines Willens und ſeiner Wege, ſowohl des Willens und Wegs, den er ſelbſt in Bezug auf uns hat und geht, d. h. deſſen was er für uns will und thut (oder gethan hat), als desjenigen, den wir haben und gehen ſollen in Bezug auf ihn, oder deſſen, was wir gemäß unſerem Verhältniß zu ihm wollen und thun ſollen. Hiernach theilt ſich das Wort Gottes in Geſetz und Evangelium. Den Kern des erſteren haben wir in den zehn Geboten, welche in ihrer prophetiſchen und chriſtlich-apoſtoliſchen Auslegung oder Entwicklung (Pleroſis) die authentiſche und volle Bezeugung deſſen ſind, was Gott von uns will. Das Evangelium aber iſt die Summe der göttlichen Verheißungen und Heilsdarbietungen vom Anfang der göttlichen Heilserweiſung bis zum apoſtoliſchen Abſchluß derſelben, es ſtellt uns dar die vom Eingetretenſeyn der Sünde an auf die Sünder gerichtete Liebesthätigkeit Gottes, welche culminirt in der Fleiſchwerdung des ewigen Worts zur Selbſthingebung in den Zuſtand der Sünder, zur Vermittlung ihrer Wiedervereinigung mit Gott, mithin ihres Wiedergelangens zum wahrhaften Leben. In dieſer Perſon des Gottesſohns, welcher der Menſchenſohn iſt, ſchließt ſich auch Geſetz und Evangelium zuſammen. In ſeinem heiligen vorbildlichen Leben iſt er ſelbſt das lebendige Geſetz, die Erfüllung des Geſetzes ſtellt ſich bei ihm thatſächlich wie in Worten der Lehre und Ermahnung dar. In ſeiner durchgehenden, im Tode ſich vollendenden Selbſtaufopferung aber offenbart ſich die vollkommene, die göttliche Liebe, welche als die heilige und gerechte ſich ſelbſt nur genugthut, damit daß ſie die Strafe der Sünde auf ſich nehmend, die Schuld tilgt, indem ſie dieſelbe bezahlt. Da tritt alſo die Heiligkeit der Liebe als der die Sünde verwerfenden und ihre Barmherzigkeit als die die Sünder rettende in unzertrennlicher Einheit hervor: die Barmherzigkeit will ſich nur erzeigen, indem das vollkommene Ebenbild Gottes, der Eingeborne des Vaters, die Verwerflichkeit der Sünde an ſich ſelbſt, leidend und ſterbend um der Sünde willen, darſtellt. So hat das Evangelium von Chriſto dem Verſöhner zugleich die Macht des Geſetzes in ſich, daß es die Sünde ſtraft (ἐλέγχει). Ja das Evangelium als die Kunde von Chriſto überhaupt hat dieſe Macht, inſofern es in ſeinen Worten und Werken, in der Geſammtthat ſeines Lebens das Geſetz in ſeiner Vollendung und Erfüllung vor Augen ſtellt. Damit wird aber das Geſetz als eine Summe von Vorſchriften, worin der des Evangeliums, oder der Gnade Gottes in Chriſto würdige Wandel in allen ſeinen Beziehungen, mit Anknüpfung an den Dekalogus, vorgezeichnet wird, keineswegs für überflüſſig erklärt, indem für die Bekehrung in ihrem Anfang und Fortgang dieſe heilige Vorſchrift ſowohl zur Ueberführung der Sünde, wie als Norm für den rechtſchaffenen Wandel unentbehrlich iſt; was nur eine mangelhafte Erkenntniß der Sünde und der ſündigen Schwäche des Menſchen in ſeiner ganzen irdiſchen Entwicklung in Abrede ſtellen mag.

Das Evangelium iſt aber nicht allein ein Zeugniß in wörtlicher Verkündigung, welche ſich Allen zu vernehmen gibt, ſondern es verkörpert ſich auch in ſichtbaren Handlungen, in den Sakramenten, welche als Mittheilung des in der evangeliſchen Verkündigung Allen dargebotenen Heils an die Einzelnen ein ganz beſonderes Moment für die Bekehrung bilden, analog der (Privat-) Abſolution, oder der dem Individuum auf ſein Sichſchuldiggeben (bekennen) hin zugeſprochenen Gnade; aus welcher Analogie wohl auch zu begreifen iſt, daß das reformatoriſche Bekenntniß anfangs auch die Abſolution noch in die Reihe der Sakramente geſtellt hat. Die Sakramente als objektive perſönliche Zueignung des Heils vermitteln am nächſten die ſubjektive Zueignung im Glauben. So iſt die Taufe von Gott aus kraft göttlicher Ordnung und Stiftung der Anfangspunkt der wiederhergeſtellten Gemeinſchaft mit Gott und zugleich der beſtändige Anregungs- und Anhaltspunkt für alle Erneuerung in Buße und Glauben; für welche dann noch beſonders das

h. Abendmahl als göttlich geordnetes Unterpfand der immer wieder sich erneuernden Zueignung der Sündenvergebung und der Kraft des göttlichen Lebens in Christo von hoher Bedeutung ist.

Wie verhält sich aber nun die göttliche Wirkung zur menschlichen That?

In dieser Stellung der Frage ist schon das verneint, daß die göttliche Bewirkung dieser entscheidenden Veränderung die menschliche Thätigkeit in derselben ausschließt, oder daß der Mensch sich dabei bloß leidentlich verhalte. Beides ist wahr: Gott wirket das Wollen und das Vollbringen nach seinem Wohlgefallen; das heißt: um seiner unser Heil bezweckenden Liebe genug zu thun, wirket er in uns die auf die Beschaffung des Heils gerichtete Selbstbestimmung und die Thätigkeit zur Ausführung dieses Wollens; und: wir sollen unser eigenes Heil zu Stande bringen mit Furcht und Zittern, d. h. mit so angelegentlicher Sorgfalt, daß wir dabei gar nicht genug zu thun fürchten. Das Erstere hebt das Letztere nicht auf, sondern ermuthigt dazu durch die Hinweisung auf Gottes Kraft, der nichts zu schwer ist (Phil. 2, 12 ff., vgl. Meyer z. d. St.). Der Mensch bringt sein Heil zu Stande in der Kraft Gottes, die in ihm wirkt, indem er diesem göttlichen Wirken sich nicht widersetzt, sondern demselben beständig Folge gibt. Dies gilt vom Anfang und Fortgang bis zur Vollendung (vgl. Phil. 1, 6.). — Es verhält sich aber damit so: der persönliche Gott wendet sich an den persönlichen, zur freien Selbstbestimmung geschaffenen Menschen; seine kräftige Anregung ist demnach Hervorrufen eines freien Sichverhaltens, beim sündigen, von der Sünde geknechteten (Röm. 7, 14.) Menschen Wiederherstellung der Freiheit in Anschauung ihrer höchsten Bethätigung, wobei er ihm das Heil durch äußere Mittel und innere Wirkung unendlich nahe legt, so daß im Fall des Gelangens dazu kein Selbstruhm, im entgegengesetzten keine Entschuldigung übrig bleibt. Indem dieses Wirken Gottes immer fortgeht, wird die freie Selbstbestimmung des Menschen entschiedener und energischer. Aus dem anfänglichen Einwirken wird ein Wirken des im Gläubigen wohnenden h. Geistes, aus dem Antrieb ein innerer Trieb; die Selbstbestimmung der mit Gott geeinigten menschlichen Persönlichkeit fällt mit ihrem Bestimmtwerden zusammen. Das Ganze geht aus von der innerlich wirkenden Macht der göttlichen Heilsoffenbarung, durch welche das Ich zum Aufnehmen des Heils disponirt, dafür empfänglich gemacht wird; mit dem göttlichen Geiste geeinigt aber wird dieses ein für's Gute energisch Selbstthätiges, sich von innen heraus kräftig dazu Bestimmendes. Die Wahrheit liegt in der Mitte zwischen einer Ansicht, welche den menschlichen Willen durch eine alleinwirkende göttliche Gnade absorbirt werden läßt, und einem falschen Synergismus, welcher im Bekehrungswerk den menschlichen Willen so neben die Gnade stellt, als wäre er eine unabhängig von ihrer Anregung aus sich heraus ihre Wirksamkeit unterstützende Macht, da doch in diesem ganzen Proceß der Wille durchaus als eine vermöge der Gnadenanregung sich bewegende, und so mit ihr zusammenwirkende zu denken ist.

Literatur: Thiersch, Vorlesungen über Kathol. und Prot. (24.). — Nitzsch und Bauer gegen Möhler. Thomasius, das Bekenntniß der evang.-luth. Kirche in der Consequenz seines Princips. Sartorius, die Lehre von der heiligen Liebe. 2. Th. Kling.

Bekenner, s. Märtyrer.

Bekenntnißschriften, s. symbolische Schriften.

Bekker (Balthasar), geb. 30. März 1634 in Westfriesland; daselbst eine Zeitlang Rector, dann Prediger in Franecker *). Zuletzt in Amsterdam (seit 1679), ein begeisterter Anhänger der Cartesianischen Philosophie. Schon 1676 hatte er einen Katechismus unter dem Titel: de vaste Spysen der Volmaakten (starke Speise der Vollkommnen) herausgegeben, der vielen Anstoß erregte und den Verf. in das Geschrei des Socinianismus brachte; obgleich angesehene Theologen, wie Franz Burmann, Abr. Heidanus und Friedr. Spanheim das Buch für rechtgläubig erklärten. Bei Anlaß des 1680 erschienenen Kometen

*) Er bekleidete erst verschiedene Predigerstellen in Holland.

glaubte ſich Bekker berufen, dem Volksaberglauben entgegentreten zu müſſen, der in dieſen Geſtirnen Vorboten göttlicher Strafgerichte erblickte, was in der Schrift: Ondersoek van de Betekenige der Kometen (Unterſuchung von der Vorherſagung der Kometen) geſchah, die mehrere Auflagen erlebte (Leuwarden. 1682. Amſt. 1685. 89.) *). Was ihn aber beſonders berühmt machte, war ſeine bezauberte Welt (die betorerde Weereld) in 4 Büchern **), worin er nicht nur den Glauben an die noch fortwaltenden dämoniſchen Kräfte, an Teufelsbeſitzungen, Zauberei, Magie u. ſ. w. beſtritt; ſondern auch die bibliſchen Erzählungen von den Beſeſſenen natürlich zu erklären und die Exiſtenz des Teufels überhaupt in ein zweifelhaftes Licht zu ſtellen ſuchte. Er zeigt, wie die Schrift nicht eine eigentliche Lehre, ein Dogma über den Teufel aufſtelle, ſondern die Vorſtellung davon ſchon vorfinde und ſich an dieſelbe accommodire. Es gibt viele Dinge in der Schrift, über welche die Bibel keinen weitern Aufſchluß uns mittheilt (die Krethi und Plethi, das Urim und Thummim). Die Schrift iſt nicht da, um uns natürliche Dinge zu lehren „wie ſie an ſich ſind“, ſondern ſie faßt die Dinge „in Beziehung auf Gottes Ehre und unſere Seligkeit“; mit andern Worten: ihr Standpunkt iſt nicht ein ſtrengwiſſenſchaftlicher, ſondern ein religiös-praktiſcher. So iſt rückſichtlich des Teufels manches als „verblümte Rede“ zu faſſen, und auch die Verſuchung Chriſti durch den Teufel (Matth. 4.) erklärt Bekker von einer „Wechſelung gefährlicher Gedanken.“ Die Stelle 1 Petr. 5, 8. von dem Teufel, der umhergeht als brüllender Löwe, bezieht ſich auf den Kaiſer Nero. Und noch vieles Andere, was die Schrift vom Teufel berichtet, „iſt bequem von böſen Menſchen zu verſtehen.“ Ueberhaupt „hat es mit dem Teufel nicht ſo viel zu bedeuten, als man wohl meint.“ Statt der Furcht vor dem Teufel empfiehlt der Verfaſſer Furcht vor Gott; ja, durch die Entfernung der Teufelsfurcht, meint er, werde nur um ſo mehr „die Weisheit und Kraft des Heilandes verherrlicht“; während die folgerichtig durchgeführte Teufelslehre dem Monotheismus Eintrag thue.

Unſtreitig war Bekker ein Vorläufer des Rationalismus, wie denn auch in der Vorrede zu ſeinem Buche ſchon Andeutungen über das Verhältniß der Vernunft zur Schrift ſich finden, die beide wenigſtens als gleich berechtigte Mächte darſtellen, z. B. S. 11 ff. — Für ſeine Meinungen und bisweilen frivolen Aeußerungen ***) mußte Bekker ſchwer büßen. Sein Buch wurde von dem Amſterdamer Conſiſtorium verdammt und gegen ihn ein Prozeß eingeleitet, der ſeine Suſpenſion und zuletzt ſeine Entſetzung zur Folge hatte (30. Juli 1692). Er ging nach Friesland, wo er die 2 letzten Bücher ſeines Werks herausgab. Er ſtarb den 11. Juni 1698. Unter ſeinen ſchriftlichen Gegnern ſind Joh. van der Bayen, Peter Maſtricht, Melchior Leydecker, Joh. Marb, Eberhard van der Hoogh und Jakob Kölmann zu nennen. Vgl. Walch, Geſch. der Religionsſtreitigkeiten außerh. der luth. K. III. 3. S. 499 ff. Schröckh, K. Geſch. ſeit der Ref. VIII. S. 713 ff. Allg. Enc. VIII. S. 395. 96. Biographie universelle. Meine Dogmengeſch. II. 2. S. 85. **Hagenbach.**

Bel, ſ. Baal.

Belgien. In dieſem, ſeinen Bewohnern nach zum Theil germaniſchen, zum Theil keltiſchen Lande, das ſpäterhin auch mit römiſchen Elementen verſetzt ward, ſoll das Chriſtenthum ſchon im apoſtoliſchen Zeitalter gepflanzt worden ſeyn. Der erſte Miſſionar Belgiens ſoll einer der 70 Jünger, Eucharius, ein Schüler des Apoſtels Petrus, geweſen ſeyn, der im Jahr 42 in Begleitung des Valerius und Maternus aus Rom nach Trier kam. Vor Allem aber wird als der Apoſtel Belgiens der heilige Maternus verehrt, der Sage nach der Jüngling zu Nain, der auch in Belgien noch einmal vom Tode auferweckt wurde, den chriſtlichen Glauben durch ganz Belgien gründete, eine Kirche

*) Daſſelbe hatte ſchon früher Bayle gethan.

**) Deutſch von Joh. Moritz Schwager, mit Anm. von Semler. Leipz. 781. 82. III.

***) Um die Ohnmacht des Teufels praktiſch darzuthun, forderte er ihn heraus, ihn zu holen, wenn er unwahr rede, und dadurch ſeine Exiſtenz energiſch zu beweiſen.

Digitized by Google

zu Tongres in Limburg baute, Kapellen zu Maeſtricht, Namur und Dinant, und 130 ſtarb.*) Bis zu der Zeit Konſtantin des Großen herrſcht tiefes Dunkel über die Kirchengeſchichte Belgiens. In dieſer Zeit finden wir das erſte Belgien in 4 Bisthümer eingetheilt: Trier, Metz, Toul, Verdun; das zweite Belgien mit der Metropole Rheims zählt 10 Bisthümer, darunter Cambray, Tournay und Morin oder Terouenne. Die einrückenden Franken wenden ſich bald, beſonders ſeit der Bekehrung des Chlodwig, zur chriſtlichen Kirche, doch erhalten ſich in Belgien viele heidniſche Sitten und Gebräuche. Unter den Merovingern zeichneten ſich in Belgien viele Geiſtliche durch ihren Eifer für die chriſtliche Kirche aus: ſo St. Amand, der Apoſtel von Flandern und Brabant; St. Aubert, der Biſchof von Cambrai; St. Eloy, der Biſchof von Tournay; St. Lambert, der Biſchof von Lüttich und Apoſtel von Mecheln; St. Hubert, der Apoſtel der Ardennen. Unter den Karolingern wurden die Kirchenordnungen erneuert und ſtrenger auf die Befolgung der kirchlichen Geſetze gehalten, viele Kirchen und Klöſter wurden erbaut. Nach Karl dem Großen ſtürzten die Normannen herbei, man flüchtete mit den Reliquien von einem Kloſter zum andern, es geſchahen viele Wunder und viele Chriſten ereilte der Märtyrertod; in dieſer unruhigen Zeit wurden die Kapitularien der Karolinger wieder ſehr vergeſſen. Kaum waren die Normannen ruhige Mitbürger und Glaubensgenoſſen geworden, ſo dehnten ſchon die räuberiſchen Ungarn ihre Verheerungszüge bis nach Lothringen aus, bis endlich die ſächſiſchen Kaiſer die Sicherheit des heiligen römiſchen Reichs wieder herſtellten, und nun die einzelnen Provinzen ſich bald in allen Beziehungen wieder zu großer Blüthe erhoben. Belgien war vielen Herren gehorſam, den Herzögen von Nieder-Lothringen oder Brabant, den Grafen von Namur, von Hennegau, Limburg, Luxemburg, den Herren von Mecheln, den Markgrafen von Antwerpen, den Grafen von Flandern, den mächtigen Biſchöfen von Lüttich. Neben dieſem kriegeriſchen Adel, der ſich in vielen Fehden herumtummelte, erhob ſich ſchon frühe der freie Bürger der Städte, durch Handel und Betriebſamkeit aller Art wußte er ſich nicht zu verachtenden Reichthum zu erwerben und auch in dem Landvolk die Sehnſucht nach Freiheit hervorzulocken. Die Geiſtlichkeit litt freilich durch die Kriege des Adels unter mannigfachen Bedrückungen, aber ihre Verluſte wurden durch reiche Schenkungen mehr als erſetzt. Schon an dem erſten Kreuzzuge, zur Zeit der fränkiſchen Kaiſer, nahm vor Allem der belgiſche Adel Theil, drei Söhne alter Feinde findet man vereint bei der Eroberung Jeruſalems: Gottfried von Bouillon, Robert von Flandern und Balduin von Hennegau. Das Hochſtift Lüttich, oft von ſehr kriegsluſtigen Biſchöfen geleitet, war doch auch der Sitz der Kultur; war auch die Geiſtlichkeit damals ſehr begierig nach irdiſchem Beſitz, ſo zeichnete ſie ſich auch wieder z. B. in dem ſchrecklichen Hungerjahr 1045 durch ihre Mildthätigkeit aus. An der Leitung des Staates nahm die Geiſtlichkeit keinen Theil, obgleich ſie in Brabant großen Einfluß beſaß; die niederländiſchen Grafſchaften und Herzogthümer duldeten keinen Geiſtlichen unter ihren Repräſentanten, erſt im 15. Jahrhundert erhielten Aebte Sitz und Stimme in den Staaten von Brabant. Im Hochſtift Lüttich machte freilich die Geiſtlichkeit den erſten Stand, doch hielt ihr die reiche Bürgerſchaft die Wage. Die franzöſiſchen und engliſchen Kriege wirkten auf die Sittlichkeit ſchlecht ein; auch der Reichthum, welchen Handel, Brauereien und Heringsfang den Belgiern brachten, war der Religion und Sittlichkeit nicht eben günſtig. Auf der andern Seite bildeten ſich in den Niederlanden zuerſt die freien Geſellſchaften der Begharden, Beghinen (ſ. d. Art.). Mit dem Beginn des 14. Jahrhunderts verbreiteten ſich von Antwerpen aus die Geſellſchaften der Lollharden, beide beſchäftigten ſich vorzugsweiſe mit chriſtlichen Liebeswerken. In Mecheln, einer ſchon im Mittelalter berühmten Kloſterſtadt, lebten einige Tauſend Beghinen, das Beginaſium war eine eigene kleine Stadt. Doch miſchten ſich bald unter dieſe frommen Vereine ſektireriſche, beſonders pantheiſtiſche Elemente, ſie arbeiteten geheim und offen

*) Beglaubigt iſt jedoch nur, daß es im 4. Jahrhundert einen Biſchof Materuus zu Cöln gab, und zwar iſt dies der erſte bekannte Biſchof Cölns.

an der Untergrabung der Kirche. Geläutert wurden diese mystischen Elemente durch den edlen Johannes von Ruysbroeck, der im Kloster Grünthal bei Brüssel 1381 sein Leben beschloß. Das Zusammenleben der Kanoniker in Grünthal machte tiefen Eindruck auf Gerhard Groot, der mit seinem Schüler Florentius den Verein der Brüder des gemeinsamen Lebens stiftete, eine Brüderunität mit Gütergemeinschaft zur Verbreitung eines praktisch-christlichen Lebens. S. den Art. „Brüder des gemeinsamen Lebens“. Als Vorläufer der Reformation, wenn auch halb wider Willen, darf hier Erasmus von Rotterdam nicht unerwähnt bleiben. Von Löwen aus ward freilich Luthers Ansicht verdammt, doch fand sie bald in den Niederlanden, besonders unter den Augustinern zu Antwerpen, großen Anklang; die Gegner der Reformation machten sich lächerlich, das Volk sehnte sich nach der neuen Lehre, und die Magistrate glaubten ihre Pflicht vollkommen zu erfüllen, wenn sie allen Streit über Luther verböten und verlangten, es solle das Evangelium Christi gepredigt werden. Der Kaiser Karl aber erließ scharfe Edikte für seine Erblande, in Brüssel wurden die ersten Märtyrer der Reformation, die Augustiner Heinrich Voes und Johann Esch, am 1. Juli 1523 verbrannt. Auch späterhin fehlte es nicht an Verfolgungen und Hinrichtungen, da die strengen Edikte gegen die Reformation wiederholt wurden, dennoch mehrte sich rasch die Zahl der Anhänger der Reformation; es tauchten aber auch unter ihnen schwärmerische Sekten auf, wie die Brüder des freien Geistes und vorzüglich die Wiedertäufer, die ihren Ursprung auf die früher auch in Belgien vorhandenen Waldenser zurückführen wollten. Unter den Anhängern der Reformation gewann allmählich der Calvinismus die Oberhand. Philipp II. hoffte die Reformation durch Einführung der schon von Karl V. gewollten Inquisition und durch Vermehrung der verweltlichten Geistlichkeit, durch Errichtung neuer Bisthümer zu unterdrücken. Dagegen erhob sich allgemeiner Widerspruch, die Reformirten wähnten durch Herausgabe ihrer Confessio Belgica 1562 dem König eine bessere Meinung von sich beizubringen; allein Philipp verlangte unbedingte Annahme des Tridentinischen Concils. Die Wuth des Volks brach in Kirchen- und Bilderstürmerei aus, dies wurde zwar schon von Margaretha bestraft, und als Alba erschien, fielen Tausende nach dem Ausspruche seines Gerichts, aber es führte auch den Kampf um die Freiheit herbei, der mit dem Abfall der 7 Provinzen endigte. Dem Statthalter Alexander von Parma gelang es, die wallonischen Provinzen, in welchen die Katholiken stets herrschend geblieben und die Protestanten gewichen waren, 1579 mit dem König zu versöhnen und mit ihrer Hülfe die Städte von Brabant und Flandern zu erobern. Hier wurden alle Reformirte vertilgt und durch die Jesuiten, die sich zuerst in St. Omer und Douay niederließen, ein fanatischer Katholizismus herrschend. Die Geistlichkeit, früher davon ausgeschlossen, erhielt jetzt durch Philipp auch Sitz in der Regierung.

Von Löwen aus erhob sich noch einmal eine Stimme für die strengere augustinische Lehre im Gegensatz gegen den in die katholische Kirche eindringenden Semipelagianismus, der besonders von den selbstsüchtigen Jesuiten begünstigt wurde. S. den Art. „Bajus“ und „Jansenismus“. Für Belgien hatte jedoch dieser Kampf keine so große Bedeutung, er zog sich nach Frankreich hin, und als die Jansenisten hier endlich von den todmüden Jesuiten gestürzt wurden, flohen sie nach Holland hin. So verderblich die Jesuiten auch sonst für Belgien waren, so müssen wir doch lobend der Bollandisten gedenken. S. den Art. „Acta Martyrum, Acta Sanctorum“.

Als Könige und Völker am Ende des vorigen Jahrhunderts gewaltsam die aus dem Mittelalter herrührenden Institutionen zerstören wollten, sollte unter der Regierung des reformationssüchtigen Joseph II. dies Schicksal auch Belgien ereilen und zunächst die Geistlichkeit treffen, die auch in Belgien damals noch großen Einfluß besaß, freilich war auch hier der Eifer für den katholischen Glauben im Erkalten. Es erschien am 13. Okt. 1781 das Toleranzedikt, die Protestanten in Brüssel wollten sich dort ein Bethaus bauen. Gegen dieses Edikt erhoben sich der Erzbischof von Mecheln (Frankenberg), die Doktoren zu Löwen und die Exjesuiten. Bald darauf verbot Kaiser Joseph die päbstlichen Dispen-

sationen, entzog dem päbstlichen Stuhl die geistliche Gerichtsbarkeit, führte 1783 die Civilehe ein, hob die beschaulichen Mönchsorden auf (32,000 Mönche und Nonnen wurden durch diesen Schlag in Belgien getroffen) und vereinigte alle Brüderschaften in einen Verein unter dem Namen: Brüderschaft der thätigen Nächstenliebe (1786). Mehr noch erbitterte die Aufhebung der bischöflichen Seminarien, an ihre Stelle sollte ein allgemeines Seminar zu Löwen treten. Dazu kam, daß Joseph die Wallfahrten verbot und die Kirchweihfeste auf einen einzigen Feiertag zurückführte. Alle diese Reformationen gingen von einem Oberhaupt des Staates aus, das, wenig gesagt, gleichgültig gegen die katholische Kirche war. Kein Wunder, daß offener Widerstand gegen Josephs Reformen ausbrach; der Kaiser befand sich fast in allen seinen Ländern in Widerspruch mit seinen Unterthanen, daher glückte es der Brabanter Revolution, die Oesterreicher fast gänzlich aus dem Lande zu treiben. Der Kaiser hatte sich wirklich den Dank der Belgier, wenn auch wider ihren Willen, zu erwerben gehofft, das Mißlingen seiner Pläne brach ihm das Herz. Sein Nachfolger, Leopold II., stellte Alles wieder her, wie es unter seiner Mutter Maria Theresia gewesen war, und da die geistliche und die liberale Partei schon damals uneinig geworden waren und die Patrioten von den Mächten im Stich gelassen wurden, so gelang es dem Kaiser, Belgien für jetzt wieder zu unterwerfen. Aber schon 1795 ward Belgien der neuen französischen Republik einverleibt, der sich die liberalen Belgier schon von Anfang an angeschlossen hatten. Nach dem Sturze Napoleons war Belgien endlich, nach einem langen Zwischenraum, durch den Ausspruch der Mächte wieder mit Holland zu einem Königreich der Niederlande vereinigt, obschon der Fürstbischof von Gent damals gegen den Artikel des Grundgesetzes: »die Freiheit aller Confessionen ist durch die Staatsgesetze verbürgt«, und gegen den: »jeder Unterthan des Königs ist zu allen Aemtern ohne Unterschied seines Glaubens zulässig« protestirte. Von Anfang an wucherten im Stillen Gereiztheit und Mißtrauen bei den katholischen Belgiern, das sich zu einer furchtbaren Höhe steigerte, als 1824 eine Reihe von Verordnungen erschien, die das Unterrichtswesen nach holländischem Muster zu regeln suchten. Es ward in Löwen ein philosophisches Collegium errichtet, in dem sich jeder junge Geistliche, ehe er die bischöflichen Seminarien beziehen konnte, vorbereiten mußte. Das rief einen Schrei des Unwillens hervor von allen bischöflichen Sitzen. Andere Maßregeln der Regierung erbitterten die Advokaten nicht weniger, die Unverträglichkeit und wenig verhehlte Abneigung der beiden Nationalitäten trug den Zündstoff nur weiter. Kein Wunder daher, daß die Julirevolution 1830 ganz Belgien in Flammen setzte, zumal französische Sendlinge in Brüssel und Lüttich das Feuer schürten. Die katholischen Geistlichen und die Liberalen vereinigten sich, das kaum geschlossene Band mit Holland zu zerreißen. Sie erreichten ihren Zweck, es entstand unter dem Prinzen Leopold von Coburg ein neues Königreich Belgien, in dessen Grundgesetz Gleichstellung aller Confessionen und Trennung der Kirche vom Staat ausgesprochen wurde und dennoch übernahm der Staat die Bezahlung des Kultus und seiner Diener. Die Vereinigung der geistlichen und liberalen Partei hörte natürlich, sobald sie ihr Ziel erreicht hatten, wieder auf, beide standen sich oft recht feindlich einander gegenüber, doch wollten beide Parteien das Wohl des Ganzen, nur von verschiedenen Prinzipien aus.

Die Zählung im Jahr 1846 ergab eine Bevölkerung von 4,337,196 Einwohnern, unter denen sich 10,323 Akatholiken befanden, nämlich 6578 Protestanten, 790 Anglikaner, 1336 Juden, 1019 verschiedene andere Bekenntnisse, 600 ohne Bekenntniß. Die katholische Kirche steht unter der Leitung des Erzbischofs von Mecheln, dessen bischöfliche Diöcese sich auf Brabant und Antwerpen erstreckt; jedoch ist der Erzbischof nur administrativer Mittelpunkt ohne andere Vorrechte als die des Ranges. Es finden jährliche Zusammenkünfte zu Mecheln statt, aber die dort gefaßten Beschlüsse haben keinen offiziellen Karakter. Der alleinige Oberherr jedes Bischofs ist der Pabst; der Nuntius ist nur eine politische Persönlichkeit, er ist bei jeder Provinzialsynode zugegen, hat aber kein Stimmrecht. Alle Macht ist in den Händen des Bischofs, er vergibt alle geistliche Stellen und hat bei den

meiſten das Recht, ſie dem Inhaber jederzeit zu entziehen und ſie einem Andern zu übertragen. Die übrigen Biſchöfe ſind der von Lüttich für die Provinzen Lüttich und Limburg; der Biſchof von Namur für die Provinz Namur; der Biſchof von Tournay für Hennegau; der Biſchof von Gent für Oſtflandern und der Biſchof von Brügge für Weſtflandern. Zur Bildung der Geiſtlichen dienen 6 große und 6 kleine Seminare, jedes kleine Seminar hat noch eine Muſterſchule und bildet jährlich 50—100 Schullehrer. Seit 1837 werden auch die Hülfspfarrer und Kaplane vom Staat beſoldet, nur die Annexes ſind Kirchen, die zwar von der Regierung autoriſirt, aber von einer Anzahl Gemeindeglieder unterhalten werden. Der Staat beſoldet den höhern und niedern Klerus, im Jahr 1853 beträgt dies 3,691,695 Fr. Außerdem zahlt der Staat die Penſionen, unterhält die Seminare und ſteuert zu den Baukoſten. Im Jahr 1850 gab der Staat für den Kultus 4,207,640 Fr. aus. Außerdem erhalten die Geiſtlichen Zuſchüſſe von den Gemeinden, eine bedeutende Einnahmequelle für die Kirche ſind die Schenkungen, die nach den letzten 20 Jahren jährlich auf 815,324 Fr. angeſchlagen werden.

Die Orden ſind in 4 Klaſſen getheilt, je nachdem ſie 1) Krankenpflege, 2) Krankenpflege und Unterricht, 3) nur Unterricht und 4) nur das beſchauliche Leben zum Zwecke haben. Die erſte Klaſſe zählt 238 männliche, 2359 weibliche; die zweite 272 männliche, 1429 weibliche; die dritte 870 männliche, 3844 weibliche; die vierte 671 männliche, 2285 weibliche Mitglieder. Die größte Zahl der Kloſterbewohner findet ſich in Oſtflandern: 3627. Zuſammen alſo 11,768 Ordensglieder, nämlich 2051 männliche, 9717 weibliche. Die Gelübde dürfen nur auf 5 Jahre abgelegt werden, erſt ſpäter kann der Biſchof Einzelnen geſtatten, das Gelübde auf ewig abzulegen. Die Ordensmitglieder ſind nur Gehülfen des Seculartlerus, der Ordinarius beſtätigt ihre Statuten, ernennt ihre Vorſteher, viſitirt ihre Anſtalten. Nur die Jeſuiten haben ſich unter beſtändigem Kampfe bisher ihre Selbſtſtändigkeit zu erhalten gewußt. Neben den Benediktinern, Prämonſtratenſern, Trappiſten, Dominikanern, Franziskanern ꝛc. gibt es Congregationen der barmherzigen Brüder in 14 Häuſern, Brüder der chriſtlichen Schulen oder Ignoratins in 21 Häuſern; frères de St. Joseph de Grammont in 7 Häuſern, ihr Zweck iſt Erziehung junger Leute, namentlich der höheren Stände; frères de bonnes oeuvres de Renaix in 4 Häuſern, ſie ſorgen für alte Leute, Armenſchulen, Arbeitshäuſer; frères de notre Dame de la misericorde, ſie zählen 3 Häuſer und ſorgen für Gefangene und Kranke; frères Xaveriens ſorgen für Warteſchulen. Die Zahl der weiblichen Congregationen iſt noch viel größer und nur wenige ſind dem beſchaulichen Leben gewidmet, die übrigen verfolgen praktiſche Zwecke, Krankenpflege, Unterricht, Pflege wahnſinniger Frauen, Fürſorge für gebrechliche Alte, Beſorgungen von Begräbniſſen, Pflege armer Wöchnerinnen, Waiſenerziehung, Taubſtummen-, Blindenunterricht und Kleinkinderpflege. Im Jahre 1845 gehörten 292 Lehrer und 1935 Lehrerinnen religiöſen Körperſchaften an; 618 Schulen (84 für Knaben, 453 für Mädchen, 81 für beide Geſchlechter) wurden von geiſtlichen Korporationen gehalten. Im Jahr 1834 errichtete die katholiſche Geiſtlichkeit eine theologiſche Fakultät zu Mecheln durch freiwillige Beiträge, dieſe floſſen ſo reichlich, daß 2 Millionen Fr. unterzeichnet wurden. Als die Regierung die Univerſität Löwen fallen ließ, errichtete die Geiſtlichkeit auch hier eine freie katholiſche Univerſität.

So regſam und hervortretend die katholiſche Kirche in Belgien, ſo lau zeigt ſich im Allgemeinen die evangeliſche, doch regt ſich an manchen Orten das Bedürfniß kirchlicher zu werden. Die kleine Zahl der Proteſtanten in Belgien iſt in viele Parteien zerriſſen. Die größere Partei bildet die proteſtantiſche Union. Es ging der Vorſchlag zu dieſer Union von Lüttich aus, um ein allgemeines Band zu haben, das eine äußerlich feſtere Stellung gewähre. Diejenigen Geiſtlichen, welche an der Spitze der Union ſtehen, ſind Gegner der evangeliſchen Geſellſchaft, die ſich in Brüſſel nach Art der Pariſer und Genfer gebildet und ſegensreich für das Evangelium in Belgien gewirkt hat. Die oberſte Behörde der Union iſt die Synode, aus dem Prediger und 2 oder 3 Abgeordneten jeder Gemeinde beſtehend, ſie verſammelt ſich jährlich einmal. Zu dieſer Union gehören fol-

Digitized by Google

gende Gemeinden: 1) Verviers mit den Filialen Dalkem und Oene, 2) Lüttich mit einem Filial (Lize-Seraing?), 3) Brüſſel mit 2 Predigern, 4) Antwerpen, 5) Gent mit dem Filial Maria-Hoorbeke, 6) Tournay mit dem Filial Rongy, 7) Dour mit den Filialen Bergen und Paturages. Von dieſen Gemeinden ſchreiben ſich nur zwei aus der Zeit der Reformation her, nämlich Maria-Hoorbeke in Flandern und Dour in Hennegau, die andern beſtehen aus Fremden, außer einem kleinen Theil der Gemeinde von Tournay, die ſich unter dem franzöſiſchen Kaiſerreich und der holländiſchen Regierung gebildet hatte. Außer dieſer Union gibt es an proteſtantiſchen Gemeinden in Belgien: 1) Die evangeliſche Kapelle des Herrn Panchaud in Brüſſel. Panchaud ſteht in Verbindung mit der evangeliſchen Geſellſchaft, iſt aber nicht von ihr abhängig. 2) Boucher und ſeine Kapelle zu Brüſſel, er ſteht ganz für ſich, nach vergeblichem Verſuch mit der Synode in Verbindung zu treten. 3) Die lutheriſche Gemeinde in Brüſſel, früher von Lütkemüller, der jetzt Katholik geworden iſt, ſpäter von Maasdyk, der von der katholiſchen zur evangeliſchen übergetreten iſt, geleitet. 4) Die anglikaniſchen Gemeinden. Sie haben 4 Paſtoren, 2 zu Brüſſel, einen zu Oſtende, Antwerpen und Brügge; jeder von dieſen erhält vom Staat jährlich 2000 Fr. Der anglikaniſche Geiſtliche zu Spa erhält jährlich 1200 Fr. Der anglikaniſche Geiſtliche zu Antwerpen hängt von dem Biſchof von London ab. Durch die Union iſt auch in Mecheln ein evangeliſcher Pfarrer angeſtellt. Die evangeliſche Geſellſchaft in Brüſſel hat 5 Stationen: 1) zu Genval unſern La Helpe, 2) zu Paturages, 3) zu Labouverie und Mons, 4) in der Umgegend von Tournay, 5) zu Lüttich. Helfferich, der in ſeinem gleich zu nennenden Werke die Zahl aller Proteſtanten in Belgien im Jahr 1848 auf 25,000 angibt, während ſie 1835 die Zahl von 8000 nicht überſtiegen, ſchreibt dieſe Vermehrung hauptſächlich dem Eifer der evangeliſchen Geſellſchaft zu. Im Jahr 1846 hatte die Geſellſchaft 10 Schulen. Die Bibelgeſellſchaft hat durch ihre Agenten und Colporteure unter mannigfachen Angriffen und Verfolgungen über 100,000 Exemplare der Bibel verbreitet; im Jahr 1838—39 allein 20,548 Exemplare.

Vergl. *Dufau*, La Belgique chrétienne (l'histoire de l'introduction et du développement du christianisme en Belgique) Liège 1847. Das Werk iſt unvollendet, indem es die Kirchengeſchichte Belgiens nur bis zu den Karolingern enthält, doch iſt es bis jetzt die einzige Kirchengeſchichte Belgiens. Ueber die neueſte Zeit iſt zu vergleichen Adolph Helfferich, Belgien in politiſcher, kirchlicher, pädagogiſcher und artiſtiſcher Beziehung. Pforzheim 1848. Guſtav Höfken, Vlämiſch und Belgien, Bd. 1. 2. Bremen 1847. J. E. Horn, Statiſtiſches Gemälde des Königreichs Belgien, nach der gleichzeitig erſcheinenden, vom Miniſterium des Innern herausgegebenen Statistique générale de la Belgique und andern amtlichen Quellen. Mit einer Einleitung von Xavier Heuſchling. Deſſau 1853. Rheinwald's Repertorium, Bd. 10, S. 185; Bd. 11, S. 73; Bd. 15, S. 83; Bd. 24, S. 76. 160. 276; Bd. 25, S. 180 und 263; Bd. 26, S. 71; Bd. 35, S. 84. W. Kloſe.

Belgiſche Confeſſion, zu der Zeit, als der Calvinismus in den Niederlanden die Oberhand erhielt, von Guido de Bres (ſ. d. Art.) wahrſcheinlich 1561 in franzöſiſcher Sprache verfaßt, in Verbindung mit Hadrian Savaria, Herrmann Modet und Gottfried Wingen u. A., denen Guido ſeine Schrift mittheilte. Sie muß gleich darauf gedruckt worden ſeyn, wahrſcheinlich 1562. Im Jahr 1563 wurde ſie in der niederdeutſchen und hochdeutſchen Sprache (beide in't Nederduitſch en in't Hooghduitſch) herausgegeben. Sie war zunächſt Privatſchrift. Allein ſchon die Synode von Antwerpen vom Jahr 1566 genehmigte ſie und zwar in einer kürzeren Recenſion, die alſobald in die walloniſche, 1581 in die niederdeutſche Sprache, übertragen und ſeitdem öfter gedruckt wurde. Die längere, urſprüngliche Recenſion erhielt ſich aber daneben, erhielt die Beſtätigung mehrerer Synoden und wurde in das Corpus et Syntagma 1612 aufgenommen. Darauf beſorgte Feſtus Hommius 1618 eine neue Ausgabe der Confeſſion, und zwar, wie es ſcheint, der längeren Recenſion im specimen controversiarum Belgicarum, seu confessio ecclesiarum reformatarum in Belgio, in usum futurae synodi nationalis lat. ed. etc. Doch weicht ſein

Text von dem, den das Corpus et Syntagma gibt, mehrfach ab. Beide Recenſionen waren ſchon längſt in's Lateiniſche überſetzt worden. Die Synode von Dordrecht ließ ſich in ihrer 149. Sitzung am 29. April 1620 die Confeſſion, und zwar in der kürzeren Recenſion, wie es ſcheint, vorleſen und beſtätigte ſie. Es muß aber zuvor eine Reviſion des Textes vorgenommen worden ſeyn, welche in den Akten der Synode nur mit den Worten: cum de exemplaribus Confessionis Belgicae prius esset prospectum etc. — angedeutet wird, worüber wir aber durch Benthemus nähere Nachricht erhalten: „unterdeſſen hat man auf dem dordrechtiſchen Synodo das lateiniſche, franzöſiſche und niederdeutſche Exemplar unter einander verglichen, damit aus dieſen drei Sprachen ein Exemplar formieret und ſolches auf's künftige veranthentiſirt werden könne. Da man denn in der Vergleichung ſonderlich auf das Exemplar geſehen hat, welches bisher in der franzöſiſch-niederländiſchen Kirche vor anfrichtig war gehalten worden.“ Darauf werden noch die Namen derjenigen Theologen genannt, welchen die Synode das Geſchäft übergab. Die Synode von Dordrecht fügte den Text der ihr vorgeleſenen Confeſſion ihren Akten bei. — So beſitzen wir nun die belgiſche Confeſſion in zwei Hauptrecenſionen; die eine, die kürzere, liegt vor in den Akten der Synode von Dordrecht; dieſer Text iſt in mehrere Sammlungen, namentlich in die von Auguſti übergegangen; die längere Recenſion, die Hommius herausgegeben, hat Niemeyer mit wenigen Veränderungen in ſeine Sammlung aufgenommen, und die hauptſächlichſten Varianten des Textes im Corpus et Syntagma angemerkt. Beide Recenſionen, die längere nnd die kürzere, haben übrigens dieſelbe Anzahl von Artikeln, nnd weichen nur in Nebendingen von einander ab. Beide tragen das calviniſche Gepräge. Die belgiſche Confeſſion iſt in der griechiſchen Ueberſetzung des Revius 1623 und 1653 herausgegeben worden. Herzog.

Bellarmin. Robert Franz Romulus Bellarmino wurde zu Montepuleiano (Politianum) in Toscana unter der Regierung Cosmo's des Mediceers am 4. Oktober 1542 geboren. Sein Vater Vincenz, einem altadeligen aber damals etwas verarmten Geſchlechte angehörig, bekleidete hohe ſtädtiſche Würden. Seine Mutter Cynthia Cervina, deren Bruder Marcellus Cervinus 1555 als Marcellus II. auf wenige Tage zum päbſtlichen Stuhl erhoben wurde, wird als ein Muſter der Andacht gerühmt. Ihr verdankte Robert, der dritte ihrer Söhne, die erſten religiöſen Eindrücke, für die er ſo empfänglich war, daß er ſchon als kleiner Knabe auf einem Schemel ſtehend rührende Reden über die Leiden Chriſti hielt. Sein Vater beſtimmte ihn für die ſtaatsmänniſche Laufbahn, damit er den Glanz des Hauſes wieder herſtellen ſollte. Aber es wohnte dem Knaben und Jüngling ein tiefer Ernſt inne, der ihn zur Geringachtung der Welt bewegte und auf einen anderen Beruf hinwies. Dieſen Ernſt nnd die Reinheit der Sitten wußte er zu bewahren, auch als er nach der Univerſität Padua geſendet wurde. Hier faßte er, ſiebzehnjährig, mit ſeinem Vetter Richard Cervinus gemeinſchaftlich den Entſchluß, in die Geſellſchaft Jeſu einzutreten, um in ihr für ſein Seelenheil nnd für das Wohl der Kirche am beſten, wie er glaubte, wirken zu können. Erſt nach einem Jahr, das ihm der Vater zur Prüfung der Ernſtlichkeit ſeines Vorſatzes auferlegt hatte, erhielt er die Erlaubniß, um die er fußfällig gebeten hatte, nnd trat 1560 in das Noviziat der Jeſuiten zu Rom ein.

Der Orden ſtand damals, unter Lainez, noch in ſeiner erſten Blüthe, hervorragend durch die Gluth der Andacht und die Strenge des Lebens, wie ſie ihm Loyola eingehaucht hatte. Doch zeigt ſich bei Bellarmin nicht die myſtiſche Innigkeit, wie bei den Spaniern, ſeine Richtung war mehr die ſcholaſtiſch-verſtändige, welche ſich auch in ſeinen Erbauungsſchriften nicht verläugnet. Eine eigenthümliche Theologie der Jeſuiten hatte ſich noch nicht entwickelt. Auch von ihren Ausartungen, welche im folgenden Jahrhundert in Frankreich hervortraten, ahnte man noch nichts.

Robert beſaß bereits eine feine lateiniſch-klaſſiſche Bildung, Virgilius war ſein Lieblingsſchriftſteller, lateiniſche wie italieniſche Verſe entſtrömten ihm mit Leichtigkeit (in reiferem Alter dichtete er die in der römiſchen Kirche bekannten Hymnen: Pater superni

luminis und Spiritus celsi dominator axis). Bald wurde er von den Oberen angehalten, Humaniora, Aſtronomie und Rhetorik mit Erklärung der griechiſchen Redner vorzutragen. Die Theologie ſtudirte er 1567 und 1568 zu Padua, wo er den Unterricht thomiſtiſcher Lehrer genoß. Schon hatte er ſich, obwohl er weder die Weihe noch das dazu erforderliche Alter hatte, durch Predigten ausgezeichnet. Es war ein glücklicher Gedanke, daß ihn der Ordensgeneral Franz von Borgia 1569 nach Löwen ſandte. Zu Gent erhielt er von dem dortigen Biſchof Cornelius Janſenius (dem älteren) 1570 die Prieſterweihe. In Löwen trat er als der erſte Lehrer aus dem Jeſuitenorden neben den thomiſtiſchen Theologen mit Vorträgen über die Summa des Thomas auf und gewann durch dieſe und durch ſeine lateiniſchen Predigten bereits einen ausgebreiteten Ruf *). Auch hebräiſch lernte und lehrte er dort; in ſeiner hebräiſchen Grammatik **) ſuchte er die Methode zu vereinfachen. Sein ungewöhnliches Lehrtalent war nicht zu verkennen. Die Klarheit ſeines Geiſtes, die ſich beſonders im Diſputiren hervorthat, war von der Art, daß er in ſeinen Manuſkripten nichts auszuſtreichen brauchte. Während ſeines Aufenthalts in den Niederlanden muß er die umfaſſenden Studien in den Kirchenvätern und den mittelalterlichen Autoren gemacht haben, aus denen ſein Handbuch der chriſtlichen Literaturgeſchichte erwuchs ***). Es iſt mit den gelehrten kritiſchen Arbeiten der Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts nicht zu vergleichen, aber für ſeine Zeit von Bedeutung.

In Löwen hatte er die vom päbſtlichen Stuhl bereits verurtheilten Sätze des Bajus zu bekämpfen; er that es mit Beſcheidenheit ohne Nennung des Namens und wohl auch deßwegen ſehr mild, weil ſeine eigene Ueberzeugung der auguſtiniſchen und thomiſtiſchen nahe ſtand. Der ſiebenjährige Aufenthalt in den Niederlanden wurde dadurch für ihn wichtig, ja entſcheidend, daß er dort eine Kenntniß der großen Controverſe mit den Proteſtanten gewann, wie ſie in Italien nicht zu holen war. Doch ſcheint er nie perſönlichen Verkehr mit bedeutenden evangeliſchen Männern gehabt zu haben. Der ſtürmiſche Karakter des niederländiſchen Proteſtantismus mag nicht günſtig auf Bellarmin gewirkt haben. Er erlebte den Ausbruch des Kriegs, welchen Alba's Schreckensherrſchaft hervorgerufen hatte. Als das Heer Wilhelms des Oraniers nahte, flüchtete auch Bellarmin mit den anderen katholiſchen Geiſtlichen nicht ohne Lebensgefahr aus Löwen nach Douay.

Bellarmin war zur Herſtellung ſeiner durch Studium und Aſceſe untergrabenen Geſundheit in ſeine Heimath zurückgekehrt, als ihm Gregor XIII. den Auftrag gab, zu Rom in dem neugegründeten Collegium Romanum über die Controverſen zu leſen. Zwölf Jahre widmete er dieſem Berufe, und aus den vielbewunderten Vorträgen dieſer kräftigſten Zeit ſeines Wirkens ging ſein umfaſſendes Werk: disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos hervor †), das ihm den Ruhm des größten Polemikers der römiſchen Kirche und des gelehrteſten Theologen aus dem Orden der Jeſuiten bereitet hat. In 4 Theilen umfaßt dies Werk alle Punkte des ſtreitigen Gebietes mit gleicher Ausführlichkeit und mit dem Aufwand aller wiſſenſchaftlichen Hülfsmittel des Zeitalters. Es war eine Frucht des großen religiöſen und wiſſenſchaftlichen Aufſchwungs, den die römiſche Kirche beſonders ſeit 1540 genommen hatte. Es war für die Dogmatik von derſelben Bedeutung wie die Annalen des Baronius — der Bellarmin's College als Cardinal war — für die Kirchengeſchichte. Gleich den Annalen tragen auch die Controverſen ganz das Gepräge ihrer Zeit, wie es Ranke (Geſchichte der Päbſte I.

*) Conciones habitae Lovanii, Col. 1615. Venet. 1617, auch im VI. Bande der opera.

**) Institutiones linguae hebraicae et exercitatio grammatica in Ps. 34. Rom. 1578, oft wieder aufgelegt.

***) De scriptoribus ecclesiasticis adj. indicibus et brevi chronologia. Rom 1613. 4. Bellarmin übertrug die Vervollkommnung des Werkes ſeinem Ordensgenoſſen Sirmond. Labbeus und Oudin haben Ergänzungen dazu erſcheinen laſſen.

†) Die 2 erſten Bände erſchienen zu Rom 1581 und 1582, der 3. erſt 1593. In Ingolſtadt, Lyon, Venedig und Prag wurden ſie wieder abgedruckt. Der Verfaſſer ſelbſt lieferte dazu ein Correctorium.

S. 488) geſchildert hat. Die klaſſiſche Form und die Eleganz, welche am Anfang des Jahrhunderts als das wichtigſte an einem jeden Literaturwerk galt, war dem Streben nach Anhäufung des Stoffes gewichen, das Zeitalter der umfaſſendſten Gelehrſamkeit war angebrochen. Wiederum ſuchte man, wie einſt die großen Scholaſtiker gethan, den ganzen Kreis des menſchlichen Wiſſens zu umſpannen und der Theologie einzuverleiben. Und wie gewaltig hatte ſich die Maſſe des Wiſſens vergrößert! Joh. Gerhards allumfaſſende loci theologici bilden in vieler Hinſicht die Parallele zu Bellarmin's Controverſen. Bellarmin war für ſeine Zeit was für ſpätere Zeiten Boſſuet und Möhler geweſen ſind. Er war nicht geiſtreich in dem Sinne wie dieſe, aber ohne Bellarmin's rieſige Vorarbeit würden die großen Polemiker der neueren Zeiten ſich nimmer haben erheben können *). Die Ordnung der Gegenſtände, die Klarheit der Dialektik läßt faſt nichts zu wünſchen übrig. Die Berichte über Anſichten und Beweisgründe der Proteſtanten ſind auffallend vollſtändig und treu, ſo ſehr, daß man eine Zeitlang die Verbreitung des Werks in Italien nicht gern ſah. Die ſtärkſte Seite der damaligen Theologie liegt in der Fülle von Citaten aus den Kirchenvätern und den Schriftſtellern des Mittelalters.

Daß Bellarmin niedrige Schmähungen vermeidet, zeichnet ihn, deſſen Karakter überhaupt etwas edles hatte, vor den anderen Polemikern ſeiner Partei aus; daß er die evangeliſche Lehre verkennt, hat er mit ihnen allen gemein. Bei ihm, wie bei allen den gelehrten und frommen Männern, welche aus dem religiöſen Aufſchwung der römiſchen Kirche jener Zeit hervorgingen, bekommt man den Eindruck, daß ſich zwiſchen ihrem Blicke und der evangeliſchen Kirche jene dichte Wolke gelagert hatte, durch welche von beiden Seiten nur ſehr wenige zu einem richtigen Verſtändniß der Gegner durchgedrungen ſind. Im Weſen der Religion einander ſo nahe, meinten faſt die Würdigſten beider Parteien einen unendlichen Abſtand zwiſchen ſich zu erblicken. Es lag ein ähnliches Verhängniß auf der Chriſtenheit wie die Verwirrung der Sprachen zu Babel. Dies mildert die Schuld der Einzelnen, welche, wie Bellarmin, durch ihre Polemik die Spannung noch vergrößert haben.

Nachdem die Controverſen zu Rom (1581—1593) erſchienen waren, wetteiferten die proteſtantiſchen Theologen, auf dieſen Angriff, über den die Katholiken triumphirten, zu antworten. Am bedeutendſten dürfte von lutheriſcher Seite neben Martin Chemnitz (in examen concilii Tridentini) Joh. Gerhards Erwiederung **) ſeyn, von reformirter Chamier's panstratia catholica ***).

Mit 1590 beginnt die Periode in Bellarmins Leben, in der er, bis dahin nur

---

*) Es verdient beſonders dies hervorgehoben zu werden, daß aus ſeiner ungeſchminkten Darſtellung die eigentliche Lehre und Tendenz des römiſchen Katholizismus ſich weit deutlicher erkennen läßt, als aus Boſſuet und Möhler. Bellarmin ſagt Alles gerade heraus: er verſchönert nichts und verdeckt nichts; es iſt ihm nicht darum zu thun, die Uebereinſtimmungspunkte zwiſchen Katholizismus und Proteſtantismus hervorzuheben und die Differenzen zwiſchen beiden ſo gering wie möglich darzuſtellen. Ebenſo wenig geht er darauf aus, den katholiſchen Dogmen eine Art von philoſophiſcher Begründung zu geben. Aus Boſſuet lernen wir den Katholizismus des Boſſuet und des gebildeten Theiles des franz. Klerus ſeiner Zeit, aus Möhler den Katholizismus Möhler's und der vom proteſtantiſchen wiſſenſchaftlichen Geiſte angehauchten katholiſchen Theologen Deutſchlands in unſerer Zeit kennen, Bellarmin bleibt die beſte, reinſte Quelle für die Kenntniß des ſymboliſchen, normalen Katholizismus. Anm. d. R.

**) *Jo. Gerhard*, Bellarminus ὀρθοδοξίας testis etc. Jen. 1631—33. III. 4.

***) Frankf. 1627 ff. in 5 Bänden. fol. Ueber die antibellarminiſchen Schriften von Sam. Huber, Jo. Ad. Scherzer, Conr. Vorſt, Ge. Albrecht, Am. Polanus, Jo. Crocius, Guil. Amesius, Whitakerus, Balth. Meißner, Ludw. Lucius und Chriſt. Kortholt — ſiehe Niceron, Nachrichten v. berühmten Gelehrten, herausg. v. F. E. Rambach XIX. Th. Halle 1759. S. 129 ff. — Bellarmin forderte durch einen ſcharfen Angriff auf das lutheriſche Concordienbuch und auf Jac. Andreä, insbeſondere die würtembergiſchen Theologen heraus: Judicium de libro, quem Lutherani vocant concordiae, Ingolst. 1587.

Profeſſor der Theologie*), zu den wichtigſten kirchlich-politiſchen Sendungen gebraucht und zu den höchſten kirchlichen Würden erhoben wurde. Sixtus V. und Clemens VIII. waren die beiden Päbſte, welche ſeinen ganzen Werth für ihre Zwecke erkannten. Es war die Zeit, wo mit der Wiederkehr alterthümlicher Sittenſtrenge am päbſtlichen Hof die Ueberzeugung ſich befeſtigte, daß der Pabſt die ganze Fülle der Macht, wie ſie Gregor VII. und Innocenz III. geübt hatten, nach göttlichem Recht beſitze. Die Verhältniſſe begünſtigten die Hoffnung, daß ſich das Pabſtthum noch einmal zu ſeiner alten Größe erheben werde. Es trat in der That jene Nachblüthe des Mittelalters ein, von der uns Ranke im erſten Theil ſeiner Geſchichte der Päbſte die klaſſiſche Schilderung gegeben hat — ein merkwürdiger Verein von aſcetiſchem Ernſt, hoher Glaubenszuverſicht und überlegener weltlicher Politik. Bellarmin war eine der mächtigſten geiſtigen Potenzen dieſer Epoche.

Als 1589 mitten unter den Stürmen des Religionskriegs in Frankreich Heinrich III. ermordet worden war, ſandte Sixtus V. den Bellarmin als theologiſchen Begleiter des Legaten Gaetano an die Ligue nach Paris, um vorkommenden Falls mit den Proteſtanten zu diſputiren. Dort erlebte er die Belagerung der Stadt durch Heinrich IV. Clemens VIII. ernannte ihn zu ſeinem Theologen und zum Examinator der Biſchöfe, und verlieh ihm 1599 den Purpur. Bellarmin hatte die Kardinalswürde nicht geſucht, er nahm ſie nur auf den kategoriſchen Befehl des Pabſtes an, der mitten unter dem ſchmeichelnden Trug des Hoflebens die Stimme der Wahrheit hören wollte. Bellarmin verhehlte ihm ſeine Rathſchläge nicht. Die lange Vakanz der Biſchofsſitze, die Anſtellung von minder nützlichen Prälaten, wobei für den Biſchof mehr geſorgt wird als für die Gemeinde, die Abweſenheit der Hirten von ihrer Heerde, die geiſtliche Polygamie, d. h. die Pluralität der Pfründen, beſonders bei den Kardinälen, die allzuleichte Verſetzung der Biſchöfe, endlich ihre Reſignation ohne einen rechtmäßigen Grund — dies waren die Punkte des päbſtlichen Regiments, worüber Bellarmin ernſte Vorſtellungen erhob, auf welche Clemens VIII. ebenſo ernſt einging.

Clemens ſelbſt weihte ihn zum Biſchof und übergab ihm das Erzbisthum Capua 1602, wo er während dreier Jahre heilſame Disciplin gegen die Geiſtlichen und die Klöſter übte, auch bemüht war, einzelne Uebertreibungen im Mariendienſte zu beſeitigen. Seine Forderungen an einen Biſchof hat er in dem Schreiben an ſeinen Neffen dargelegt**). Es war ihm voller Ernſt, die vielvernachläſſigten Dekrete des Concilium Tridentinum de reformatione in's Leben einzuführen, und in dieſem löblichen Beſtreben läßt ſich ein vom Proteſtantismus ausgegangener Impuls nicht verkennen. Bellarmin hielt es für Ehren- und Gewiſſensſache, Dinge zu beſeitigen, von denen er innerlich wenigſtens geſtehen mußte, daß ſie gerechten Anſtoß gaben. Auch trug er, ſo ſehr es ihm verargt wurde, kein Bedenken, in ſeiner Schrift de gemitu columbae den Verfall der geiſtlichen Orden als einen der Gegenſtände zu bezeichnen, über welche der Chriſt Leid tragen müſſe.

Leo XI. und Paul V. wurden im Laufe des Jahres 1605 zur päbſtlichen Würde erhoben. In beiden Conclaven war Bellarmin mit auf der Wahl. Er hatte das Gelübde gethan, wenn er Pabſt würde, was er nicht wünſche, Niemand von ſeinen Anverwandten zu bereichern. Als Cardinal hat er den Nepotismus gänzlich vermieden und von Niemand Geſchenke angenommen. So galt er perſönlich als der Würdigſte. Aber die Beſorgniß vor der wachſenden Macht ſeines Ordens lenkte die Stimmen von ihm ab.

Paul V., Borgheſe, hielt ihn in Rom feſt und Bellarmin entſagte ſeinen Grundſätzen getreu dem Erzbisthum Capua, da er es nicht mehr perſönlich verwalten konnte. Bald hatte er dem päbſtlichen Stuhl im Conflikt mit den weltlichen Gewalten wichtige

---

*) Unter Gregor XIV. arbeitete er an der Verbeſſerung der ſixtiniſchen Vulgata. Die darin befindliche Vorrede iſt von ihm.

**) Admonitio ad episcopum Theanensem, nepotem suum: quae necessaria sint episcopo, qui vere salutem suam aeternam in tuto ponere velit. Als Anhang des Buches de officio principis Christiani. Col. 1619. 12.

Dienſte zu leiſten. In England war die Pulververſchwörung entdeckt und beſtraft worden. Bei dieſem Anlaß verhängte Jakob I. harte Maßregeln über die Katholiken überhaupt. Unter Androhung der ſchwerſten Nachtheile ward ihnen der Ergebenheitseid (oath of allegiance) abgefordert. Sie mußten ſchwören, daß dem Pabſt die Macht nicht zukomme, Könige abzuſetzen, und daß eine ſolche Meinung gottlos, ketzeriſch und verdammlich ſey. Blackwall, der katholiſche Erzprieſter, fügte ſich, ungeachtet ein päbſtliches Breve den Eid unterſagte. Gegen Blackwall ſchrieb Bellarmin. Der König ſelbſt meinte ſich als defensor fidei, wie einſt Heinrich VIII. gegen Luther, in die Controverſe einlaſſen zu müſſen*).

Faſt gleichzeitig erhob ſich der noch ernſtere Kampf mit dem Dogen und dem Senat von Venedig, in welchem Paolo Sarpi die Sache des Staats, Baronius und Bellarmin die der Kirche in italieniſchen Streitſchriften führten**). Boſſuet und alle gallikaniſchen Theologen***) ſind auf Bellarmin übel zu ſprechen, denn Niemand hat erfolgreicher als er die Grundſätze geltend gemacht, welche den gallicaniſchen widerſprechen. Er iſt der Haupttheologe des eigentlich ultramontanen Syſtems. In den Controverſen, in ſeinem weitverbreiteten Katechismus, in der hiſtoriſchen Abhandlung de translatione Imperii Romani a Graecis ad Francos gegen Matthias Flacius, endlich am ſtärkſten in ſeiner Schrift gegen William Barclay †) trug er ſeine Lehre vom Pabſte vor. Er habe, wenn gleich nur indirekt, auch über die zeitlichen Dinge Gewalt und könne den Fürſten Geſetze, die ſie geben oder aufheben ſollen, vorſchreiben. — Dies war zwar noch nicht Alles, was Sixtus V. gewünſcht hatte, aber doch genug, um zu veranlaſſen, daß das Werk gegen Barclay zu Paris und zu Venedig verboten wurde. — Hiemit ſteht die Vorſtellung in Zuſammenhang, daß die Fürſten ihre Gewalt durch eine Wahl des Volkes haben und daß die Völker dieſe Wahl dem Rechte nach unter päbſtlicher Leitung vollziehen. Wiewohl Bellarmin hierin nicht ſo weit ging wie der etwas jüngere ſpaniſche Jeſuit Mariana ††).

Selbſt die ſtrengſten Katholiken unſerer Zeit lehnen, bis jetzt wenigſtens, dieſe Vorſtellungen als eine »mittelalterliche Anſchauung« ab †††). Indeſſen, ſo irrthümlich ſie ſind, läßt ſich doch ihre Entſtehung oder Wiedererweckung gerade zu Bellarmins Zeit vollkommen begreifen. Eben damals erhoben ſich die katholiſchen Mächte, Spanien, Frankreich und das deutſche Kaiſerhaus zu einem Einfluß auf die kirchlichen Dinge, welcher die Unabhängigkeit und die Einheit der Kirche in ernſte Gefahr bringen konnte. Der Episcopat in den einzelnen Ländern war zu ſchwach, um dieſen Druck des Staates ſiegreich zu beſtehen. Um ſo nothwendiger erſchien unter dieſen Umſtänden eine ſtarke und nach allen Seiten gerüſtete Centralgewalt. Doch nicht bloße Politik, ſondern die Ueberzeugung von einer göttlichen Anordnung lag dem zu Grunde, was Bellarmin vom Pabſte lehrte, in welchem er den einzigen Hort kirchlicher Selbſtſtändigkeit und Ordnung ſah. Es waren dies nothwendige Konſequenzen aus einem alten Grundirrthum. Allgemein hatte man ſich ja längſt daran gewöhnt, ein mit irdiſcher Macht ausgeſtattetes Oberhaupt zu fordern, ſtatt in gefährdeten Zeiten ganz auf die Leitung und Dazwiſchenkunft Chriſti, des himmliſchen Hauptes, zu vertrauen.

---

*) Man ſehe *Lingard*, history of England. IX. Paris 1826. p. 81 sqq.

**) Siehe Ranke, Geſch. der Päbſte II. S. 317 ff.

***) So noch Abbé Tabaraud in dem Artikel Bellarmin in der Biographie Universelle. t. IV. Paris 1811.

†) De potestate summi Pontificis in rebus temporalibus contra Guil. Barclaium. Rom. 1610. 8. — William Barclay aus Aberdeen, ein Anhänger der Maria Stuart, Rechtsgelehrter und Katholik, lebte in Frankreich und ſchrieb gegen die Ligue und ihre vom Pabſt begünſtigten demokratiſchen Grundſätze. Er ſtarb 1609. Siehe über ihn Bayle im Dictionnaire.

††) Ungeachtet der Irrthümer Bellarmin's in Hinſicht des Staatsrechts hat doch ſeine Schrift de officio principis Christiani ad Wladislaum Sigismundi III. Poloniae et Sueciae regis filium, Rom. 1609. viel Treffliches und verdiente mehr bekannt zu ſeyn.

†††) So Hefele, Art. Bellarmin in der Encyklop. von Weyer u. Welte.

Verfolgung und Religionskrieg waren die schrecklichen Früchte dieses Herabsinkens der Kirche in das Irdische. Bellarmin hat seinen Theil an der Gesammtschuld seiner Zeit. Doch war er für seine Person und seiner Gemüthsart nach nicht verfolgungssüchtig. Seinem Feinde Sarpi ließ er eine Warnung vor Nachstellungen gegen sein Leben zukommen. Im Cardinalscollegium bewies er sich stets friedfertig. Große Unbilden ertrug er mit Würde.

Wie einst in Italien, als Luther noch lebte, der fabelhafte Bericht über seinen erschrecklichen Tod erschien, den nachher Luther selbst verdeutschte und herausgab, so kam, damit auch in diesem Stücke das Unrecht beider Parteien sich die Wage halte, zu Bellarmin's Lebzeiten in Deutschland eine »zuverlässige und wahrhafte Geschichte des verzweiflungsvollen Todes Roberti Bellarmini« heraus. Der Jesuit habe sich in verstellter Kleidung nach Loretto begeben, um dort seine zahllosen Verbrechen und Laster zu beichten, sey aber, da er Absolution nicht bekommen konnte, in Verzweiflung gerathen und seine Seele vom Teufel geholt worden.

In seinen alten Tagen verwaltete Bellarmin das Bisthum seiner Heimath Montepulciano vier Jahre lang, und widmete sich hauptsächlich dem Schutz und der Reformation der Klöster. Gebeugt von den Schwächen des Alters zog er sich endlich in das Jesuitencollegium von San Andrea zu Rom zurück. Dort pflegte er jedes Jahr vier Wochen mit Andachtsübungen in der Stille zuzubringen. Dort hat er seine erbaulichen Schriften: de septem verbis Christi, de ascensione mentis in Deum, de gemitu columbae, de aeterna felicitate sanctorum und die ars bene moriendi verfaßt. Dort starb er, durch Todesgedanken lange schon vorbereitet, von Gregor XV. besucht, von Allen, besonders von den Armen betrauert, beinahe 79 Jahre alt am 27. Sept. 1621 *). Allgemein bewunderte man ihn wegen eines Lebens von apostolischer Schlichtheit und Uneigennützigkeit. Der Ruf eines Heiligen folgte ihm nach und zu verschiedenen Malen wurde auf seine Kanonisation hingearbeitet, unter Urban VIII., Innocenz XI., und Benedikt XIV. Die Rücksicht auf Frankreich und der im 18. Jahrhundert unter den Katholiken selbst zunehmende Haß gegen die Jesuiten standen im Wege. Noch fehlt eine der Bedeutung des Mannes entsprechende Lebensbeschreibung. Seine Autobiographie, die er 1613 auf Verlangen des Jesuitengenerals Mutius Vitellescus aufgesetzt hat, wurde von dem Jesuiten Jakob Fuligattus zu Grunde gelegt, dessen Biographie die Hauptquelle bildet. Diese ist italienisch (Rom. 1624. 4.), lateinisch von Sylvester Petra Sancta (Leodii 1629. 4.), und französisch von Petrus Morinus (1628. 4.) und Joh. Morinus (1635. 8.) erschienen. Offenbar wollte der Verfasser den Stoff zur Begründung der Kanonisation liefern und seine panegyrische Darstellung beeinträchtigt den geschichtlichen Werth. Auch wunderbare Heilungen und Prophezeiungen erzählt er von dem Gefeierten. — Bellarmin's Portrait, welches dort beigegeben ist, zeigt einen höchst männlichen, feurigen und an Selbstbeherrschung gewöhnten Karakter. Uebrigens war er von unansehnlicher Erscheinung, kurzem Halse und kleiner Statur. — Auch die Biographieen von Daniel Bartoli (de vita Bellarmini. Rom. 1677. 4.) und Nic. Frizon (la vie du Card. Bell. Nancy 1708. 4.) sollen nur Lobschriften seyn. — Bayle im Dictionnaire hist. et crit., Niceron im XIX. Bande der Nachrichten von berühmten Gelehrten und G. E. Petri in Erſch und Grubers Encyklopädie. VII. B. geben literarische Nachweisungen. Eine vollständige Ausgabe der Werke Bellarmin's erschien zu Cöln 1619 in sieben Folianten. Doch enthalten die meisten Ausgaben der Controversen auch zugleich eine Auswahl seiner kleineren Schriften.

Keiner von den Neueren, welche über Bellarmin geschrieben haben, scheint seine oben erwähnte Autobiographie gesehen zu haben. Sie gilt insgemein für ungedruckt. Doch

*) Die Anekdote, daß er sterbend seine Seele zur Hälfte der Jungfrau Maria, zur Hälfte dem Erlöser vermacht habe, scheint nicht hinlänglich verbürgt. Bayle im Dict. s. v. Bayle hat sie aus Andreas Carolus, memorabilia ecclesiastica. p. 535.

ſoll ſie, wie uns von befreundeter Seite verſichert wird, gedruckt ſeyn in dem ſehr ſeltenen Werke: Voto del Cardinale Passionei al Papa Benedetto XIV. nella causa della beatificazione del Card. Bellarmino. Venezia — und zwar nicht in der 1. Ausg. von 1761, ſondern nur in der zweiten von 1763. Thierſch.

Belſazer, nach älteren Ausgaben auch Beltſazar geſchrieben (בֵּלְשַׁאצַּר und Dan. 7, 1. בֵּלְאֶשְׁצַּר Bels- oder Baalsfürſt) nach Dan. 5, 10. 13. 18. 22. ein Sohn Nebukadnezars (vergl. Baruch 1, 11. 12., wo er als Thronfolger deſſelben erſcheint) und letzter Beherrſcher des chaldäiſchen Reiches in Babylon, unter deſſen Regierung Babel in einer Nacht, in welcher ſich Hof und Stadt der Freude und Ausſchweifung einer Feſtfeier überlaſſen hatte, Dan. 5, 1. 30., vergl. Jeſ. 21, 5., durch den jungen Perſerkönig Cyrus (Jer. 50, 44. Jeſ. 45, 1. 46, 1.) und ſeinen Oheim Kyaxares, der in der Bibel Darius der Meder heißt und damals 62 Jahre alt war, eingenommen wurde. Er wird als ein übermüthiger, ausſchweifender und feigherziger Monarch von Daniel geſchildert, der die aus Jeruſalem geraubten Gefäße muthwillig entweihte, und ihm eine Regierungszeit von mindeſtens 3 Jahren, Dan. 8, 1., zugetheilt. Herodot erzählt von dem letzten babyloniſchen Könige, den er Labynetus nennt, daß während eines Feſtes in der Nacht die Stadt erſtürmt worden ſey, Herod. 1, 188., womit auch Xenophon Cyrop. 7, 5. 15. übereinſtimmt, der zugleich den König bei dieſer Eroberung um's Leben kommen läßt (Cyrop. 7, 5. 30.). Ferner nennt ihn Herod. 1, 188. einen Sohn der thatenreichen Königin Nitokris, welche während der Herrſchaft ihres ausſchweifenden Sohnes die Regierung hauptſächlich in den Händen gehabt habe (Herod. 1, 186.). Dies ſtimmt ebenfalls mit dem Berichte Daniels überein, wo 5, 10. eine Königin auftritt, welche ſich eher als des Königs Mutter, denn als ſeine Gemahlin ankündigt. Allein mit dem Berichte Baruch's und zum Theil auch Daniel's, bei welchem es ebenfalls ſcheint, als ſey Belſazer der unmittelbare Nachfolger Nebukadnezars geweſen, ſtimmt 2 Kön. 25, 27., vergl. Jer. 52, 31., nicht, wornach Evilmerodach unmittelbar nach Nebukadnezar regierte. Allein was den Daniel betrifft, ſo kann zwiſchen Kap. 4 und 5 Vieles eingeſchoben werden, über welches nichts vom Propheten zu berichten war. Die Angabe in Baruch kann aber nicht in Anſchlag gebracht werden, da bei der ſpäten Abfaſſung dieſes apokryphiſchen Buches die Verſchiebung der Zeiten und Verhältniſſe nach dem Geiſte der ſpäteren jüdiſchen Schriftſteller nichts Auffallendes hat. Der Name Evilmerodach kommt auch in den Angaben des Beroſus, eines chaldäiſchen Schriftſtellers, bei *Josephus*, cont. Ap. 1, 20. vor. Er war ein laſterhafter Fürſt und wurde nach Beroſus im zweiten Jahr ſeiner Regierung von ſeinem Schwager Nerigliſſar ermordet. Von dieſem kam die Regierung nach 4 Jahren auf 9 Monate an Laboroſoarchad, und hierauf an Nabonned (Beroſus), Labynetus (Herodot), den bibliſchen Belſazer (Daniel).

Da nach den bewährteſten Zeitrechnungen der Tod Nebukadnezars, welcher 43 Jahre regierte, in das Jahr 561 v. Chriſtus, die Eroberung Babels aber durch die Meder in das Jahr 538 fällt, ſo liegen 23 Jahre dazwiſchen. Von dieſen kommen nach Beroſus 2 Jahre auf Evilmerodach, 4 auf Neriglissar, und 1 Jahr etwa auf Caboroſoarchad, folglich bleiben für Belſazers Regierungszeit noch 16 Jahre übrig. Nach Beroſus iſt er wirklich als einer der Mitverſchworenen gegen den König Laboroſoarchad im Jahr 555 oder 554 auf den Thron gehoben worden, und ſtand bei der Eroberung Babels durch Cyrus bereits im 17. Regierungsjahre. Da er nur 6 Jahre nach Nebukadnezar den Thron beſtieg, ſo iſt es gar nicht unwahrſcheinlich, daß er ein jüngerer Sohn deſſelben war, und dieſe Wahrſcheinlichkeit erhält noch dadurch ein verſtärktes Gewicht, daß ſeine Mutter Nitokris als Königin bezeichnet wird, was nur möglich iſt, wenn ſie eine der Gemahlinnen Nebukadnezars war. Allein Beroſus nennt ihn bloß *τινα τῶν ἐκ Βαβυλῶνος*, und er hatte auch nach Magaſthenes in Euseb. Chron. arm. 1, 61. keine Anſprüche an den Thron. Derſelbe Beroſus aber befindet ſich mit den Nachrichten der Bibel, des Herodot und Xenophon noch in weiterem Widerſpruche. Nach ihm hatte ſich Nabonned

oder Belſazer, von Cyrus in offener Feldſchlacht beſiegt, in die Feſtung Borſippus geworfen, ergab ſich übrigens bald freiwillig und wurde, auch nach Magaſthenes, als Vaſallenfürſt nach Karamanien verſetzt, wo er in Ruhe ſtarb. Es fragt ſich aber, ob nicht dieſer Angabe eine Verwechslung bei Beroſus zu Grunde liegt. Da die von der Bibel unabhängigen Nachrichten des wohlunterrichteten Herodot, dem auch Xenophon beiſtimmt, mit Daniel zuſammenſtimmen, Joſephus aber in ſeinen Angaben nicht immer zuverläſſig iſt, aus dem wir allein die Berichte des Beroſus kennen; ſo iſt es gerathener, das größere kritiſche Gewicht auf den bibliſchen Bericht zu legen. Vgl. übrigens Ewald, J. Geſch. 3, b. S. 85, welcher ſagt, daß man ſich gewöhnt habe, die Namen dieſer Könige zu vermiſchen, und nur einige wenige feſter in der Erinnerung und Erzählung zu behalten. So berechtigt dieſe Bemerkung ſeyn mag, ſo dürfte die Anwendung derſelben auf den gegenwärtigen Fall doch zu weit gehen. Vaihinger.

Benaja (בְּנָיָהוּ oder בְּנָיָה von Gott beglückt, Gotthold), Sohn Jojada's von Kabzeel, einer Stadt im ſüdlichen Theil des Stammes Juda (Joſ. 15, 21.), ein äußerſt thatkräftiger und dem Davidiſchen Königshauſe unwandelbar treu ergebener Mann. Es werden von ihm drei Großthaten erwähnt, durch welche er ſich einen Namen unter den Hauptheiden (2 Sam. 23, 22.) verſchaffte, welche David zur Seite ſtanden. Zwei Söhne (denn ſo muß die Lesart aus dem Anfang des Verſes mit Ewald, J. Geſch. 2, 604. und Thenius z. d. St. hergeſtellt werden) eines moabitiſchen Mannes Ariel (Joſephus und Thenius) oder beſſer des Moabiterkönigs Ariel (Ewald), die ſich ohne Zweifel im Kriege, 2 Sam. 8, 2., auszeichneten, ſchlug er; einen gefährlichen Löwen, der zur Winterzeit in einer Ciſterne ſein Lager aufgeſchlagen hatte, tödtete er mit kühner Hand, indem er allein in den Brunnen ſich wagte; einen Aegypter von anſehnlicher Größe, mit einem Speere bewaffnet, einem Brückenbalken oder Weberbaume gleich, entwaffnete er mit einem einfachen Gehſtock, und brachte ihn mit ſeiner eigenen Waffe um's Leben (2 Chr. 11, 23. und Sept. Vatic.). Dies geſchah vielleicht im Kriege gegen die Edomiter, an welchem hienach auch Aegypter theilgenommen haben mögen (Ewald, Iſr. Geſch. 2, 604.). Um dieſer kriegeriſchen Verdienſte willen machte ihn David zum Oberſten ſeiner Leibwache (שַׂר מִשְׁמַרְתּוֹ nach der richtigen Lesart, 1 Sam. 22, 14., 2 Sam. 23, 23.), was er ſelbſt früher bei Saul geweſen war, und welche bei David die Crethi und Plethi (ſ. den Artikel), 2 Sam. 8, 18. 20, 23., in ſich befaßte. Dieſe, unter Saul, 1 Sam. 18, 7., Läufer (רָצִים) genannt, und ebenſo wieder unter den ſpäteren Königen, 2 Kön. 10, 25. 11, 6. 13., beſtanden, wie ſich aus 2 Sam. 15, 1., 1 Kön. 1, 5. ſchließen läßt, wenigſtens aus 50 Mann. Benaja's Hauptgeſchäft war dabei die Vollziehung der königlichen Urtheilsſprüche, 1 Kön. 2, 25. 30. 34. Wegen ſeiner Treue gegen Salomo, 1 Kön. 1, 8., wurde er nach der Hinrichtung Joabs zum Oberfeldherrn über das Heer erhoben, 1 Kön. 2, 35. Unter David war er neben ſeinem Amt als Oberſt der Leibwache zugleich auch ein Anführer über eine Abtheilung von 24,000 Mann, 1 Chron. 27, 5. 6., wo nur das Schwierigkeit macht, daß ſein Vater Prieſter genannt wird oder auch er ſelbſt, nach 2 Sam. 8, 18. Ebenſo wurde er ſchon unter David, was auch aus 1 Kön. 1. hervorgeht und durch 1 Chr. 27, 34. nach der richtigen Lesart (vergl. Movers Unterſ. über Chronik, S. 261) beſtätigt wird, nach Ahitophels Tod zugleich in den geheimen Rath des Königs gezogen, ein Umſtand, durch welchen ſich die Entſtehung der unrichtigen Lesart 2 Sam. 23, 23., welche wieder auf 1 Sam. 22, 14. einwirken mochte, erklärt. So ſtieg alſo dieſer Mann von Poſten zu Poſten bis zur höchſten Stufe im Reich empor.

Andere Männer dieſes Namens ſind:

1) Ein Hauptmann der Gibborim, Heldenſchaar Davids, von Pir' athon im Stamme Ephraim (Richt. 12, 15.) 2 Sam. 23, 30.

2) Prieſter, bei der Tempelmuſik Davids angeſtellt, 1 Chron. 15, 18. 20. 24. 16, 5.

3) Ein Levite, Aufſeher über Zehnten und Opfergaben, 2 Chron 31, 13.

4) Ein Volksfürſt zur Zeit des Propheten Ezechiel. Ezech. 11, 1. 13.

5) Zwei ſonſt unbekannte Männer zur Zeit Eſra's (Eſra 10, 25. 43.). Vaihinger.

Benedikt I., mit dem Beinamen Bonosus, Nachfolger Johanns III. im Mai 573. Unter ihm ward Italien durch die Einfälle der Longobarden, die schon unter seinem Vorgänger 568 begonnen hatten, beunruhigt. Zu dieser Plage kam noch eine große Hungersnoth, welcher der griechische Kaiser Justin (dessen Provinz damals die Romagna und dessen Unterthan und Vasall der römische Bischof war) durch Getreidesendungen aus Aegypten abzuhelfen suchte. Benedikt starb 578. Paul. Diac. de gestis Longob. II, 10. Anastas. Bibl. de Vitis rom. Pontificum 63 (bei Muratori Scriptores rer. ital. I, 1, 429. III, 1, 133.).

Benedikt II., Nachfolger Leo's II. Juni 684 bis Mai 685, war in der kurzen Zeit seiner Amtsführung besonders bemüht, in Spanien die Anerkennung der Beschlüsse der sogenannten sechsten ökumenischen Synode durchzusetzen. Dieser Eifer für jene constantinopolitanischen Beschlüsse war wohl mit ein Grund des freundschaftlichen Verhältnisses, in welchem Benedikt gleich seinen drei Vorgängern mit seinem Lehensherrn, dem Kaiser Konstantin mit dem Bart (Pogonatus), stand. Wie dieser schon dem Agatho (s. d.) zu Gefallen die Bestätigungsgebühren, die von jedem neuerwählten Pabst an den Kaiser zu entrichten waren, herabgesetzt hatte, so verlieh er unter Benedikt die weitere Vergünstigung, ut persona, qui electus fuerit ad sedem apostol., e vestigio absque tarditate Pontifex ordinetur. Das Bestätigungsrecht selbst übrigens, welches sich der Kaiser bei jener früheren Verwilligung ausdrücklich vorbehalten hatte, gab er auch hiemit nicht auf: es sollten nur die Mißstände beseitigt werden, welche eine gar zu lange Verzögerung der Ordination mit sich führten. (Benedikt selbst hatte beinahe ein Jahr auf seine Bestätigung warten müssen: so träge war im byzantinischen Reiche die Verwaltung in Folge der Vielschreiberei, die schon damals ein Merkmal eines sinkenden Staates war). Jene von Konstantin gegebene Erlaubniß vorläufiger Ordination wurde übrigens von seinen Nachfolgern nicht beachtet. Einen weitern Beweis von Achtung gab Constantin dem römischen Bischof Benedikt dadurch, daß er ihn durch Ueberfendung der Haarlocken seiner Söhne zu deren Adoptivvater machte. Die römische Kirche verehrt ihn als Heiligen am 7. Mai. Anastas. Vitt. 82., bei Murat. Scr. rer. ital. III., 1, 146. Walch, Historie der römischen Päbste, Acta Sanctorum etc.

Benedikt III., römischer Bischof 856—858 unter dem Kaiser Lothar, hatte Anfangs mit einem Gegenpabste Namens Anastasius zu kämpfen, über den er aber bald die Oberhand gewann. Sein Privatkarakter wird gerühmt; wichtige Begebenheiten sind aus seiner Regierungszeit nicht zu erwähnen. Anastasius de Vitt. R. Pont. bei Murat. rer. it. Scr. III, 1, 247 sqq. ist über ihn sehr ausführlich, berichtet aber fast nur über reiche Geschenke, die er an die Kirchen Roms und an ausländische Fürsten machte und von Letzteren empfing. Zwischen ihn und seinen Vorgänger Leo IV. setzt die Sage die Päbstin Johanna (s. den Art.).

Benedikt IV. 900—903, lebte in den unruhigen Zeiten politischer Verwirrung, als nach dem Fall des Karolingerreichs (Karl der Dicke abgesetzt 887) Italien unter den Parteikämpfen seiner Großen blutete. Berengar von Friaul kämpfte damals um die Krone Italiens gegen Ludwig, König der Provence (des arelatischen Königreichs oder cisjuranischen Burgunds), der ihm nach dem Tode Lamberts (898) von der spoletanischen Partei entgegengestellt worden war. Da Berengar gerade durch eine Niederlage gegen die Ungarn einen großen Theil seines Ansehens in Italien verloren hatte, so begünstigte Benedikt den König Ludwig, ja er krönte ihn im Februar 901 zum Kaiser. Der Pabst verlor aber durch Berengar 903 sein Leben, der von ihm gekrönte Kaiser 2 Jahre nachher seine Krone und seine Freiheit. Schlosser-Kriegk VI. S. 36. Muratori, Geschichte von Italien, V. Bd. S. 288 ff.

Benedikt V. Als Johann XII. gegen Otto I., den er selbst zur Befreiung von dem unerträglichen Joche Berengars II. 960 nach Italien gerufen hatte, treulos erweise sich mit Berengar verband, 963, ward er von Otto abgesetzt und an seine Stelle Leo VIII. zum Pabst ernannt. Da aus diesem Anlaß Otto in Rom anwesend war, hatte ihm

der Pabſt urkundlich gelobt (Constitutio Leonis) und die Bürger Roms hatten feierlich geſchworen, nie mehr ohne Zuſtimmung und Genehmigung des Kaiſers einen Pabſt wählen oder weihen zu wollen. Gleichwohl ſchritten die Römer nach dem Tode Johanns XII. (964), da Leo VIII. aus Rom vertrieben, anſtatt den letzteren als kaiſerlichen Pabſt anzuerkennen, ſogleich zur Wahl eines neuen, eben Benedikts. Sie baten zwar den Kaiſer um ſeine Zuſtimmung zu der Wahl, er aber erklärte, lieber wolle er ſeine Krone verlieren, als zugeben, daß Leo ſein Pabſtthum verliere. Er erſchien vor Rom, ſchloß es ein und zwang es, ohne ſich durch Benedikt ſchrecken zu laſſen, der von der Mauer herab in vollem Ornat den Kaiſer und ſein Heer mit dem Banne bedrohte, zur Uebergabe. Benedikt, der während der Belagerung die Römer zum Widerſtand zu entflammen geſucht hatte, ward abgeſetzt und nach Hamburg gebracht, wo er, 13 Monate nach ſeiner Wahl, 965 ſtarb. Sein Tod löste auch die eben damals nach Leo's Tode gepflogenen Unterhandlungen wegen ſeiner Rückkehr nach Rom. Am beſten ſind dieſe Vorgänge erzählt von Luitprand bei Muratori Scr. r. it. II, 1, 475 sq. Vergl. noch Muratori, Geſch. von Italien V, unter den betreffenden Jahren. Ranke, Jahrbücher des deutſchen Reichs unter den ſächſiſchen Kaiſern I, 3. S. 93 ff. Behſe, Kaiſer Otto d. Gr. und ſein Zeitalter. 1835. S. 324 ff. Auch

Benedikt VI. wurde noch unter der ſtarken Regierung und unter dem Einfluſſe Otto's d. Gr. 972 erwählt. Der im nächſten Jahre erfolgende Tod des Kaiſers machte aber der toskaniſchen Partei, die vor Otto ſeit 904 in Rom allmächtig geweſen und von ihm nur mit Mühe niedergehalten worden war, wieder Muth: Crescentius, ein Enkel der berüchtigten Theodora, erregte einen Aufſtand, in welchem auch Benedikt gefangen geſetzt und im Gefängniß erdroſſelt wurde, 974. Muratori, Geſch. von Italien V.

Benedikt VII., vor ſeiner Erhebung auf den päbſtlichen Stuhl Biſchof von Sutri, ward 975 unter Einfluß Otto's II. gewählt. Er war ein Enkel Alberich's von Tusculum, durch ſeine Abkunft ſchon einflußreich, ein großer Freund der Klöſter und regierte ruhig bis zu ſeinem Tode 983. Muratori, Geſch. v. Italien V. u. ſ. w.

Benedikt VIII., gleichfalls aus der Familie der Grafen von Tusculum, in welcher von ihm an das Pabſtthum einige Zeit erblich blieb, gelangte zur päbſtlichen Würde 1012. In demſelbigen Jahre durch einen Gegenpabſt Gregor aus Rom vertrieben, floh er zu dem deutſchen König Heinrich II. von Sachſen, der ihn 1014 in Rom wieder einſetzte und von Benedikt in demſelben Jahre zum Kaiſer gekrönt wurde. Glaber Radulph erzählt, wie bei dieſer Gelegenheit Benedikt den Reichsinſignien, die er dem Kaiſer einhändigte, eine ſehr ingeniöſe Form gegeben habe, die ſpäterhin beibehalten wurde (Reichsapfel mit dem Kreuz darüber). *Glaber Radulph*, Histor. sui temp. I, 5. bei *Ducheſne* IV. Nach dieſer Krönung ſoll auch Heinrich II. die Schenkungen ſeiner Vorfahren an den päbſtlichen Stuhl beſtätigt und einige neue Privilegien verliehen haben. Aber die Urkunde (bei *Mansi*, S. conc. coll. XIX, p. 331 sqq.) iſt unächt. Vergl. Muratori, Geſch. von Italien VI, 84 ff. Dieſer Pabſt ward auch durch die Zeit, in der er lebte, zu kriegeriſchen Unternehmungen genöthigt. Die Sarazenen machten damals von Sardinien aus häufige Einfälle in Italien und bedrohten ſchon die Grenzen des Kirchenſtaats. Benedikt befreite 1016 die Stadt Luni in Toskana von ihrem Joch und bewog Piſa und Genua zu einem Feldzug gegen ſie, in Folge deſſen ſie auch wirklich Sardinien räumen mußten. Etwas ſpäter fielen die Normannen von Sicilien aus in das den Griechen unterworfene Apulien ein. Der Pabſt wurde durch die Siege der Griechen beunruhigt: denn hätte ihre Macht in Italien zugenommen, ſo war das für die Päbſte ſo vortheilhafte Verhältniß zu Deutſchland gefährdet. Er begab ſich daher nach Deutſchland zu Heinrich II. mit der Bitte um ſeine Hilfe und der Kaiſer unternahm auch wirklich einen Feldzug nach Apulien. Die genannte zweite Reiſe Benedikt's zu Heinrich hatte jedoch auch noch einen weiteren Grund. Heinrich ſelbſt hatte ihn zur Einſegnung der Hauptkirche des von ihm geſtifteten Bisthums in Bamberg eingeladen, und empfing den heiligen Vater bei ſeiner Ankunft mit entwürdigenden Ceremonien und einer faſt ab-

Digitized by Google

göttiſchen Verehrung, die (wie Schloſſer mit Recht bemerkt, Schl.-Kriegk VI, 138.) den geiſtlichen Waffen des Pabſtthums eine viel größere Wirkung verleihen mußten als alle iſidoriſchen Dekretalen. Benedikt ſtarb in demſelben Jahre wie ſein kaiſerlicher Anbeter, 1024. Muratori, Geſch. v. Ital. VI. Gieſeler, K.-Geſch. II, 1, 156 f.

Benedikt IX., von dem Vorigen nur durch Johann XIX., deſſen Bruder, geſchieden, Geſchwiſterkind ſeiner beiden Vorgänger, Sohn Graf Alberich's von Toskana, der es ſich nicht wenig Geld koſten ließ, ihn auf den päbſtlichen Stuhl zu bringen. Er beſtieg ihn als Knabe von 10—12 Jahren, 1033, und ſchändete ihn, ſo lange er ihn inne hatte, durch Raub, Mord, Unzucht und alle Laſter. In den erſten 11 Jahren ſeiner Regierung von den Römern geduldet, von Kaiſer Konrad II. anerkannt, ward er endlich 1044 aus Rom verjagt und Sylveſter III. an ſeiner Statt gewählt. Mit Hilfe ſeiner Verwandten aber kehrte er bald nach Rom zurück, vertrieb Sylveſter und that ihn in den Bann. Doch konnte er ſich, da allgemeiner Haß und tiefe Verachtung auf ihm lag, nicht lange mehr halten. Gegen eine gewiſſe Summe baaren Gelds und Abtretung der Einkünfte, die der päbſtliche Stuhl aus England bezog, verkaufte er ſein Pabſtthum an einen Archipresbyter Johannes Gratianus, der ſich den Namen Gregor VI. beilegte. Sylveſter trat aber mit ſeinen Anſprüchen nicht zurück: die Kirche hatte zwei Häupter. Da trat Heinrich III. in's Mittel und ließ auf der Kirchenverſammlung von Sutri Gregor und Sylveſter abſetzen und den Biſchof Suidger von Bamberg wählen. Er, als Pabſt Clemens II. genannt, krönte den Kaiſer, ſtarb aber ſogleich, 1047. Da bemächtigte ſich Benedikt abermals des päbſtlichen Stuhls, den er noch über ein halbes Jahr inne hatte. 1048 aber wich er dem neugewählten Pabſt Damaſus II. und ſtarb in der Zurückgezogenheit, aber wie es ſcheint ungebeſſert, 1056. Muratori, Geſch. von Italien VI. Glaber Radulph IV. *Th. Mittler*, de schismate in eccl. rom. sub pontif. Bened. IX. Turini 1835. Noch einmal in dieſem Jahrhundert wußte die toskaniſche Partei einen ihr angehörigen Pabſt durchzuſetzen und, wenn auch nur kurze Zeit, zu behaupten. Dies iſt

Benedikt X. Stephan IX. hatte die Römer kurz vor ſeinem Tode ſchwören laſſen, nicht eher zu einer Pabſtwahl zu ſchreiten, ehe der Archidiakon Hildebrand (nachmals Gregor VII.) von der Kaiſerin Agnes aus Deutſchland zurückgekehrt ſey. Ohnedem waren ſie dazu durch frühere und einen neuerdings dem Kaiſer Heinrich III. geleiſteten Eid verbunden. Gleichwohl wählte die genannte Partei unter dem Graf Gregor von Tusculum einen ganz talentloſen und ungebildeten Mann, Johannes, Mincio (Dummkopf) genannt, zum Pabſt. Er nannte ſich Benedikt X. Die Hildebrandiſch geſinnten Cardinäle, die ſich ſeiner Wahl widerſetzt, unter ihnen auch Petrus Damiani, Cardinalbiſchof von Oſtia, mußten ſich flüchten. Nach der durch Hildebrand eingeleiteten, von der Kaiſerin Agnes gebilligten Wahl von Nikolaus II. zog ſich übrigens Benedikt, ohne Gewalt abzuwarten, in den Privatſtand zurück, demüthigte ſich vor dem neuen Pabſt und ſtarb 1059. Leo Ostiensis bei *Muratori*, Script. r. it. IV, 151 sq. Muratori, Geſch. v. Italien VI.

Benedikt XI., Oktober 1303 bis Juli 1304, mit dem Geſchlechtsnamen Bocaſſini, Nachfolger von Bonifaz VIII. Das hauptſächlichſte Werk ſeiner kurzen Regierung war, das wieder gut zu machen, was ſein ungeſtümer und herrſchſüchtiger Vorgänger in dem Streit mit dem König Philipp IV. von Frankreich ſchlecht gemacht hatte. Obwohl im Orden der Dominikaner erzogen, war er von ſanfter, verſöhnlicher Gemüthsart. Dieſe trieb ihn von ſelbſt, zu thun was ohnedem die Klugheit gerathen haben würde. Dabei mochte noch das in Frankreich immer allgemeiner werdende Verlangen nach einem allgemeinen Concil ihn zu verſöhnlichen Schritten bewegen. Er hob alle Cenſuren, die Bonifaz VIII. (ſ. d.) gegen Philipp verhängt hatte, den Bann und alles Andere, was dem König anſtößig ſeyn konnte, auf. Die Bulle Unam sanctam ließ er übrigens in Kraft beſtehen und that Nogaret, Sciarra Colonna „et quosdam alios nominatim“ in den Bann. Warum? ſ. d. A. Bonifaz VIII. *Muratori*, Scr. r. it. III, 1, 672 sqq. Planck, Geſch. der chr. Geſ.

Verf. V, S. 155—168. Gieſeler II, 2, 201 f.; *du Puy*, Histoire du different etc. 207 sqq.

Benedikt XII., 20. Dez. 1334 bis 25. April 1342, der dritte der Päbſte, welche während der franzöſiſchen Oberherrlichkeit über das Pabſtthum in Avignon reſidirten. Gleich den übrigen in Avignon regierenden Päbſten, war auch er ein geborner Franzoſe, Jacob Fournier aus Languedoc, urſprünglich Ciſtereienſermönch, unter Johann XXII. ſeit 1327 Cardinal. Nach dieſem ſeinem Vorgänger erſcheint er als ein ſehr guter Pabſt; freigebig, wohlmeinend, dem Nepotismus abhold, theologiſch gelehrt. Seine Abhängigkeit von dem Könige von Frankreich hinderte ihn an manchem Guten, das er gerne ausgeführt hätte. Dies war namentlich der Fall in ſeinem Verhältniß zu Deutſchland. Auf dem Kaiſer Ludwig dem Bayern lag von Johann XXII. her noch immer der Bannſtrahl der Kirche. Der Kaiſer hatte keinen ſehnlicheren Wunſch, als ſich mit ihr auszuſöhnen. Schon unter Johann XXII. hatte er ſeit 1330 mehrere vergebliche Schritte in dieſer Abſicht gethan, bei Benedikt XII. erneuerte er ſeine Verſuche, und erbot ſich zu einer für ihn wahrhaft demüthigenden Genugthuung: er wollte Reue über die Abſetzung Johanns XXII. ausſprechen, wollte erklären, daß in keinem Falle der Kaiſer das Recht habe, einen Pabſt abzuſetzen und wollte noch dazu in eigener Perſon den Pabſt in Avignon um Verzeihung bitten. Vergeblich. Da nahmen ſich 1338 die Reichsſtände des Kaiſers kräftig an und auch die ſämmtlichen deutſchen Biſchöfe verwandten ſich für ihn durch eine Geſandtſchaft an Benedikt. Ein Abfall Deutſchlands von dem Pabſte ſtand bevor: Ludwigs Sache war Sache der Nation geworden. So gerne nun Benedikt dem dringenden Verlangen der geiſtlichen und weltlichen Reichsſtände willfahrt haben würde, ſo durfte er doch — wie er den Geſandten unter Thränen geſtand — den Kaiſer nicht von dem Banne losſprechen, weil Philipp VI., in deſſen Gewalt er war, es ihm unter den härteſten Drohungen verboten hatte. Er würde, hatte er geſagt, ihn ſchlimmer behandeln, als ſein Vorfahr Boniſaz den VIII. behandelt hätte. Da brach denn doch den Deutſchen die Geduld. Der Reichstag in Frankfurt 1338 erklärte, der Kaiſer habe Alles gethan, was man irgend habe von ihm erwarten können: der Pabſt aber verweigere ihm muthwilligerweiſe Recht und Gnade; das Interdikt mit allen ſeinen Folgen ſey deßhalb aufgehoben, die Geiſtlichen, die es noch als gültig anſehen, ſeyen als Aufrührer und Reichsfeinde zu behandeln. Den Kurfürſten wurde noch beſonders der päbſtliche Satz zur Beurtheilung vorgelegt, daß der Pabſt zu entſcheiden habe, wer den Titel eines römiſchen Königs oder Kaiſers führen dürfe. Sie begaben ſich zu der uralten, im Gebiete des Kurfürſten von Köln gelegenen Wahlſtatt deutſcher Könige, dem ſogenannten Königsſtuhl, bei dem Städtchen Rhenſe (Reins) bei Boppard, wo ſie ſich gegen einander verpflichteten, zur Wahrung der Ehre des Reichs und ihrer kurfürſtlichen Rechte feſt zuſammenzuhalten und die denkwürdige Entſcheidung trafen, die hernach von den geſammten Ständen als Reichsſchluß und deutſches Grundgeſetz angenommen wurde, »daß die kaiſerliche Macht und Würde von Gott unmittelbar herrühre, daß jeder durch die Kurfürſten gewählte Kaiſer oder König eben kraft dieſer Wahl in alle kaiſerlichen oder königlichen Rechte eintrete und der Beſtätigung keiner andern Macht bedürfe, weil er im Zeitlichen Niemand über ſich habe«. Außerdem redeten noch für den Kaiſer und die Idee des unabhängigen Kaiſerthums Marſilius von Padua, Johann von Jandun und Wilhelm von Ocam. Aber ſo voll auch die Deutſchen den Mund genommen hatten, ſo ließen ſie doch in der That um ihrer Uneinigkeit willen den Kaiſer im Stich: es erſcheint bald wieder eine Geſandtſchaft von ihm am päbſtlichen Hofe, welche um Aufhebung des Bannes demüthig aber vergeblich bittet. Der liſtige Franzoſenkönig aber, der bisher die Ausſöhnung des Kaiſers mit der Kirche hintertrieben hatte, iſt 1341 auf einmal der beſte Freund des Kaiſers geworden, der ſeine Bitten an den Pabſt mit denen des Kaiſers verbindet. Ein Bündniß, das Ludwig mit dem Könige von England gegen Frankreich geſchloſſen, hatte hiedurch Philipp VI. glücklich gelöst: das war der ganze Zweck dieſer Schwenkung geweſen. Das Interdikt über Ludwig wurde übrigens von Benedikt nicht gelöst, und wie jäm-

merlich ſich auch die Kurfürſten gegenüber den päbſtlichen Anmaßungen verhielten, darüber ſ. Clemens VI. Von Benedikt iſt nur noch ſein Eifer für beſſere Zucht und Ordnung unter den Mönchsorden und ſeine Schrift de statu animarum ante generale judicium zu erwähnen. Dieſe von ſeinem Vorgänger angeregte Frage entſchied er zu Gunſten des auch ſchon vor dem Gericht ausgeprägten Gegenſatzes von Selig und Unſelig. — Acht Lebensbeſchreibungen Benedikt's in *St. Baluzius*, Vita Pontiff. avenionensium. Paris 1693. I, p. 197 sqq. *Muratori*, Scr. r. ital. I, 2, 527 sqq. Olenſchlager, Staatsgeſchichte des röm. Kaiſerthums in der erſten Hälfte des 14. Jahrhund. Frankf. 1755. C. Mannert, Ludwig IV. Landsh. 1812. Schlett, Ludwig d. Baier. Sulzbach 1822. War Benedikt Pabſt während des ſogenannten babyloniſchen Exils, ſo war einer der Hauptpäbſte während des großen Schisma:

Benedikt XIII.ᵃ, von 1394 an, früher Petrus de Luna, ein geborner Spanier. Schon unter ſeinem Vorgänger Clemens VII. war er als Geſandter nach Paris gegangen, um gegen das Gutachten der Pariſer Univerſität, daß beide Päbſte, Clemens VII. in Avignon und Bonifacius IX. in Rom abdanken ſollten, bei Karl VI. zu agitiren. Nach Clemens VII. Tod, Sept. 1394, ermahnte der König die Cardinäle in Avignon, vor der Hand keine Wahl vorzunehmen. Sie gehorchten nicht; alle aber verpflichteten ſich vor der Wahl eidlich, daß der Neugewählte an der Beilegung des Schisma arbeiten, und wenn der römiſche Pabſt das Gleiche thäte und das Cardinalscollegium es verlangt, ſeine Würde niederlegen ſollte. Auch Peter von Luna hatte dies gelobt. Als er aber als Pabſt aus der Wahl hervorging, ſo war er es gerade, der der Beilegung des Schisma am hartnäckigſten entgegenwirkte. Die Univerſität nämlich, an ihrer Spitze Gerſon, Nikolaus von Clemangis und Peter von Ailly (ſ. die A.), hatte zwar 1394, ſo lange Clemens noch lebte, drei mögliche Wege der Beilegung des Schisma bezeichnet, Abdankung beider Gegenpäbſte (cessio), ſchiedsrichterlichen Ausſpruch (compromissio) und Entſcheidung durch eine allgemeine Kirchenverſammlung (determinatio, decisio), dabei aber den erſten Weg als den allein zum Ziele führenden dem König empfohlen und ihn auch durch ihre entſchiedene Haltung dafür gewonnen. So ging denn, nachdem die Anſicht der Univerſität auch von einem 1395 in Paris abgehaltenen Nationalconcil angenommen worden war, ſogleich in demſelben Jahre eine feierliche Geſandtſchaft, darunter drei königliche Prinzen, an Benedikt ab, um ihn zum alsbaldigen Rücktritt aufzufordern. Die Geſandtſchaft erreichte ihren Zweck nicht. Daher ſuchte man von Seiten Frankreichs ſich mit den anderen Mächten, deren Mitwirkung zu dem Friedensgeſchäfte nöthig war, zu verſtändigen: Caſtilien, Navarra wurden für Abſetzung beider Päbſte gewonnen, während der König von Aragonien, Landsmann, Freund und Verwandter Benedikts, gleich dieſem auf ein Schiedsgericht antrug; Richard II. von England, von ſeiner Univerſität Oxford dazu ermuntert, verſprach, mit ſeinem Pabſte Bonifaz IX. wegen deſſen freiwilliger Abdankung zu verhandeln. Den Päbſten wurde ein Termin geſtellt, nach deſſen Verfluß, wenn ſie nicht freiwillig abträten, ihnen der Gehorſam aufgekündigt würde. Der Termin verſtrich, ohne daß die Päbſte Miene machten abzudanken: ſo kündigten ihnen 1398 die vereinigten Mächte den Gehorſam auf. Zugleich hielt Karl VI. für nöthig, eine Zwangsmaßregel gegen Benedikt anzuwenden: er belagerte ihn 1399 in Avignon mehrere Jahre lang. Wenn dieſes kräftige Vorſchreiten von Seiten Frankreichs und Caſtiliens gegen Benedikt von Seiten der dem römiſchen Pabſte ergebenen Regierungen nachgeahmt worden wäre, ſo würde ohne Zweifel das Schisma bald beendigt worden ſeyn: aber Kaiſer Wenzel war nicht zu bewegen, etwas gegen Bonifaz IX. zu thun und hemmte eben dadurch auch Richard von England. Als hierauf Wenzel 1400 abgeſetzt wurde, und Ruprecht von der Pfalz den römiſchen Pabſt förmlich anerkannte, da beſſerten ſich eben dadurch auch die Ausſichten Benedikt's. Die Klugheit erforderte, daß auch die Staaten, die dem Gegenpabſt huldigten, ihn wieder aufſtellten. Benedikt, der während der Belagerung Alles, was man von ihm verlangte, eidlich zugeſagt, als er aber mit Hülfe ſeines Gönners, des Herzogs von Orleans, 1403 entkommen war, ſeinen Eid als erzwungen für nichtig er-

klärt hatte, ward jetzt wieder 1403 von Frankreich, Caſtilien, Portugal, Sicilien als rechtmäßiger Pabſt anerkannt und in ſeine ihm ſeit 1398 entzogenen Einkünfte wieder eingeſetzt. Doch mußte er zuvor erklären, wenn ſein Gegner in Rom das Gleiche thäte, die Pabſtwürde niederlegen zu wollen. Im Jahr 1404 wurden von Benedikt zum Schein Unterhandlungen mit Bonifaz eingeleitet. Dieſer ſtarb aber, 1. Oktober deſſelben Jahrs, und wurde ſogleich durch Innocenz VII. erſetzt, der bei ſeiner Wahl ein ähnliches Verſprechen wie Benedikt abgab. Benedikt reiste nach Italien, um mit Innocenz zu unterhandeln: es war aber wohl keinem der Päbſte Ernſt, es kam Nichts heraus. Als Innocenz 1406 ſtarb, und Benedikt immer noch nicht zurücktrat, wurde ihm natürlich wieder und zwar in der Perſon Gregor's XII., 30. November 1406, ein Gegenpabſt entgegengeſtellt. Durch die beſtändigen Winkelzüge Benedikt's war jetzt die Geduld der Franzoſen erſchöpft. Nachdem abermals eine vergebliche Zuſammenkunft der Päbſte in Savona 1407 veranſtaltet worden war, ſtellte der franzöſiſche König auf Anrathen der Univerſität Paris den 28. Mai als letzten Termin, bis zu welchem er ſich mit ſeinem Gegner geeinigt haben müſſe, bei Gefahr der Aufkündigung des Gehorſams. Was geſchah? An eben jenem Termin erſchien ein Breve Benedikt's, in welchem (übrigens ohne Nennung von Namen) über Alle der Bann ausgeſprochen war, die ihm den Gehorſam aufkündigen würden. Da riß der letzte Geduldfaden. Die Pariſer Univerſität erklärte Benedikt für einen Schismatiker und Ketzer, das Parlament ſtimmte bei, die Bannbulle ward ſchimpflich zerriſſen, Jedermann verboten, dem Pabſt Gehorſam zu leiſten. Benedikt floh nach Aragonien, die Mächte und die Cardinäle trafen in Livorno 1408 Anſtalten zu dem Concil von Piſa (ſ. den Art.), das ſich am 25. März 1409 verſammelte und am 15. Juni beide Päbſte feierlich abſetzte. Aber der neugewählte Alexander V. war nur der dritte neben den beiden andern, die ihre Anſprüche nicht aufgaben. Erſt das Concil zu Konſtanz (ſ. den Art.) machte dieſem Zuſtande ein Ende: aber Benedikt, obwohl in der 37. Sitzung dieſer Kirchenverſammlung, 26. Juli 1417, abgeſetzt, und von Spanien und Schottland, die ihm bis dahin treu geblieben waren, aufgegeben, gebehrdete ſich immer noch als Pabſt bis zu ſeinem Tode, 1424. Er war zuletzt nur noch in Peniscola anerkannt, einem Dörfchen in Valencia, wo die Luna's ein feſtes Schloß beſaßen, und von dieſer ſeiner Felſenburg herab that er die ganze Welt in den Bann. — *Muratori*, Scr. III. *Bulaeus*, Histor. Univ. Parisiensis. Tom IV. Planck, Geſchichte der chriſtl. k. Geſellſch. Verf. V, 339 ff. Schloſſer-Kriegk VIII. v. Weſſenberg, die großen Kirchen-Verſammlungen des 15. und 16. Jahrhunderts. *Du Puy*, Histoire du schisme 1378—1428.

Benedikt XIII. mußte natürlich als Pabſt auch ſein Cardinalscollegium in Peniscola haben. Es beſtand zuletzt noch aus vier ſeiner Kreaturen. Nach Benedikt's Tod ward dieſes Collegium uneins. Drei wählten Clemens VIII., der vom König von Aragonien anerkannt ward. Der Vierte ernannte ihm einen Gegenpabſt in der Perſon Benedikt's XIV. Mit dieſem einſtimmig gewählten Pabſt verſchwindet das Pabſtthum von Peniscola aus der Geſchichte. *Raynaldi* annales ad a. 1423. 1427. *Aguirre*, Concil. Hisp. I, p. 648 sqq.

Benedikt XIII.[b] Vinzenz Maria Orſini aus Neapel, geb. 2. Febr. 1649, Dominikanermönch 1667, ſeit 1686 Erzbiſchof von Benevent, 29. Mai 1724 nach dem Tode Innocenz XIII. (8. Mai 1724) zum Pabſt erwählt. Er wollte die ihm zugedachte Würde durchaus nicht annehmen und bat das Cardinalscollegium fußfällig, einen Andern zu wählen. Da kam man auf den Gedanken, ihn durch den Dominikanergeneral Pater Pipin zur Annahme zu nöthigen, der denn wirklich ihm dieſelbe bei der Pflicht des Gehorſams gebot. Anfänglich nannte er ſich Benedikt XIV., da ihm aber beifiel, daß Peter von Luna kein rechtmäßiger Pabſt geweſen ſey, ſchrieb er ſich Benedikt XIII., wie jener. Dieſe zwei gleichnamigen Päbſte waren in ihrem Weſen ſehr ungleich: der eine gebehrdete ſich als Pabſt, da er längſt aufgehört hatte es zu ſeyn, und Privatperſon geworden war, der andere gebehrdete ſich als gemeiner Mönch, da er längſt aufgehört

hatte es zu ſeyn und wirklich Pabſt geworden war. Dominikanermönch mit Leib und Seele, ehrte er noch als Pabſt ſeinen Ordensgeneral wie zuvor durch Handkuß mit Kniebeugung und ſuchte die Einfachheit und Armuth ſeiner klöſterlichen Zelle auch in den Vatikan überzutragen, wohin ſie ſo wenig paßte. Gewöhnliche hölzerne Tiſche und einfache Strohſtühle waren der einzige Schmuck ſeines Zimmers. Die Malereien Raphael's im Vatikan wollte er, ein eifriger Verehrer der Jungfrau Maria, mit dem Leben der letztern übermalen laſſen: mit großer Mühe wurde das Unheil abgewendet. Selbſt ein Feind des Luxus, wollte er denſelben auch an dem päbſtlichen Hofe verbannen, aber die Cardinäle, theilweiſe aus fürſtlichem Geblüt, wollten ihren Staat nicht aufgeben. Es erſchien eine weitläufige Kleiderordnung, die viel Widerſpruch fand. Vielen Kummer machten ihm beſonders die Perücken der Cardinäle und der Geiſtlichen: er verbot, ſolche zu tragen, aber die Cardinäle ließen ihm ſagen: Wir laſſen dem Pabſt ſeinen Schnupftaback, ſo laſſe er uns auch unſere Perücken. Während er durch derlei Dinge bald in den Geruch der Heiligkeit kam und ſogar Wunderwerke, die er verrichtet, erzählt wurden, ward er bei Andern zum Geſpött. Ein Beweis von Klugheit war es nicht, daß er 1729 Gregor VII. wegen ſeines Benehmens gegen Heinrich IV. kanoniſiren wollte; auch ließen es die Höfe von Oeſterreich und Frankreich nicht geſchehen. Er hatte überhaupt einen großen Eifer, Heilige zu machen, wobei er beſonders den Mönchs- und Nonnenſtand reichlich bedachte. Der berühmteſte unter den von ihm geſchaffenen Heiligen iſt Johann Nepomuk, 1729 kanoniſirt. — Uebrigens kann ihm ein ernſtlicher Wille, die ſittlichen Zuſtände Rom's und der katholiſchen Geiſtlichkeit zu beſſern, nicht abgeſprochen werden. Hauptſächlich in dieſer Abſicht hielt er 1725 ein Lateranconcil, das viele gute Verordnungen über das Predigen der Biſchöfe, den Unterricht des Volks in der Religion u. ſ. w. aufſtellte, die aber zum großen Theil nicht einmal im Kirchenſtaat befolgt wurden. Denn wie groß das Sittenverderbniß im Kirchenſtaat zur Zeit dieſes Pabſtes war, begreifen wir erſt, wenn wir leſen, daß in den 4 Jahren 1724—28 allein in der Stadt Rom 825 Meuchelmorde vorkamen. Auch öffentliche Dirnen gab es in Rom eine Unzahl; ſie aus der Stadt hinauszuſchaffen konnte dem Pabſt um ſo weniger gelingen, als er 1725 ein Jubiläum hielt, zu dem große Menſchenmaſſen nach Rom ſtrömten. Auch gegen Außen war ſeine Regierung keine glänzende. In Frankreich waren gerade damals die Wirren wegen der Conſtitution Unigenitus am ſtärkſten: Benedikt, der als Dominikaner im Grunde ihr Gegner hätte ſeyn ſollen, hielt ſie doch aufrecht und bewog ſogar den Cardinal von Noailles zu ihrer Annahme — der einzige Fall während ſeiner Regierung, wo denn doch der Pabſt in ihm ſtärker war als der Dominikanermönch, und zwar ein um ſo befremdlicherer Fall, als er ſonſt ſeinen Widerſpruch gegen die Jeſuiten und ihre Lehre von der Gnade nicht verhehlte. Mit Portugal bekam er Verdrießlichkeiten, weil er den Nuntius am portugieſiſchen Hofe, Bichi, durchaus nicht zum Cardinal machen wollte, obwohl der König ihn dringend empfahl und anderen Königen ſchon lange das Vorrecht eingeräumt worden war, je einen ſogenannten Kroncardinal vorzuſchlagen. Es kam mehrmals zur förmlichen Feindſchaft; 1728 mußten alle Portugieſen Rom verlaſſen und allen päbſtlichen Unterthanen ward der Aufenthalt in Portugal unterſagt. Erſt unter dem nachfolgenden Pabſt ward die Streitigkeit geſchlichtet. In dem Streit mit dem König von Sardinien wegen der von dieſem verweigerten Einſetzung des Inquiſitionsgerichts und des von ihm angeſprochenen Patronatsrechts über die Kirchenſtellen mußte Benedikt 1726 nachgeben. Ein zwar unbedeutender, doch aber ſeiner Natur nach merkwürdiger Streit fiel in Luzern vor. Ein Prieſter hatte einen Landvogt, der gegen den Willen des Erſteren den Bauern das Tanzen erlaubt hatte, geſchmäht und den tanzluſtigen Bauern die Abſolution verweigert, ward aber deßwegen aus dem Kanton gejagt. Der päbſtliche Legat Paſſionei nahm ſich deſſelben an und wußte den Pabſt ſo ſehr gegen die Luzerner einzunehmen, daß er ihnen mit dem Bann drohte. Das ſchreckte aber die Kantonsobrigkeit nicht, vielmehr erließ ſie eine Verordnung, welche die allgemeine Leſung der Bibel erlaubte und den Beſuch jeder nicht in deutſcher Sprache

gehaltenen Meſſe verbot. Da ward dem Pabſte bange und er ließ die Sache ruhen. — Großen Antheil auch an der äußeren Politik Benedikt's hatte ſein Günſtling Coscia, ein geldgieriger, ſcheinheiliger Menſch, der ſich aber dem Pabſte unentbehrlich zu machen wußte. Seit 1726 war er nebſt Fini Cardinal Padrone oder erſter Staatsminiſter; alle Geſchäfte gingen durch ſeine Hand, namentlich war das Zoll- und Pachtweſen unter ſeiner Aufſicht und er hatte freie Dispoſition über die meiſten Einkünfte. Durch Simonie, Betrug, Erpreſſungen ſammelte er ſich ein Vermögen von vielen Millionen. Der allgemeine Haß, der auf ihm lag, brach ſogleich nach dem Tod des Pabſtes los. Als dieſer, 81 Jahre alt, 21. Februar 1730, am gleichen Tag wie der General ſeines Ordens, geſtorben war, zog er ſich in ſein Erzbisthum Benevent zurück, wurde aber von Clemens XII. zur Rechenſchaft gezogen, in der Engelsburg auf 10 Jahre gefangen geſetzt, von Benedikt XIV. aber wieder in ſeine vorigen Würden eingeſetzt, nur daß ihm der Aufenthalt in Rom verboten war. — Benedikt ſoll auch an der Vereinigung der römiſch-katholiſchen, lutheriſchen, reformirten und griechiſchen Confeſſion gearbeitet haben: ein Beweis weiter, daß er guten Willen, aber wenig Verſtand beſaß. Seine Werke: Opera di Benedetto XIII. erſchienen in Rom 1728 in drei Folianten. — Icona et mentis et cordis Bened. XIII. Francof. 1725. Leben und Thaten Benedikt's XIII. Frankf. 1731. *Alex. Borgia*, Bened. XIII. vita, Rom. 1752. 4. Schlegel, Kirch.-Geſch. d. 18. Jahrh. 1784. I, 511 ff. Bower's Hiſtorie der Päbſte, X. Spittler, Vorleſungen über die Geſch. des Pabſtthums im 18. Jahrhundert in ſeinen ſämmtl. Werken herausgeg. v. K. Wächter. IX, 379 ff., vgl. 311 ff. (Imhof) hiſtor. Bilderſaal. 9. Bd. 1735. passim.

Benedikt XIV., von dem vorigen Pabſte gleichen Namens durch Clemens XII. (1730—1740) getrennt, ſeinem Familiennamen nach Prosper Lorenz Lambertini, geb. 31. März 1675; nahm bei ſeiner Erwählung zum Pabſte, 17. Auguſt 1740, aus Dankbarkeit gegen Benedikt XIII. den Namen Benedikt XIV. an. Seine Familie ſtammte aus Bologna, wo er auch vor ſeiner Erhebung auf den päbſtlichen Stuhl Erzbiſchof geweſen war. Er erhebt ſich über alle Päbſte ſeit Anfang des 17. Jahrhunderts durch ſeine wiſſenſchaftliche, d. h. klaſſiſche und patriſtiſche Bildung, ſeinen wohlmeinenden, liberalen Sinn und ſeine Kenntniß der Zeit, in der er lebte. Ein munterer Geſellſchafter, witzig und zu Scherzen geneigt, war er für einen Pabſt faſt zu liebenswürdig und weltmänniſch, zu friedliebend und nachgiebig. — Aber ein ſolcher Pabſt that in jener Zeit dem Pabſtthum beſſere Dienſte, als ein rigoriſtiſcher und auf die Rechte des römiſchen Stuhls eiferſüchtig erpichter Pabſt ihm hätte leiſten können. Schon als Regent des Kirchenſtaats war er ein verdienſtvoller Mann. Er ſuchte den Ackerbau in demſelben emporzubringen, trocknete Moräſte aus, verbeſſerte mehrere Seehäfen, zog Koloniſten aus fremden Ländern unter vortheilhaften Bedingungen in ſeine Staaten, erließ ſtrenge Verordnungen wider den Wucher, wider das Hazardſpiel und das Fluchen, das durch die fremden Kriegsvölker, welche während des öſterreichiſchen Erbfolgekriegs Italien durchzogen, in hohem Grade eingeriſſen war. Als Pabſt ſuchte er dem geſunkenen Anſehen der Geiſtlichkeit hauptſächlich dadurch wieder aufzuhelfen, daß er auf gelehrte Bildung und gute Sitten derſelben drang. Er ernannte deßhalb einen Ausſchuß von fünf Cardinälen, welche das Benehmen der Biſchöfe überwachen und an welche die Biſchöfe alle zwei Jahre über die ihnen untergebenen Geiſtlichen berichten mußten. Da die römiſch-katholiſche Kirche ihre Lehre und Sitten nicht auf Grund der heil. Schrift erneuern will, ſo iſt die einzige Form, unter welcher in ihr eine Reformation möglich iſt, die Schärfung der Kirchenzucht. Sofern das Beſtreben Benedikt's auch darauf hinging, mag man ihn zu den reformatoriſchen Päbſten rechnen, wiewohl dieſer Begriff ſeit dem 16. Jahrhundert ein ſich ſelbſt widerſprechender geworden iſt. Das Hauptbeſtreben Benedikt's als Pabſt ging jedoch dahin, mit den dem päbſtlichen Regiment noch ergebenen Regierungen in gutem Vernehmen zu bleiben, und daſſelbe, wo es geſtört war, wieder herzuſtellen. »Er ſuchte die Würde der Curie durch verſtändiges Nachgeben gegen die katholiſchen Fürſten zu erhalten, damit ſie nicht abgeneigt würden zu bitten.« (Haſe.) Die unter

Clemens XII. (ſ. d. A.) entſtandenen Irrungen mit Neapel legte er bei, 1741; dem König von Sicilien wurde das Ernennungsrecht zu 26 Bisthümern eingeräumt; der König von Sardinien erhielt 1741 das Ernennungsrecht zu allen Beneſizien und 1748 die Erlaubniß, von den Geiſtlichen ſeiner Staaten 300,000 Reichsthaler einzufordern. Groß waren ſeine Einräumungen an Spanien. Zum Kriege gegen England erhielt der König die Erlaubniß, von der geſammten ſpaniſchen Geiſtlichkeit mehrere Jahre den Zehnten zu erheben, 1741, ja 1753 verkaufte der Pabſt für eine verhältnißmäßig geringfügige Summe an die Krone Spaniens das wichtige Recht, alle Beneſizien, mit Ausnahme weniger von ihm für ſich vorbehaltener, zu beſetzen: ein Akt, deſſen Ratifikation das Cardinalscollegium verweigerte, doch ohne ihn dadurch zu entkräften. Im Jahr darauf wurde der Krone Spanien zu Bekämpfung der afrikaniſchen Seeräuber der Bezug ſämmtlicher Einkünfte der geiſtlichen Beneſizien in Spanien und Amerika auf vier Monate verwilligt. Auch dem König von Portugal wurde das Ernennungsrecht zu allen Bisthümern und Abteien ſeines Königreichs eingeräumt. In Frankreich lebte der Streit wegen der Conſtitution Unigenitus wieder auf: der jeſuitiſche Erzbiſchof von Paris ging ſoweit, daß er ſogar verbot, die Sterbenden zu abſolviren, die nicht die Annahme jener Bulle ſchriftlich nachweiſen konnten. Es erhob ſich ein heftiger Streit zwiſchen dem Parlament und der Geiſtlichkeit, von welcher 1755 feierlich die Entſcheidung des Pabſtes aufgerufen wurde, der aber durch ein nichts entſcheidendes Breve wenigſtens ſoviel bewirkte, daß die Bewegung gegen die übereifrige Geiſtlichkeit ſich nicht auch gegen das Pabſtthum wandte. Den Streit zwiſchen Venedig und Oeſterreich wegen des Patriarchats von Aquileja ſuchte er durch Theilung deſſelben in zwei Bisthümer zu ſchlichten, der Biſchof von Utinum erhielt den venetianiſchen Antheil, der Biſchof v. Görz den öſterreichiſchen, und als die Republik Venedig 1754 damit unzufrieden war und ihren Staatsangehörigen den unmittelbaren Verkehr mit Rom verbot, ſo beſchwichtigte er ſie durch ein gütliches Schreiben. Mit aus Gefälligkeit gegen die katholiſchen Mächte verminderte er 1748 die übergroße Anzahl der Feiertage für Toskana und Sicilien, 1753 für die öſterreichiſchen Erblande, ſpäter auch für den Kirchenſtaat ſelbſt. Gegen Oeſterreich bewies er ſich auch ſonſt ſehr gefällig. — Um das Pabſtthum aufrecht zu erhalten und neu zu befeſtigen, gab Benedikt, wie aus dem Bisherigen hervorgeht, viel von ſeiner Gewaltfülle und ſeinen Einkünften ab: daneben brauchte er, um die Fürſten zu gewinnen, noch kleine Mittelchen, indem er z. B. dem König von Portugal 1748 den Titel rex fidelissimus verlieh, anderen aus Anlaß von Geburten geweihte Windeln ſchickte, andere mit goldenen Roſen — einer im Mittelalter erfundenen Auszeichnung — erfreute. Umgekehrt ſah er dann freilich auch ſehr darauf, daß katholiſche Prinzen ihm mittelſt Fußkuſſes huldigten, den ihm jedoch der katholiſche Herzog Karl Alexander von Würtemberg verweigerte. — Großen Verdruß machte Benedikt Friedrich dem Großen von Preußen. Zwar die Katholiken wurden unter Friedrich nicht bedrückt, er gewährte vollkommene Religionsfreiheit, und unter ihm wurde auch in Berlin ſelbſt der Bau der Hedwigskirche 1747 begonnen, zu dem Benedikt große Summen beitrug: Friedrich aber, als er Schleſien genommen hatte, verbot dem Biſchof von Breslau, Cardinal von Zinzendorf, alle gefährliche Korreſpondenz nach Rom und nach Wien. Der Biſchof war ungehorſam und mußte als Gefangener nach Berlin wandern, 1742 aber, als der König ſeine neugewonnene Provinz zu ordnen anfing, ſetzte er ihn mit ausgedehnten Vollmachten als ſeinen Generalvikar wieder ein. Die Angelegenheiten, welche bisher aus Schleſien nach Rom gezogen worden waren, ſollte er künftighin allein entſcheiden dürfen: er war mit einem Worte ſchleſiſcher Pabſt geworden. Dieſes gefährliche Beiſpiel erweckte dem Pabſte Bedenken: er citirte Zinzendorf, dieſer aber, der ſich in ſeiner neuen Stellung nicht übel befand, entſchuldigte ſich mit Alter und Podagra. So mußte der Pabſt gute Miene zum böſen Spiele machen und ernannte, damit doch die Form der Abhängigkeit von ihm gewahrt bliebe, Zinzendorf ſeinerſeits zum Generalvikar von Schleſien. — Gegen die Evangeliſchen war er ſo milde geſinnt, als überhaupt ein Pabſt ſeyn kann: doch konnte er ſeinen Schmerz nicht

unterdrücken, als Maria Thereſia ſich genöthigt ſah, um die Evangeliſchen in Ungarn zu gewinnen, ihnen einige der ihnen längſt ſchändlicherweiſe entriſſenen Rechte wieder zurückzugeben; ebenſo widerſetzte er ſich den Religionsreverſalien, die der Landgraf von Heſſen-Kaſſel bei ſeinem Abfall vom evangeliſchen Glauben dem Corpus Evangelicorum ausſtellen mußte, und wie wenig er ein Freund der Bibel war, zeigt ſich aus dem ängſtlichen Bemühen, die Bibelüberſetzung in's Perſiſche, die der Schah Nadir von Perſien veranſtaltete, zu hintertreiben. Daß er die Freimaurerei in allen päbſtlichen Landen auf's Strengſte verbot (ſchon 1742), mochte auch zum Theil der irrigen Meinung zuzuſchreiben ſeyn, der Proteſtantismus werde dadurch befördert. — Im Jahr 1750 hielt er das Jubiläum, mit weniger Pomp aber mit mehr Würde, als es bisher gefeiert worden war. — Wichtig iſt noch ſein Miſſionsgeſetz vom Jahr 1742, wodurch er für die chineſiſche, und das vom Jahr 1744, wodurch er für die oſtindiſche Miſſion der Jeſuiten die Accommodation derſelben an heidniſche Vorſtellungen, Worte und Gebräuche verwarf. Dies ſind die Bullen Ex quo singulari etc. und Omnium solicitudinum. Die Folge derſelben war eine bedeutende Chriſtenverfolgung in China (ſ. den Art. Miſſionen, katholiſche). Schon hierin zeigte er ſich als ein Gegner der Jeſuiten, wie außerdem darin, daß er nie einen Jeſuiten als Cardinal wählte: ſein letztes Werk aber war ein vorläufiger Schritt zur Aufhebung des Ordens. Cardinal Paſſionei war ihm ſchon längſt in den Ohren gelegen, er ſolle eine Reformation deſſelben verſuchen, Benedikt wies aber den Gedanken mit den Worten zurück: »Ich will auf meinem Bette ſterben«. Im April 1758 nun, als er ſchon ohne Hoffnung der Wiedergeneſung darniederlag, ſandte er in größter Stille ein Breve an den Patriarchen von Liſſabon, Saldanha, das ihm auftrug, den Orden wegen ſeiner bisherigen ſchlimmen Aufführung in den Reichen Potugal, Algarbien, Oſt- und Weſtindien zu reformiren. Zugleich unterſagte er dem Orden das Beichtſitzen und auf Verlangen der portugieſiſchen Regierung die Handelſchaft. Einen Monat nach dieſem Akte, der ein Vorläufer ihrer baldigen Aufhebung war und ihm, als er nach ſeinem Tode bekannt wurde, vollends den Haß der Jeſuiten zuzog, ſtarb Benedikt, 2. Mai 1758, als 83jähriger Greis. Eine ſeiner Schwachheiten, die er mit dem ihm ſonſt ſo unähnlichen Benedikt XIII. gemein hatte, war ſeine große Begierde, die Zahl der Heiligen zu vermehren. Unter ſeinen beiden nächſten Vorgängern hatte er als Promotor Fidei viel mit Kanoniſationen zu thun gehabt und auch vier Bücher de servorum dei beatificatione et beatorum canonizatione verfaßt: dadurch war jene Leidenſchaft groß gewachſen. Unter denen, welchen die Ehre zugedacht war, befand ſich auch der Cardinal Bellarmin, — ſeltſam genug, da ſonſt Benedikt den Jeſuiten nicht hold war. Wahrſcheinlich brachte ihn die Bewunderung der großen Gelehrſamkeit Bellarmin's auf den Gedanken: nur mit Mühe gelang es Paſſionei und einigen Anderen, ihn davon abzubringen. — Seine Werke wurden von dem Jeſuiten Eman. de Azevedo herausgegeben. Rom 1747. 12 Bde. in gr. 4. — Act. h. eccl. XV. Vie du B. XIV. Par. 1783. 12. F. R. Schlegel, Kirch.-Geſch. des 18. Jahrh. 1784. I, 526 ff., Bowers, Geſch. der Päbſte, 440 ff. Spittler (ſ. vor. Art.), S. 399 ff., 318 ff. (Imhof), Bilderſaal XI., XII., XIII. Bd. passim. Görres, hiſtor.-polit. Blätter, 1853. Vergl. Thomaſius, Zeitſchr. für Prot. und Kath., Sept. 1853. Botta storia d'Italia, Buch 46. H. Paret.

Benedikt von Nurſia und die Benediktiner. Das chriſtliche Mönchthum iſt ein Erzeugniß der morgenländiſchen Kirche und hat ſeine Abkunft nie ganz verläugnet. Im Abendlande, wohin es von Athanaſius verpflanzt und wo es von Martinus, Caſſianus, Cäſarius und Anderen heimiſch gemacht wurde, ſtanden ihm deshalb eigenthümliche Geſchicke und Wandelungen bevor. Die excentriſche Geiſtesrichtung und die ſubjektive, ſich ſelbſt genugthuende Religioſität des Mönchthums ſtießen feindlich mit der herrſchenden Neigung zuſammen, ſich an objektive Heilsmittel, an beſtimmte autoriſirte Heilsträger und an eine äußere mächtige Heilsanſtalt hinzugeben. Am wenigſten konnte die freie Mannigfaltigkeit, in welcher man zuerſt dem einreißenden Zuge nach einem heiligen entſagungsvollen Leben zu genügen ſuchte, im Abendlande Billigung finden und

Beſtand haben. Alles drängte hier noch viel mehr, als im Morgenlande, auf eine Geſetzgebung für das aus der Laienwelt geſchiedene und doch nicht in die Kleruskirche aufgenommene Volk von Aſketen hin. Eine große Menge von alten und neuen Regeln, die aber noch orientaliſches Gepräge trugen, kam in Gebrauch, ohne die Aufgabe löſen zu können. Das fremde Element mußte eine einige, feſte, den neuen Verhältniſſen angemeſſene Ordnung und Geſtalt annehmen und ſich dem kirchlichen Organismus einordnen und unterordnen. Weil aber dabei ſeiner Weſenhaftigkeit Gewalt angethan wurde, ſo griff es immer nach neuen Geſtaltungen, um immer von Neuem vom abendländiſchen Kirchenweſen übermannt zu werden. Eine der wichtigſten Stufen dieſer Entwicklung knüpft ſich an den Namen des Benedictus.

Seine Lebensgeſchichte können wir nur aus der Erzählung Gregors des Großen im 2. Buche ſeiner Dialogen (opp. ed. Bened. T. II, p. 207—276) ſchöpfen. Alle übrigen Nachrichten ſind viel ſpätere und ganz unhiſtoriſche Ergänzungen und Ausſchmückungen dieſer gregorianiſchen Arbeit. Auch dieſe verdient nur bedingten Glauben, obgleich ſich Gregor rühmt, den treuen Berichten von vier der vorzüglichſten Schüler Benedikts, nämlich Conſtantinus, Valentinianus, Simplicius und Honoratus, außer welchen er noch andere Gewährsmänner anführt, zu folgen. Gregors Wunderſucht machte ihn überhaupt zum Geſchichtſchreiber ungeſchickt. Hier kam dazu, daß er die Verherrlichung Benedikts und dadurch die Erhebung und Verbreitung ſeiner Regel beabſichtigte. Da mußte ſich die Geſchichte bequemen, die Thaten eines Moſes, Eliſa, Petrus, Elias und David ſich wiederholen zu laſſen (c. 8.). Unzählig ſind die Bearbeitungen des Lebens Benedikts nach Gregor, welches Quirini (Venet. 1723. 4.) beſonders herausgegeben hat. Genannt zu werden verdienen die Unterſuchungen von dem vergötternden Mege (Vie de St. Benoist. Paris 1696) und von den Bollandiſten (Acta Sanctorum mens. Mart. T. III, p. 274—357); hauptſächlich aber die von Mabillon in ſeinen beiden Hauptwerken über den Benediktinerorden (Acta SS. ord. S. Bened. Sec. I. p. 3 ssq. und Annales ordinis S. Bened. T. I, p. 1—117). Wir benutzen bei der folgenden Erzählung die Zeitrechnung, welche der Camaldulenſer Ambroſius feſtgeſtellt hat, und an welcher auch Baronius etwas zu ändern ſich vergebens bemüht hat.

In die folgende Darſtellung ſind alle wunderbaren Züge, wodurch ſeit Gregor dem Großen das Bild Benedikts verherrlicht worden, mit aufgenommen. Denn ſie ſind in der Anſchauung der Zeit weſentliche Beſtandtheile ſeiner Perſönlichkeit und trugen zur Verbreitung ſeiner Regel Vieles bei.

Benedikt wurde im Jahre 480 zu Nurſia in der Provinz Valeria, jetzt Norcia im Neapolitaniſchen, geboren. Von ſeinen Eltern iſt nur bekannt, daß ſie nicht zur unterſten Volksklaſſe gehörten. Die Namen Eupropius und Abundantia ſind ebenſo erfunden, wie die Abſtammung von dem aniciſchen Geſchlechte und die Verwandtſchaft mit dem Kaiſer Juſtinianus u. ſ. w. Benedikts erſte Erziehung muß eine ſehr fromme geweſen ſeyn, was wir aus ſeiner und ſeiner Schweſter Scholaſtika früheſter religiöſer Entſchiedenheit und aus ſeiner Bewandertheit in der heil. Schrift und in den Thaten und Schriften der alten Aſketen ſchließen. Vielleicht hat das Kloſter bei Nurſia, deſſen Abt Namens Spes zur Zeit Benedikts berühmt war, oder der Abt Equitius Einfluß auf ſeine Richtung ausgeübt. Um die Wiſſenſchaften zu ſtudiren, kam er nach Rom, wo er aber ſeine Studiengenoſſen in Laſter verſunken ſehen mußte. Er ließ ſich dadurch nicht nur von ihnen, ſondern von den Wiſſenſchaften ſelbſt zurückſtoßen und zum ſchwärmeriſchen Entſchluſſe der Weltentſagung, welcher er jedenfalls ſehr zeitig zugeneigt war, hintreiben. Er floh ſchon in ſeinem 14. Lebensjahre (494) Rom und die Welt. Es ſcheint, daß ſich ſeine Eltern auch nach Rom gewandt hatten, ſonſt hätte er nicht, wie erzählt wird, zugleich dieſe Stadt und ſein elterliches Haus verlaſſen können. So erklärt ſich auch am beſten, daß ihm bei dieſer heimlichen Flucht ſeine Amme, für welche man ſpäter den Namen Cyrilla fand, folgte. Er wandte ſich öſtlich, um eine einſame Stätte zu ſuchen. In Enfide (dem alten Aufidena und jetzigen Alfidena in Abruzzo citeriore) angekommen, wurde er von

den Einwohnern mit frommer Scheu aufgenommen, aber nachdem er (wie Gregor berichtet) für ſeine Amme ſeine Wunderkraft zum erſten Male, und zwar an einem zerbrochenen Siebe, gezeigt hatte, entwich er der Ehrfurcht des Volkes und der Aufſicht ſeiner Begleiterin und begab ſich etwas weiter nach Oſten, dahin, wo zwiſchen den ſimbruiniſchen Bergen der Anio, jetzt Teverone, künſtliche Seen bildete. Dort, in der Nähe des jetzigen Subiago, traf er einen Mönch mit Namen Romanus, dem er ſeinen Vorſatz mittheilte. Romanus beſtärkte ihn darin und war ihm zur Ausführung behülflich. Er gab ihm ein Mönchsgewand (wahrſcheinlich eine cuculla villosa oder eine melota, die aus Ziegenfellen beſtand), half ihm einen angemeſſenen Aufenthaltsort finden und verſprach, ihn mit den allernöthigſten Lebensmitteln zu verſorgen, nämlich die ihm ſelbſt zugemeſſene Nahrung mit Benedikt zu theilen. Nun betrat Benedikt eine ſchwer zugängliche, niedrige Höhle, in einer engen Schlucht, am Fuße eines ſteilen Berges, auf dem in einiger Entfernung das Kloſter des Romanus lag, um in dieſer ſchauerlichen Abgeſchiedenheit ſein Ideal eines heiligen Lebens zu erfüllen. Das Streben, durch Contemplation und Entſagung himmliſche Erhabenheit und Reinheit zu erreichen, hat mit beſonderen und ſtarken, irdiſchen und hölliſchen Verſuchungen zu kämpfen. So erzählt auch Gregor, daß Benedikt vom Teufel geplagt worden ſey. Dieſer habe mit einem Steine die Klingel zerſchlagen, welche Romanus mit dem Brode an einer langen Schnur vom Felſen herabzulaſſen pflegte; habe den Benedikt in Geſtalt einer Amſel umflattert und mit dem wollüſtigen Andenken an ein Weib, das er einſt geſehen hatte, beunruhigt. Kreuzeszeichen und kräftige Selbſtpeinigung ſeyen aber erfolgreiche Gegenmittel geweſen und Romanus habe ſich in ſeinem Erbarmen nicht ſtören laſſen. Einſt wurde Benedikt am Oſterfeſte in ſeinem ſtrengſten Faſten von einem Prieſter unterbrochen, der ihn nach göttlicher Eingebung aufſuchte, fand und zu eſſen nöthigte. Vielleicht iſt das ſchon eine Spur ſeiner ſpäteren Verurtheilung dieſer extremen Aſkeſe. Drei Jahre hatte er in der Einſamkeit zugebracht, als ihn im Jahre 497 Hirten entdeckten, zuerſt vor ihm als vor einem wilden Thiere erſchraken, bald aber den heiligen Entſager in ihm erkannten, ſich vor ihm demüthigten und ſich von ihm belehren ließen. Einmal entdeckt, wurde er bald Gegenſtand der Volksverehrung. Viele kamen, um ſich an ſeiner Erſcheinung zu erbauen, ſich in ſein Gebet zu empfehlen und ſeine Lehren zu hören. Es ſammelten ſich auch nach und nach Viele um ihn, welche nur unter ſeiner Führung ſelig zu werden meinten, und ihm als dem Vorbilde der Heiligkeit ähnlich zu werden ſtrebten. So geſchah es, daß er die von ihm ſchwärmeriſch erwählte abſolute Anachoreſe ſchon wieder aufgeben mußte und mehr und mehr zur Leitung anderer Anachoreten überging. Da mögen ſich ihm Geiſter ſehr verſchiedener Art genähert und große Mängel des damaligen Mönchslebens, die ſowohl in der ſchrankenloſen Subjektivität der Religion, als auch in den überſtrengen Forderungen der meiſten Regeln ihren Grund hatten, ſich ſeiner Bemerkung aufgedrungen haben. Endlich im Jahre 510 wählten ihn ſogar die Mönche des Höhlenkloſters von Vicovaro, zwiſchen Subiago und Tivoli gelegen, zu ihrem Abte und gaben ihm dadurch Gelegenheit, unmittelbare Erfahrungen in der Regierung einer Mönchsgemeinſchaft zu machen. Er hatte ſich lange geweigert, das Amt zu übernehmen, weil er die Verdorbenheit der Sitten des Kloſters kannte. Nachdem er es auf dringendes Erſuchen angenommen hatte, zeigte es ſich auch, daß er mit den Mönchen nicht zuſammenbleiben konnte. Was den Mönchen nicht gefiel, war gewiß der ſtrenge Gehorſam, den er forderte und die ſtreng eingehaltene Ordnung des zwiſchen Gottesdienſt und Arbeit abwechſelnden Tagewerks. Eine zu ſtrenge Aſkeſe ſcheint er nicht eingeführt zu haben. Dagegen ſpricht, daß er das Weintrinken, das ſich die Mehrzahl der italieniſchen Mönche nicht nehmen laſſen wollte, erlaubte. Gerade dabei wollte man ſich ſeiner entledigen. Aber als er über den ihm dargereichten vergifteten Becher das Kreuzeszeichen machte, zerſprang derſelbe und Benedikt verließ das Kloſter, um noch einmal in ſeine Höhle zurückzukehren. Hier fand ſich bald wieder eine große Anzahl von Aſketen bei ihm ein. Angeſehene Römer brachten ihm ihre Kinder und ungebildete Gothen (vielleicht trotz ihres Arianismus)

Digitized by Google

übergaben ſich ihm und er erkannte die Pflicht, ihnen die erbetene Anleitung zu einem gottgefälligen Leben angedeihen zu laſſen. Er beſtimmte ſie aber nicht für das Eremitenleben, was er doch einſt ſelbſt als das heiligſte erwählt hatte, er veranlaßte ſie auch nicht, die ägyptiſche Sitte der Lauren nachzuahmen, viel weniger ließ er ſie umherſchweifen, oder nach Willkür einzeln oder zu Mehreren beſonderen Träumen folgen, ſondern er vereinigte ſie zu kleinen Gemeinſchaften von 12 Mönchen, denen er einen Abt vorſetzte. Allmälig gründete er ſo 12 Cönobien in der Nähe von Subiago, denen er als Oberabt vorſtand. Einige Bildungsfähige und Bildungsbedürftige behielt er aber unter ſeiner nächſten Aufſicht, z. B. die Römer Maurus, Sohn des Equitius, und Placidus, Sohn des Tertullus, die er zu Gehülfen an ſeinem Werke heranzog. Natürlich werden uns auch aus dieſer Zeit (510 bis 527) Wunder berichtet. Benedikt befreite durch einen Ruthenſchlag einen Mönch von einem Dämon, der ihn zur Zeit des Gebetes aus der Verſammlung zu ziehen pflegte. Er rief auf der Höhe eines Felſens durch ſein (übrigens ſehr demüthiges) Gebet eine Quelle hervor. Er machte, daß die Klinge eines Gartenmeſſers, welche abgebrochen und in den See gefallen war, wieder heraufkam und ſich an dem Griffe befeſtigte. Durch ſeinen Befehl und durch die ſtrikte, völlig gedankenloſe Obedienz des Maurus ließ er den letztern auf dem Waſſer des Sees gehen und den Placidus herausziehen. Dieſe Wunder und die Heiligkeit des ganzen Gemeinweſens erhöhten den Ruhm Benedikts ungemein, erweckten aber auch den Neid des Klerus, beſonders eines benachbarten Prieſters, Namens Florentius. Dieſer ſuchte vergeblich die Fortſchritte Benedikts zu hemmen und beſchloß, ihn durch ein vergiftetes Brod zu tödten. Das Brod wurde aber auf den Befehl Benedikts von einem Raben hinweggetragen. Nun bereitete Florentius den Mönchen ſinnliche Verſuchungen, um durch ihre Fehltritte dem Ruhme ihres Vorſtehers Abbruch zu thun. Da hielt es der Letztere für beſſer, zu weichen, und ging mit einer kleinen Anzahl von Schülern von Subiago hinweg, um ſich an einem andern Orte niederzulaſſen. Es ſcheint aber, daß dieſer Schritt höchſtens durch Florentius beſchleunigt wurde und das nothwendige Ergebniß der langen Erfahrungen Benedikts war. Dieſe Erfahrungen hatten ihn nicht nur das Bedürfniß einer neuen Ordnung des Mönchslebens, ſondern auch ſeinen eignen Beruf zur Herſtellung einer ſolchen, und endlich auch die Art und Weiſe dieſer Einrichtung gelehrt. Dieſen nun gereiften Plan wollte er aber in durchaus neuen Verhältniſſen und in großer Abgeſchiedenheit ausführen. Darum verließ er Subiago (528) und wandte ſich ſüdöſtlich nach Campanien. Hier fand er das Castrum Casinum und auf dem Gipfel des Berges Caſinus den Ort, wo ſeine neue Stiftung ihre Heimath haben ſollte. Da ſtand aber noch ein Apollotempel, heilige Haine waren da, und die umwohnenden Landleute waren noch Heiden. Benedikt zerſtörte Tempel und Haine, gründete und weihte dafür eine Kapelle dem heil. Martinus, und an der Stelle des heidniſchen Altars ſelbſt eine andere Johannes dem Täufer, und bekehrte die Götzendiener. Darauf ging er daran, mit ſeinen Mönchen ein Kloſter, wie es ſeinem Plane entſprach, zu errichten, wobei er nach Gregor's Erzählung vom Teufel nicht wenig geſcholten, geneckt, beläſtigt und geſtört wurde. Aber es half demſelben nichts, daß er Steine ſo beſchwerte, daß ſie nicht gehoben werden konnten; es half ihm nichts, daß er die Arbeiter mit ſcheinbarem Feuer ſchreckte und daß er eine Mauer umwarf und einen Knaben erſchlug. Benedikt erhielt dadurch nur Gelegenheit zu Triumphen, er beſiegte und beſchämte den alten Feind, vollendete das Kloſter in der ſeiner neuen Einrichtung angemeſſenen Weiſe und gab (529) der unterdeſſen ſchon ſehr angewachſenen Mönchsgemeinde, die bald Kolonieen ausſenden konnte, eine von ihm verfaßte neue Lebensregel, von welcher nachher weiter gehandelt werden wird. Was uns von da an bis zu Benedikts Tode berichtet wird, ſoll die Unverbrüchlichkeit ſeines Geſetzes und die göttliche Kraftbegabung und Auktorität des Geſetzgebers beweiſen. Ungehorſam entlarvte Benedikt durch himmliſche Erleuchtung und beſtrafte ihn an Mönchen, welche außerhalb des Kloſters Speiſe zu ſich genommen oder Taſchentücher von Nonnen zum Geſchenke angenommen oder einen Theil von dem Oele für das Kloſter zurückbehalten

hatten, welches Benedikt ganz zu verſchenken befohlen hatte. Daſſelbe geſchah einem Andern, deſſen Stolz ſich dagegen empört hatte, daß er eines Abends beim Mahle dem Benedikt das Licht halten mußte. Einem Mönche, der behauptete, nicht im Kloſter bleiben zu können und dem endlich Benedikt geboten hatte, hinwegzugehen, erſchien ein Drache, um ihn zu verſchlingen und jagte ihn dadurch in's Kloſter zurück. Ein Knabe, der aus dem Kloſter ohne den Segen Benedikts zu ſeinen Eltern zurückgegangen war, ſtarb dort ſogleich und die Erde warf ihn aus und wiederholte das ſo lange, bis Benedikt eine Hoſtie ſchickte, welche dem Knaben auf die Bruſt gelegt wurde. Als er einmal ſelbſt in den Fall kam, daß er ſeine Regel, die ihm verbot, eine Nacht außerhalb des Kloſters zuzubringen, übertrat, mußte Gottes Allmacht dazwiſchen treten und ihn diſpenſiren. Seine Schweſter Scholaſtika nämlich, welche ſelbſt von Jugend auf ein gottgeweihtes Leben geführt hatte und in der Nähe von Montecaſſino (vielleicht in Plumbarola) als Nonne weilte, traf jährlich einmal in einem zum Kloſter gehörigen, aber davon entfernten Hauſe mit ihrem Bruder zuſammen und ihre letzte Zuſammenkunft bat ſie ihn bis in die Nacht hinein zu verlängern. Benedikt fühlte ſich durch ſeine Regel gebunden und widerſtrebte. Da betete und weinte Scholaſtika und führte dadurch ein Gewitter herbei, das ihm die Rückkehr ganz unmöglich machte. Der Krieg, den Kaiſer Juſtinian mit den Oſtgothen führte, hatte eine Hungersnoth zur Folge und gab dem Benedikt Veranlaſſung, ſeine Wunderkraft zu zeigen, 200 Scheffel Mehl herbeizuſchaffen, ein Oelfaß bis zum Ueberfließen zu füllen, einen armen Schuldner zahlungsfähig zu machen und einem Bauer die ihm von einem Gothen angelegten Feſſeln mit einem Blicke zu ſprengen. Ferner wurde von Benedikt ein ausſätziger Sklave geheilt, ein Knabe in's Leben zurückgerufen, ein Dämon durch einen Backenſtreich ausgetrieben, ein Kleriker erſt von einem Dämon befreit, der ihn dann aber nach Benedikts Vorausſagung wieder ergriff, als er es wagte, Prieſter zu werden. Zwei ſchmähſüchtige Nonnen wurden durch eine von Benedikt gar nicht vollzogene, nicht einmal ernſtlich beabſichtigte, ſondern nur angedrohte Exkommunikation noch nach ihrem Tode genöthigt, zur Zeit der Sakramentshandlung die Kirche, in welcher ſie begraben waren, zu verlaſſen, bis Benedikt für ſie eine Gabe opfern ließ. Mönche, die er nach Terracina zur Errichtung eines Kloſters geſchickt hatte, unterrichtete er auf dem Wege der Viſion über den vorzunehmenden Bau. Dem Diener eines Mannes, der dem Benedikt zwei Flaſchen Wein als Geſchenk ſandte, eröffnete dieſer ſein Wiſſen davon, daß er eine Flaſche unterſchlagen und auf dem Wege verborgen hatte. König Totilas kam nach Montecaſſino, um des Abtes berühmte Sehergabe zu prüfen. Er fand ſie bewährt, demüthigte ſich vor Benedikt, ließ ſich von ihm ſchelten und ſich ſeine Thaten und Leiden und ſeinen Tod vorausſagen. Endlich ward dem Benedikt zu ſeinem großen Schmerze das Geſicht von der nachmaligen Zerſtörung des Kloſters Montecaſſino. Er ſah noch die Seele des Biſchofs Germanus von Capua als Feuerkugel zum Himmel getragen werden und erblickte die ganze Welt gleichſam unter einen Sonnenſtrahl zuſammengezogen. Er ſah die Seele der Scholaſtika als Taube himmelan fliegen und ſagte voraus, daß er noch in demſelben Jahre ſterben werde. Sechs Tage vor ſeinem Tode ließ er ſich ſein Grab graben und erkrankte heftig. Endlich am 21. März 543 ließ er ſich in das Bethaus bringen, nahm das heilige Abendmahl in beiderlei Geſtalt und von ſeinen Jüngern aufrecht gehalten erhob er die Hände zum Gebete und ſtarb. Seine entfernten Schüler hatten, wie er ihnen vorausverkündigt hatte, zu derſelben Zeit eine lichtſtrahlende und mit Mänteln bedeckte Stufenleiter geſehen, die von Montecaſſino in öſtlicher Richtung bis zum Himmel hinanreichte, und es war ihnen geoffenbart worden, daß auf dieſem Wege Benedikt zum Himmel emporgetragen war. Sein Leichnam wurde in der Kirche Johannes des Täufers begraben. Montecaſſino wurde 580 von den Longobarden zerſtört und die Mönche flohen unter dem vierten Nachfolger Benedikts nach Rom, wo ſie das Kloſter am Lateran gründeten. Im Jahre 633 entführte der Mönch Aigulf von Fleury oder St. Benoit du Loire den Körper Benedikts aus dem Schutte von Montecaſſino in ſein franzöſiſches Kloſter, wo er auch geblieben iſt, eine kurze Zeit

ausgenommen, in welcher man ihn vor den Normannen nach Orleans geflüchtet hatte. Im Jahre 720 errichtete Petronax auf Befehl Gregors II. das Stammkloſter von Neuem. Nach verſchiedenen Angriffen eroberten es aber 884 die Sarazenen und brannten es nieder. Nochmals aufgebaut wurde es im Jahre 904, aber erſt etwa 50 Jahre nachher von den Mönchen, welche ſich nach Teano begeben hatten, wieder bewohnt. Von der Zeit an kam es zu großer Macht und großem Reichthume, hatte wechſelnde Schickſale von der Kirche und von den Fürſten zu erdulden, bis die Abtei 1454 Commende wurde und erſt unter Julius II. ihre Herſtellung und den Anfang eines neuen Glanzes erlebte. Auch Montecaſſino weiſt den Leichnam Benedikts und eine Bulle Urbans II. auf, worin diejenigen verdammt werden, welche die Aechtheit des Körpers läugnen.

Wir gehen nun zu Benedikts Regel über, die ſehr häufig gedruckt und erläutert, aber am beſten von Edmund Martene (commentarius in regulam S. P. Benedicti litteralis, moralis, historicus. Paris 1690. 4.) herausgegeben und erklärt worden iſt. Sie iſt die einzige Schrift, welche von ihm herrührt. Andere unächte Schriften finden wir unter ſeinem Namen geſammelt in der Bibliotheca PP. maxima Lugd. 1677. sqq. T. IX. p. 640 sqq. Die Regel beſteht aus einer Vorrede und 73 Kapiteln und hat folgenden Inhalt. Im Prolog werden diejenigen angeredet, welche von der Trägheit des Ungehorſams gegen Gott zur Arbeit des Gehorſams zurückkehren, den eignen Willen ganz aufgeben und Chriſto dienen, mit Glauben und guten Werken gerüſtet nur der Leitung des Evangeliums folgen und in's Himmelreich eingehen wollen. Benedikt fragt mit Pſ. 15, 1.: Herr, wer wird wohnen in deiner Hütte? und findet die Antwort, daß es ein Geſetz des Lebens im Himmel gebe, welches man erfüllen müſſe, um der Hölle zu entgehen und in den Himmel zu kommen. So iſt unſre Pflicht, fährt er fort, daß wir uns zum ſtrengſten Gehorſam gegen jenes Geſetz vorbereiten, und wir müſſen eine Schule des Dienſtes des Herrn einrichten. Er will nichts Rauhes und Schweres vorſchreiben. Man ſoll ſich aber durch die unumgängliche Strenge, welche am Anfange vielleicht beſchwerlich werde, nicht abſchrecken laſſen. Man ſoll nie aus der Zucht Gottes ſcheiden, ſondern in ſeiner Lehre bis zum Tode im Kloſter (anders als im Kloſter konnte ſich Benedikt die Schule des Dienſtes des Herrn nicht denken) verharren, in Geduld die Leiden Chriſti mittragen und ſo des Reiches theilhaft werden. Darauf folgt (Kap. 1.) die genauere Bezeichnung derjenigen Mönche, welche allein in Berückſichtigung kommen. Es gab vier Arten von Mönchen, nämlich Cönobiten, Anachoreten, Sarabaïten und Gyrovagi. Benedikt ſchilt die Sarabaïten (auch Remoboth genannt), welche zu zwei oder drei oder auch einzeln ohne Vorſteher und ohne Regel ihren willkürlichen Satzungen folgen und mit ihrer Tonſur, da ſie der Welt noch anhangen, Gott belügen. Die umherſchweifenden Mönche ſind ihm aber noch verhaßter. Sie ſuchen Herberge von Kloſter zu Kloſter und dienen ihren eigenen Lüſten und Begierden. Auch die Anachoreten kann Benedikt nicht ohne Einſchränkung loben. Er fordert, daß ſie erſt nach langer klöſterlicher Zucht verſuchen, allein gegen die Laſter des Fleiſches und der Gedanken zu kämpfen. Da er ausdrücklich den erſten friſch auflodernden Eifer nicht als hinreichend anerkennt, ſo ſehen wir hier eine deutliche Verurtheilung ſeines eigenen Eremitenlebens. Es bleibt alſo nur das Geſchlecht der Cönobiten übrig, das klöſterliche, das unter einer Regel oder doch unter einem Abte gegen die Welt und ihren Fürſten ſtreitet. Dieſem im Kampfe ſtärkſten und tapferſten Geſchlechte gilt die folgende Ordnung und Einrichtung. — Da dem Benedikt die Summe alles Kloſterlebens in der Unterwerfung unter den Abt beſteht, ſo handelt er zuerſt vom Abte. Dann ſpricht er in einer freilich oft unterbrochenen Reihe von den allgemeinen und von den mönchiſchen Tugenden, vom Gottesdienſte, von der Hausordnung und Gemeinſchaftsordnung, von der Disciplin und von der Arbeit, endlich von der Aufnahme ins Kloſter und von der Wahl der Kloſterbeamten. Ein Anhang von 7 Kapiteln holt Vergeſſenes und Allgemeines nach. Der Abt (Kap. 2 und 3) ſoll bedenken, daß er den Mönchen an Chriſti Statt vorgeſetzt iſt, wie er denn auch denſelben Namen habe, mit welchem Chriſtus angerufen wird, wenn es Röm. 8, 15. heißt: Abba,

lieber Vater. Er ſoll nichts wider das Gebot des Herrn lehren und gebieten und ſoll der Rechenſchaft eingedenk ſeyn, die er zu geben hat. Er ſoll mehr mit der That, als mit Worten lehren. Er ſoll unparteiiſch, aber liebreich und mit Berückſichtigung der verſchiedenen Begabungen und Verhaltungsarten verfahren. Es ſey freilich eine ſehr ſchwere Aufgabe, die Seelen zu leiten, aber die Arbeit werde hoffentlich zum Beſten ſeiner eignen Seele gereichen. Bei wichtigeren Angelegenheiten ſoll er den Rath der Mönche hören und darnach urtheilen, aber jedenfalls ganz allein und unbeſchränkt entſcheiden. Das ſoll zwar mit Gottesfurcht und nach der Regel geſchehen, aber unbedingten Gehorſam finden. Zum Abte ſoll von den Mönchen ſelbſt (wenn auch nur von einer Minorität Kap. 64) ohne Unterſchied des Alters Einer gewählt werden, der in der Schrift erfahren, keuſch, nüchtern, barmherzig ſey, die Laſter haſſe, aber die Brüder liebe, vorſichtig, beſcheiden ſey und die Regel aufrecht halte. Iſt einhellig ein ſchlechter Abt gewählt worden, ſo ſolle der zuſtändige Biſchof und alle umwohnenden Aebte und Chriſten dazu thun, daß dem Kloſter ein beſſerer Abt geſetzt werde. Ferner nimmt Benedikt auch auf die Einrichtung der Pröbſte Rückſicht, welche daraus entſtanden war, daß der Abt ſich allzuſehr von den Mönchen unterſchied und in immer geringere Berührung mit ihnen kam. Dieſe Einrichtung brachte aber gewöhnlich Zwietracht in die Kloſterobrigkeit. Deßhalb iſt ihr Benedikt nicht günſtig, er will ſie aber (Kap. 65) in beſonderen Fällen geſtatten, doch ſo, daß der Probſt ganz allein vom Abte erwählt werde, in deſſen Zucht bleibe und von ihm abgeſetzt werden könne. Der Beſtellung von eigenen Aebten über je zwölf Mönche in der Gegend von Subiago entſpricht die Anordnung (Kap. 21), daß bei einer großen Anzahl von Mönchen Dekane aus ihnen gewählt werden, mit denen der Abt ſeine Pflichten theilt, die aber immer in des Abtes Zucht und Gewalt ſind. Man ſieht, Benedikt hielt für das Beſte, daß die Aſceten zu kleineren Gemeinſchaften verbunden würden, damit ſie genauer und angemeſſener beaufſichtigt werden und damit ſie ſich einander beſſer ermuntern, helfen und tröſten könnten. Der Abt mag Würdige auswählen und zu Prieſtern weihen laſſen (Kap. 62). Dieſe erhalten aber dadurch kein Vorrecht vor den Brüdern und bleiben der Regel und dem Abte unterworfen. Außerdem wird ein Verwalter aller Vorräthe des Kloſters (Cellerarius, Kap. 31) eingeſetzt und zu gewiſſenhafter, beſcheidener und freundlicher Führung ſeines Amtes ermahnt. Zur Bewahrung der Kleider und Geräthe ſollen einige Mönche vom Abte verordnet (Kap. 32) werden. Neben dem Verwalter ſoll in jeder Woche ein anderer Mönch, doch ſo, daß ſie nach einander alle getroffen werden, die Küche verſorgen (Kap. 35). Die Vorleſung bei Tiſche (Kap. 38) wechſelt auch wöchentlich, aber nur unter den dazu Geſchickten. Endlich ſoll ein alter verſtändiger Mönch zum Pförtner gemacht werden (Kap. 66). Die ſonſtige Ordnung der Mönche (Kap. 63) ſoll in der Regel der Reihenfolge entſprechen, in welcher ſie in das Kloſter getreten ſind. Der Abt kann darin eine Aenderung treffen, aber nur nach Verdienſt, nicht nach Alter oder Vornehmheit. — Ueber die Aufnahme in's Kloſter handelt das 58. Kapitel, welches befiehlt, den Anklopfenden mehrere Male ganz abzuweiſen, ihn dann in das Zimmer gehen zu laſſen, wo man die Gäſte beherbergt. Von da nimmt man ihn ſpäter in die Zelle der Novizen auf, wo man ihm die Regel vorlieſt, ihn zur Ueberlegung ermahnt und ihm verſtattet und Gelegenheit gibt, das Kloſter zu verlaſſen. Bleibt er nach einer einjährigen Prüfung noch ſtandhaft, begehrt er die Aufnahme und verſpricht er, die Regel zu halten und allem Gebote zu gehorchen, ſo ſoll er aufgenommen werden, aber auch das Kloſter nicht mehr verlaſſen und ſich der Regel nicht mehr entziehen dürfen. Die Aufnahme geſchieht in folgender Weiſe. Er verheißt ſchriftlich beſtändiges Verharren (stabilitas iſt ebenſo habituell als lokal zu verſtehen), Bekehrung ſeiner Sitten (conversio morum begreift das Scheiden aus der Welt, das entſagungsvolle Leben, die Armuth und die Keuſchheit in ſich) und Gehorſam (obedientia) Gott und ſeinen Heiligen, und zwar im Namen der Heiligen, denen die Kloſterkirche geweiht iſt, und legt dieſe Schrift (petitio oder professio) in Gegenwart des Abtes und der Mönche auf den Altar nieder. Darauf wird ein

Digitized by Google

Gebet geſprochen, der Noviz wirft ſich der Verſammlung zu Füßen und dieſe bitten für ihn. Vorher entäußert er ſich alles Beſitzes durch Geſchenk an das Kloſter oder durch Vertheilung an die Armen. Man läßt ihn auch die weltliche Kleidung ablegen und die klöſterliche anziehen; jene aber behält man für den Fall, daß er auf Anrathen des Teufels das Kloſter wieder verlaſſen wollte. Wenn Kinder im Kloſter dargebracht werden, ſo ſollen (Kap. 59) die Eltern jenes Verſprechen ſchreiben und die Schrift und die Hand der Kinder mit der Oblation (es ſind die Abendmahlselemente gemeint) in das Altartuch wickeln und die Kinder ſo auf dem Altare darbringen. Die Vornehmen und Reichen ſollen aber verſprechen, ihren Kindern nie etwas zu geben oder zu verſchaffen. Wollen ſie doch dem Kloſter etwas widmen, ſo ſollen ſie es durch förmliche Schenkung an das Kloſter übergehen laſſen, nur daß die Kinder in keiner Weiſe als Eigenthümer angeſehen werden können. Die Mönche ſollen nämlich gar nichts ihr eigen nennen (Kap. 33), erhalten aber nach Anordnung des Abtes und mit Berückſichtigung verſchiedener Bedürftigkeit zugetheilt, was ſie brauchen (Kap. 34 und 55). Sie dürfen auch nichts annehmen, was man ihnen ſchickt oder ſchenkt, ohne des Abtes Bewilligung, der darüber ganz frei verfügen kann (Kap. 54). — Auf die allgemeine Lebensordnung im Kloſter beziehen ſich zuerſt (Kap. 4) 72 Anweiſungen zu guten Werken oder Tugendmittel. Das ſind unzuſammenhängende Sittenſprüche, welche meiſt recht gut ſind und ſich auf Stellen der heiligen Schrift ſtützen. Genauer wird von drei Tugenden geſprochen: vom Gehorſam, der den Oberen bis zu völliger Aufgebung des eignen Willens zu leiſten iſt, als ſpräche Gott durch ſie (Kap. 5); von der Schweigſamkeit, die auch Gutes, Heiliges und Erbauliches zu reden unterlaſſe (Kap. 6); und von der Demuth, die Benedikt (Kap. 7) in 12 Stufen, auf denen der Mönch zum Himmel emporſteige, beſchreibt. Damit läßt ſich verbinden, was im Anhange zur Regel (Kap. 68 bis 71) nachgebracht iſt, nämlich daß der Mönch, wenn ihm etwas Unmögliches zu thun aufgetragen wird, zwar das beſcheidentlich erklären, aber das Gebot, wenn es nicht von ihm genommen wird, doch erfüllen ſoll; ferner daß Keiner den Andern in Schutz nehmen, aber auch Keiner den Andern ſchlagen ſoll und daß ſie gegen einander dienſtwillig und gehorſam ſeyn ſollen. Die Jungen ſollen die Alten ehren und ſie Väter nennen; die Alten aber ſollen die Jungen lieben und ſie Brüder nennen. Der Abt, weil er die Stelle Chriſti einnimmt, heiße Domnus et Abbas (Kap. 63). — Der Gottesdienſt, deſſen Anfang (Kap. 47) der Abt ſelbſt oder ein vom Abte ſeiner Pünktlichkeit wegen dazu Berufener anzeigen muß, iſt häufig und vielfältig (Kap. 8 bis 20), beginnt ſchon früh um 2 Uhr und geht durch alle 6 kanoniſchen Stunden bis zum Completorium. Er iſt nach den Jahres- und Feſtzeiten verſchieden. Die Zahl der Geſänge und Gebete erſcheint uns groß, aber Benedikt war ſich einer Nachlaſſung von der Sitte der Väter bewußt. Er weiß, daß die Väter den ganzen Pſalter an einem Tage durchgebetet haben, und fordert dagegen, daß man dieſe Aufgabe wenigſtens in einer Woche vollende. Nach dem Gottesdienſte ſoll die Kirche in größter Stille verlaſſen werden, um etwa zurückbleibende Andächtige in ihrem einſamen Gebete nicht zu ſtören (Kap. 52). Die vom Bethauſe in verordneter Arbeit oder auf der Reiſe ſo weit Entfernten, daß ſie es nicht zur Gebetsſtunde erreichen können, ſollen (Kap. 50) da, wo ſie ſich zu dieſer Stunde befinden, niederknieen und die betreffende Andacht halten. — Der Müßiggang, ſagt Benedikt im 48. Kapitel, iſt ein Feind der Seele, darum ſollen ſich die Brüder zu gewiſſen Zeiten mit Handarbeit, zu anderen Zeiten mit dem Leſen der heiligen Schrift beſchäftigen. Sie wären auch dann erſt wahre Mönche, wenn ſie von der Arbeit ihrer Hände lebten. Im Winter und im Sommer verſchieden vertheilt ſollen täglich etwa 6 oder 7 Stunden mit Arbeit und 3 Stunden mit Leſen hingebracht werden. In den Faſten erhält Jeder aus der Bibliothek ein Buch, das er ganz durchzuleſen hat. Es wird aber nachgeſehen, daß Niemand in der Zeit unnütze Dinge treibe und müßig gehe. Beſonders der Sonntag ſoll dem Leſen gewidmet ſeyn. Wer aber im Leſen nichts lernen will oder kann, der ſoll arbeiten. Gibt es Handwerker oder Künſtler unter den Mönchen (Kap. 57), ſo mögen ſie mit Erlaubniß

des Abtes ihrer Arbeit obliegen, aber ſie ſollen ſich nicht deßwegen beſſer dünken, als die Andern und ſollen ſich bei dem Verkaufe ihrer Erzeugniſſe vor Betrug hüten und ſie wohlfeiler hingeben, als Arbeiter außer dem Kloſter. — Ueber die Kleidung wird (Kap. 55) keine feſte Beſtimmung getroffen, da ſie nach Klima und Jahreszeit und nach örtlichen und volksthümlichen Verhältniſſen verſchieden ſeyn werde. In gemäßigter Himmelsgegend empfiehlt er eine Kutte (cuculla, urſprünglich eine auf die Schultern herabhängende, dem Nonnenſchleier ähnliche Bedeckung des Hauptes, zu Benedikts Zeit gewiß ſchon ein weiter in einer Kapuze endigender Mantelkragen, ſpäter ein weites, langes, ganz geſchloſſenes Gewand mit weiten Aermeln und mit Kapuze) und einen Rock (tunica) zu tragen. Jene für den Winter dicker, als für den Sommer. Dazu kommt noch für die Arbeitszeit anſtatt der Cucnlla ein Scapulare, ein Kleidungsſtück, das urſprünglich etwa aus zwei Schürzen für die Vorderſeite und für den Rücken beſtand, welche auf den Schultern, wo ſie zuſammenhingen, breit auflagen, welche noch über den Hüften mit einander verbunden waren und an welche vielleicht ſchon eine Kapuze befeſtigt wurde. Außerdem erhalten die Mönche zur Fußbekleidung Socken und Schuhe. Beinkleider ſollen nur auf der Reiſe getragen werden. Farbe und Stoff der Kleider wird nicht beſtimmt. Der Abt ſoll diejenigen wählen, die man gerade im Lande am wohlfeilſten bekommen kann. Die verbrauchten ſind für die Armen aufzuheben. — Das Eſſen und Trinken wird (Kap. 39 bis 42) ſo geordnet. Es ſollen in der Regel nur zwei gekochte Speiſen (pulmenta) aufgetragen werden. Dazu kann ein drittes Gericht kommen, wenn viel gearbeitet wird oder die Jahreszeit beſondere Erzeugniſſe darbietet. Außerdem erhält Jeder täglich ein Pfund Brod. Das Fleiſcheſſen iſt außer für den Fall der Krankheit ganz unterſagt. Wein wird geſtattet (eine hemina, etwa eine halbe Flaſche täglich), obgleich er ſich eigentlich nicht für Mönche gezieme. Gewöhnlich ſoll zweimal am Tage geſpeist werden, mancherlei Faſttage ausgenommen, an welchen nur einmal und zwar nach der neunten Tagesſtunde oder erſt nach der Veſper etwas zu genießen erlaubt iſt. Die Mönche ſollen auch beim Eſſen Stillſchweigen bewahren und den Vorleſer anhören. Jedenfalls iſt nach dem Completorium gar nicht mehr erlaubt zu reden. In den großen Faſten wird gerathen, ſich außer beſonderen Gebeten noch die Entſagung eines Theiles des täglichen Genuſſes aufzulegen, aber nur ſoll es der Abt wiſſen und gut heißen (Kap. 49). Geht ein Mönch aus, kann aber noch an demſelben Tage zurückkehren, ſo ſoll er durchaus keine Speiſe außerhalb des Kloſters annehmen (Kap. 51). Der Abt ſpeist übrigens von den Mönchen getrennt und nimmt die Gäſte oder auserleſene Brüder an ſeinen Tiſch (Kap. 56). Die Betten, deren Jeder ein beſonderes hat, beſtehen aus einer Matte, einem Tuche, einer Decke und einem Kopfkiſſen (Kap. 55) und befinden ſich bei einander. Im Zimmer brennt während der Nacht ein Licht und es fehlt nicht an Aufſicht. Die Mönche ſchlafen völlig angekleidet und gegürtet, damit ſie, wenn das Zeichen zur Mette gegeben wird, ſogleich dazu bereit ſind (Kap. 22). — Abgeſehen davon, daß bei den meiſten der ſchon angegebenen Vorſchriften die Uebertretung ausdrücklich mit Strafen bedroht wird, gibt es in der Regel Benedikts auch beſondere Kapitel, welche von der Disciplin handeln, nämlich Kap. 23 bis 30 und Kap. 43 bis 46. Hier finden wir die Anweiſung, wie das Zuſpätkommen zum Gottesdienſte und zum gemeinſamen Mahle, wie ein Fehler beim Singen und Leſen und bei Hausarbeiten geſühnt werden ſoll und daß ſchwere und geheime Sünden dem Abte bekannt werden ſollen. Im Allgemeinen wird befohlen, einem Mönche, der ſich vergeht, einen oder zwei heimliche Verweiſe zu geben, dann mit einem öffentlichen fortzufahren und endlich ihn entweder mit dem Banne, oder wenn er dafür kein Verſtändniß und kein Gefühl hat, mit ſtrengem Faſten und ſcharfen Schlägen zu ſtrafen. Der Bann beſteht in der Ausſchließung von der gemeinſchaftlichen Mahlzeit, oder auch von dem gemeinſchaftlichen Gottesdienſte, oder von allem Umgange. Im letzten Falle ſoll von derſelben Strafe getroffen werden, wer mit dem Gebannten verkehrt. Der Abt ſoll aber ihm auch dann noch tröſtlichen und ermahnenden Zuſpruch zukommen laſſen. Bekehrt

ſich ein Gebannter, ſo muß er vor der Kirche während des Gottesdienſtes ſich auf den Boden hinwerfen, bis der Abt die Buße für hinreichend erklärt. Die aber auch nach einer feierlichen Fürbitte der ganzen Kloſtergemeinde ungebeſſert bleiben, ſollen ausgeſtoßen werden. Flüchtlinge aus dem Kloſter finden dreimal Wiederaufnahme. — Die Kranken empfiehlt Benedikt um Chriſti willen (Kap. 36) der größten Sorgfalt. Man ſoll ſie in einem beſonderen Krankenzimmer warten, ihnen Bäder und Fleiſchſpeiſen reichen. Greiſe und Kinder ſind nachſichtig zu behandeln, auch reichlicher zu beköſtigen, als die Regel für die Andern vorſchreibt (Kap. 37). Sonſt wird oft der Kinder gedacht und (Kap. 63 und 70) geſagt, wie ſie bis zum verſtändigen Alter, dem 15. Lebensjahre, zu erziehen ſind. Das Kloſtergebäude darf Niemand ohne den Befehl des Abtes verlaſſen und Benedikt wünſcht, daß ſoviel als möglich die Lebensbedürfniſſe im Kloſter verfertigt werden und daß Alles vermieden werde, was die Mönche nöthige, ſich mit der Welt in Verbindung zu ſetzen (Kap. 66). Iſt aber einer verreist geweſen, ſo ſoll er im Bethauſe auf den Boden hingeworfen die Brüder um Fürbitte anflehen wegen der Fehler, die er etwa draußen vollbracht hätte; von dem aber, was er draußen wahrgenommen und erfahren hat, ſoll er ganz ſchweigen (Kap. 67). Die Gäſte werden vom Abte mit der größten Ehrfurcht und Freundlichkeit empfangen und verſorgt, als heimſuche Chriſtus ſelbſt in ihnen das Kloſter (Kap. 53). Aber von der Kloſtergemeinde ſelbſt bleiben ſie geſchieden. Prieſtern, welche im Kloſter wohnen wollen, wird das natürlich unter der Bedingung ihrer Unterwerfung unter die Regel möglich gemacht (Kap. 60). Ebenſo fremden, von ihren Aebten wohlbezeugten und entlaſſenen Mönchen (Kap. 61). Nachdem Benedikt zuletzt (Kap. 72) die Mönche zum Eifer in allem Guten, zur Bruderliebe, zur Gottesfurcht, zur Demuth, zum Gehorſam gegen den Abt ermahnt, nachdem er ſie Alle und ſich ſelbſt Chriſto dem Heilande, über welchen ſie nichts ſetzen ſollen, empfohlen hat, bemerkt er ausdrücklich (Kap. 73), daß ſeine Regel nur etwa zur Ehrbarkeit der Sitten und zum Anfange eines heiligen Lebens, nicht zur Vollkommenheit deſſelben führen könne. Dieſe Vollkommenheit lehren aber die heiligen Schriften und die Schriften der Väter. Auf Caſſianus wird hingedeutet, der heilige Vater Baſilius wird genannt. Zu dieſen Gipfeln der Lehre und der Tugenden ſolle man hinanſtreben, nachdem die Regel Benedikts als der kleinſte Anfang dazu erfüllt worden ſey. — Es erhellt aus dieſem vollſtändigen Auszuge aus ſeiner Regel, daß Benedikt mit ſeinen Zeitgenoſſen das Mönchthum als eine Tugendſchule und Heilsanſtalt, das Kloſter als eine Zufluchts- und Uebungsſtätte der Heiligkeit auffaßte und daß ſein Beſtreben nur dahin ging, dieſen Begriff zum Nutzen einer möglichſt großen Menge der Mönche ſelbſt erfüllt zu ſehen. Dieſer Abſicht dienten ſeine wichtigſten Vorſchriften, welche die Regelung, Befeſtigung und die allgemeine Herſtellbarkeit des Kloſterlebens, die Abgeſchloſſenheit und Selbſtſtändigkeit der Mönchsgemeinſchaften und das Verwachſen der ſchon in der Jugend aus der Welt geſchiedenen Mönche mit der Lebensordnung, mit dem einzelnen Konvente und ſelbſt mit der jedesmaligen Oertlichkeit des Kloſters zum Zwecke hatten. Aber an eine Aufgabe, welche die Klöſter für die Welt und in der Kirche zu löſen hätten, dachte Benedikt nicht. Den Spuren äußerer und innerer Miſſion, welche in ſeinem Leben bemerkt werden, entſpricht in ſeiner Regel nichts. Im Gegentheile ſehen wir faſt jede Wirkſamkeit nach außen ausdrücklich abgeſchnitten. Das einzige Gebot der Gaſtfreundſchaft zeigt, daß die Pflichten der Nächſtenliebe nur ſo weit Berückſichtigung fanden, als ſie der an einen feſten Ort Gebundene und auch da möglichſt Einſame, der Schweigſame und willenlos zu ſeinem und des Kloſters Nutzen ſtets Beſchäftigte ausüben konnte. Noch muß bemerkt werden, daß Benedikt und die erſten Benediktiner keine wiſſenſchaftliche Beſchäftigungen trieben. Solche wurden durch Caſſiodorus (ſ. d. Art.) in den Orden eingeführt.

Das war die Stiftung Benedikts, der wohl keine Ahnung von ihrer ſpäter erlangten Wichtigkeit hatte. Es konnte auch nur durch eine beſondere Fügung geſchehen, daß gerade dieſer Verſuch, das Mönchthum zu geſtalten, Erfolg hatte, da er mit anderen Verſuchen zuſammenfiel und von anderen gefolgt wurde, welche zum Theil

von begabteren und einflußreicheren Männern ausgingen, als Benedikt war, und welche ſich auch verdiente Anerkennung erwarben. So ſtellten in Italien ſelbſt, in Benedikts nächſter zeitlicher und örtlicher Umgebung Caſſiodorus, Equitius, Eugippius und Andere Mönchsregeln auf; in Frankreich ebenſo zu derſelben Zeit Cäſarius und Aurelianus von Arles und nicht lange darauf Columbanus, in Spanien Iſidor von Hispalis. Daß es überhaupt möglich war, daß Benedikts Regel neben den andern alten und neuen, morgenländiſchen und abendländiſchen Regeln zum Gebrauche und zur Herrſchaft kam, erklärt ſich aus Folgendem. Der Mönchsſtand war ein einiger, wie der Klerus. Die Klöſter nahmen trotz ihrer von einander vielfach abweichenden Statuten durchaus keine ausſchließende Stellung gegen einander ein. Eine beſondere Regel hatte noch keinen abgeſonderten Orden zur Folge. Es war aber nicht nur leicht, daß Mönche aus jedem Kloſter in jedes andere übergingen; auch Regeln, die in verſchiedenen Klöſtern entſtanden waren, fanden ſich leicht in einem und demſelben Kloſter zuſammen und galten daſelbſt nach der Auswahl und nach der Rangordnung, welche dem jedesmaligen Abte beliebten. So war die Ausbreitung möglich. Daß ſie wirklich wurde und zur alleinigen Herrſchaft überging, iſt allerdings zum Theil Folge der Beſchaffenheit der benediktiniſchen Regel ſelbſt geweſen. Sie war ziemlich vollſtändig, verſtändlich und einfach und zeichnete ſich durch Weisheit, Mäßigung, Milde und Bildſamkeit vor anderen Regeln aus. Wichtiger aber war, daß jene gegen die Verſchiedenheit der Regeln indifferente Einheit des Mönchthums durch den unwiderſtehlich beſtimmenden Bildungszug der lateiniſchen Kirche zur Einheit der Gleichförmigkeit umgewandelt wurde. Es mußten alle Mönche unter einer Regel geeinigt werden und dieſe Regel mußte den abendländiſchen Verhältniſſen überhaupt angemeſſen und allgemein anwendbar ſeyn. In jeder Beziehung empfahl ſich die Stiftung Benedikts dazu, welche nun auch nach und nach immer entſchiedener von den Gewalthabern in der Kirche bevorzugt und endlich ausſchließlich berechtigt wurde. Dieſe Gunſt iſt endlich wohl die Haupturſache der bald erlangten Alleinherrſchaft der Regel deſſen geweſen, welcher ſeitdem als Patriarch aller Mönche der lateiniſchen Kirche verehrt wurde. Zum Siege verhalfen ihr Gregor der Große, Gregor II., Bonifacius, der Apoſtel der Deutſchen, und die fränkiſchen Könige. Gregor der Große iſt in Rom mit den Flüchtlingen aus Montecaſſino zuſammengetroffen, hat die Regel Benedikts aus der Hand des Simplicius, der ſich um ihre erſte Verbreitung das größte Verdienſt erworben hatte, erhalten und hat nach ihr in dem von ihm ſelbſt geſtifteten Kloſter St. Andreas gelebt. Er hat den Benedikt in ſeinen viel geleſenen Dialogen verherrlicht und ſeine Regel ausdrücklich und durch ſeine gewichtigſte Auktorität empfohlen. Er hat ihre Verbreitung in Italien und in Sicilien gefördert, wohin ſie der Sage nach ſchon Placidus gebracht hatte. Er hat ſie mit dem Chriſtenthume ſelbſt unter den Sachſen in England gepflanzt. Dennoch finden wir bei ihm auch die preiſende Beſchreibung der Thaten anderer Aſceten und die Empfehlung ihrer Regeln neben der benediktiniſchen, oder doch unter derſelben. Ja er gab ſogar eigene Vorſchriften für die Mönche, in denen er zum Theil abſichtlich von denen Benedikts abwich. Alſo war die allgemeine und ausſchließliche Bedeutung der letzteren für das Mönchthum noch nicht erkannt. Dahin ſchritt man aber während des 7. Jahrhunderts in Spanien und entſchiedener im Frankenreiche vor, wohin ſchon im Jahre 543 Maurus gekommen ſeyn ſoll. Und als im 8. Jahrhunderte mittelſt der Franken die Wandelung der germaniſchen Chriſtenheit in einen lateiniſchen Kirchenorganismus vollzogen wurde, als die Völker des Abendlandes ſich römiſch conformirten und uniformirten, da machten vor Anderen Pabſt Gregor II. und Bonifacius das Mönchthum in der benediktiniſchen Form zum römiſchen Mönchthum, neben welchem ein anderes kein Recht hatte. Unterdeſſen war es aber ſelbſt in mancher Beziehung ein anderes geworden, als es zur Zeit des Stifters geweſen war; hauptſächlich durch den Beſitz von Land und Leuten, der den Klöſtern in reichem Maße zu Theil geworden war und ferner zu Theil wurde. Die Klöſter waren unabhängig und mächtig, waren Herrenſitze geworden. Nur aus edelen Geſchlechtern wurden ſie bevölkert, denn wie die Kloſtergüter

Digitized by Google

Geſchenke von Edelen waren, ſo machten ſolche auch auf ihren Alleingenuß Anſpruch: den Hörigen waren die Klöſter im Allgemeinen verſchloſſen. Der große Grundbeſitz und die edle Abkunft der Mönche ſchuf ihnen aber eine angeſehene und einflußreiche Stellung im Staate und bedingte ihre große Wichtigkeit für die geſammte Entwickelung des Abendlandes. Mit der Ariſtokratie der Geburt und des Beſitzes ſammelte ſich die Ariſtokratie der Frömmigkeit, der Intelligenz und der Sitte in den Klöſtern. Die Kloſterkonvente wurden zu Muſtergemeinden, zu Vereinen von Bevorzugten, welche eine höhere Tugend und Weisheit zu ihrem und der Welt Nutzen pflegten. Solche Muſtergemeinden von Herren in Kloſterburgen an allen Orten in der abendländiſchen Kirche zu ſammeln und in die von ihr zu gewinnenden Gebiete vorauszuſchicken, das war jetzt die erſte Aufgabe des Benediktinerordens geworden. Die andere Aufgabe bezog ſich auf Bewahrung und Pflegung des klaſſiſchen und chriſtlichen Römerthums, auf welches die germaniſch-chriſtliche Kultur gepfropft worden war. In beiderlei Hinſicht lag die Mittheilung und das Wirkenlaſſen ſeines geiſtigen Beſitzes außerhalb des Zweckes des Ordens, wenn auch viele Ordensbrüder als Miſſionare mit großem Segen thätig waren, wenn auch viele andere Gelehrſamkeit außerhalb ihrer Klöſter verbreiteten und wenn auch einzelne ſich des armen Volkes erbarmten und es in ſeiner Sprache ſchriftlich und mündlich belehrten, ermahnten, erſchütterten, tröſteten. Jene Doppelaufgabe war aber erfüllt, ſobald der germaniſche Geiſt zu eigenthümlicher kräftiger Entwicklung im Chriſtenthume gediehen war und ſobald eine nationale Volkskirche nach unmittelbarer Befriedigung ihrer religiöſen Bedürfniſſe verlangte. — Der folgende kurze Ueberblick der Geſchichte des Benediktinerordens vom 8. Jahrhunderte bis auf unſere Zeit betrifft nur die Benediktiner, nicht die Benediktinerinnen, über welche letztere die nächſten Worte genügen mögen. Die Nonnen des Abendlands mußten wie die Mönche nach und nach alle beſonderen Regeln, welche früher für ſie geſchrieben worden waren, für die Regel Benedikts aufgeben und verehrten ſpäter ohne hiſtoriſchen Grund die Scholaſtika als ihre Urheberin. Die Mönchsregel Benedikts war aber nicht nach den Bedürfniſſen der Nonnen geformt worden, über welchen Uebelſtand noch Heloiſe als Aebtiſſin von Paraklet zu klagen Urſache hatte. Schon daraus entſtand alsbald von Neuem eine große Mannigfaltigkeit von Einrichtungen und Gewohnheiten, die wir ebenſowenig verfolgen können, als die oft und immer früher, als bei den Mönchen, eingetretene Verweltlichung und Sittenverſchlechterung der Nonnen und die häufigen Verbeſſerungsverſuche. — Ueber die Geſchichte des Benedikinerordens ſind die ſchon angeführten beiden Hauptwerke Mabillons immer noch klaſſiſch. Außer denſelben mag die Historia literaria ordinis S. Benedicti von Magnoald Ziegelbaur und O. Legipont (Aug. Vind. 1754. 4 voll. fol.) und der 5. Band von Helyots ausführlicher Geſchichte der geiſtlichen und weltlichen Kloſter- und Ritterorden (aus dem Franzöſiſchen. Leipz. 1753 ff. 8 Bände. 4.) verglichen werden. Ein guter Auszug aus Helyot befindet ſich in der allgemeinen Encyklopädie der Wiſſenſchaften und Künſte von Erſch und Gruber (Th. 9. S. 8 bis 20). Unerträglich leichtfertig iſt Spittler's Geſchichte des Benediktinerordens, herausgegeben von Gurlitt (Hamburg 1828. 4.), geſchrieben. — — Das Mönchthum hatte von ſeiner Entſtehung an den Klerus in ſeiner Achtung beim Volke beeinträchtigt und ſich derſelben allmälig ganz bemächtigt. Nur der Eintritt in's Kloſter galt als Conversio, nur das Kloſterleben als Religio, nur die Kloſterbewohner als Conversi und Religiosi. Geiſtliche ſuchten bei den Mönchen Frömmigkeit und Wiſſen und die Biſchofsſtühle wurden vorzugsweiſe mit Mönchen beſetzt. Die daraus erklärliche Abgunſt der Geiſtlichkeit traf auch den Benediktinerorden und perſonificirte ſich dem Stifter gegenüber im Prieſter Florentius. Benedikt traf deßhalb Beſtimmungen über das Verhältniß der Mönche zum Prieſterſtand und ließ zwar noch die Klöſter dem Biſchofe ihrer Diöces untergeordnet bleiben, aber befreite ſie durch eigene Kloſterprieſter von aller Abhängigkeit von dem Kuratklerus, ja von allem Zuſammenhange mit demſelben. Der Letztere, welcher ſich gleichſam noch nicht aus der Welt gerettet hatte, verlor als Weltgeiſtlichkeit mit dem Einfluſſe und der Macht auch den innern

Werth an die Benediktiner. Man nahm den niedern Klerus aus dem Stande der Unfreien und ließ ihn ohne Bildung und in der allerdürftigſten äußeren Lage. So wurde er zum magiſchen Beſitzer und zum mechaniſchen Austheiler der Heilsgüter der Kirche ohne moraliſches Anſehen und ohne Wirkſamkeit. Er konnte bald kaum noch die unverſtandenen kirchlichen Gebräuche vollziehen und ſtand in ſittlicher Hinſicht eben ſo tief, ja noch tiefer, als ſeine Laienumgebung. Vielleicht in Vorausſicht ſolcher Zukunft oder dem Zuge der Zeit weiter als Andere folgend hatten ſchon Euſebius von Vercelli und Auguſtinus die Mönchsaſceſe und das klöſterliche Zuſammenleben auf den geiſtlichen Stand überzutragen verſucht. Doch damals hatte die neue Erſcheinung des Mönchthums mit Macht ihre eigenthümliche abgeſonderte Geſtaltung durchgeſetzt. Als dieſe aber zur ſiegreichen Vollendung gediehen war, wurden jene Verſuche wieder aufgenommen. Die tiefe Geſunkenheit des Weltklerus war ſo auffällig geworden, daß man ernſtlich an ſeine Hebung denken mußte, und das Mönchthum ſelbſt, das ihm geſchadet hatte, gab Mittel und Wege zur Hebung an die Hand. So entſtand im 8. Jahrhunderte die Vita canonica clericorum und fand alsbald eine große Verbreitung. Es erhoben ſich reiche Domſtifter und gelehrte Domſchulen neben den Klöſtern und wurden von den Edelen um ſo lieber beſucht, beſetzt und beſchenkt, als in denſelben die Grenze zwiſchen Klerus und Laienſtand im Fließen erhalten wurde. Deßhalb verwandelten ſich die Bewohner vieler Klöſter in Kanoniker um, und in allen anderen waren bald die Mönche wie die Domherren mit gänzlicher Vernachläſſigung ihrer Regel zu beiſammenlebenden Pfründnern geworden. Die Abteien aber wurden von den Fürſten entweder zu eigenem Nutzen verwandt, oder an Laien (abbacomites) zu Lehn gegeben, oder im beſten Falle Biſchöfen als Eigenthum überlaſſen. Es war alſo Gefahr vorhanden, daß das Benediktinermönchthum kurz nach ſeinem Siege wieder unterging. Aber es hatte nur erſt einen kleinen Theil ſeiner Entwickelung zurückgelegt und hatte nur erſt angefangen, ſeine Aufgabe zu erfüllen. Seine eigene kräftige Weſenheit und ſeine Nothwendigkeit für die Völker befreiten das Mönchthum von dem ſchlimmen Einfluſſe, den das ſchnellentartete Inſtitut des kanoniſchen Lebens der Geiſtlichen auf daſſelbe ausgeübt hatte, und läuterten es von allerhand eingedrungenen Mißbräuchen und von urſprünglichen Elementen, welche der mehr und mehr modificirten Aufgabe des Ordens nicht entſprachen. Dieſe Läuterung und Erneuerung vollzog ſich in einer großen Menge nach einander und neben einander entſtehender Bildungen, welche nach Art, Umfang und Urſprung ſehr verſchieden waren und zu dem Weſensbeſtande und dem Zwecke des Ordens verſchiedene Stellungen einnahmen. Wir haben die Reformationen innerhalb des Ordens von denen zu trennen, welche Abzweigungen vom Orden zur Folge hatten, und von denen, welche als Erzeugniſſe eines nichtbenediktiniſchen Elementes im Mönchthume ſich dem Orden entgegenſetzten und ihn zu erſetzen ſuchten. Die erſten gingen entweder von der ſtaatlichen oder biſchöflichen oder oberbiſchöflichen Kirchengewalt oder von einzelnen Ordensmitgliedern aus. Von einer oberen Ordensbehörde konnten ſie nicht ausgehen, denn eine ſolche gab es nicht. Der Orden war nicht als Ganzes organiſirt, aber man ſtrebte oft nach einer Organiſation und ſah darin entweder die Reformation ſelbſt oder doch das beſte Mittel, dieſelbe dauernd zu machen. Hierher gehört ſchon die Unternehmung Benedikts von Aniane, der von Ludwig dem Frommen unterſtützt im Jahre 817 zu Aachen auf einer Synode von Aebten die Kloſtergeſammtheit des fränkiſchen Reiches ſtaatlich ordnete und als allgemeines Geſetz die Regel Benedikts von Nurſia mit Ergänzungen und Verbeſſerungen wieder einſchärfte. Im 10. Jahrhunderte wurden ähnliche Verſuche in Deutſchland, Frankreich und England gemacht von Erzbiſchof Friedrich von Mainz, von Erzbiſchof Adalbero von Rheims und von Erzbiſchof Dunſtan von Canterbury. Auch Gerhard von Brogne iſt zu nennen, welcher in Flandern und Hennegau die Klöſter reformirte, ohne dabei an eine Verbindung und geordnete Geſammtregierung derſelben zu denken. Dieſer letzte Gedanke, der gleichfalls im 10. Jahrhunderte ausgeſprochen und in's Leben geſetzt wurde, ſchuf eine Form, welche bis in die letzten Zeiten für die Ordensreformation beliebt geweſen und

Digitized by Google

angewandt worden iſt. Es iſt die Form der Congregation, die ihr Vorbild nicht ſowohl in der Kloſtergemeinſchaft von Subiago, als in dem Verhältniſſe der Abteien zu ihren Kolonien, Zellen und Prioreien, hat. Die Congregation war eine freie Vereinigung von ſelbſtſtändigen Klöſtern zur Beobachtung der Regel Benedikts (mit den Aachner Beſchlüſſen) und einiger neuen Vorſchriften, welche meiſt unterſcheidende Aeußerlichkeiten und die gemeinſchaftliche Regierung betrafen. Sie ging gewöhnlich von Muſterklöſtern aus, deren Aebte die oberſten Leiter des Vereines wurden und zu beſtimmten Zeiten die Aebte der anderen ſonſt ſelbſtſtändigen Klöſter zu berathender und beſchließender Verſammlung zuſammenriefen. Eine engere Form der Verbindung hat der Benediktinerorden nie ertragen und ein unfreiwilliges Zuſammenſchließen aller Klöſter gewiſſer Kirchengebiete oder ſogar der ganzen Kirche hat der Orden nie geſchehen laſſen. Die Verſuche, welche jene engere Vereinigung herbeiführen wollten, hatten Ausſcheidungen aus dem Orden zur Folge; die unirenden und centraliſirenden Verſuche hatten gar keine Folge. Die erſte und berühmteſte Congregation war die von Clugny (ſ. d. Art.) und durch dieſelbe gelangte der Benediktinerorden noch einmal zu einer großen und ſegensreichen Einwirkung auf die Kirche. Ihr folgten bald die Congregation in der ſpaniſchen Mark, dann die von Hirſchau, die von Cluſa und die von Pulſano. Aber ſchon war ein ſelbſtſtändiger religiöſer Volksgeiſt in der abendländiſchen Kirche groß gezogen worden, der kein Verſtändniß für ſich bei den lateiniſch gelehrten, reichen und vornehmen Benediktinern fand. Ihm entſprach der alte ſchwärmeriſche, volksthümliche (aber oft engherzige und eigenſinnige) Aſcetengeiſt, welcher am Ende des 10. Jahrhunderts wieder erwachte und ſich zwar nur auf die Regel Benedikts zurückzuziehen meinte, aber ſich bald zur Bildung beſonderer Gemeinſchaften mit eigenen Centralregierungen gedrungen fühlte. So entſtanden die Orden von Camaldoli, von Fonte Avellana, von Vallombroſa, von Grammont, von Fontevrauld, von Chartreux, von Citeaux, die Orden der Wilhelmiten, Gilbertiner, Humiliaten, Silveſtriner, Cöleſtiner, Olivetaner, der Orden von Corpus Chriſti und der der heiligen Birgitta. Nun waren die Benediktiner ein Orden neben vielen anderen geworden und das Volk unterſchied ſie von den übrigen nach der allmälig unter ihnen allgemein gewordenen Tracht und nannte ſie die ſchwarzen Mönche. Sie mußten Gunſt, Anſehen, Einfluß und Reichthum mit den übrigen theilen und ſahen ihren früheren Platz ſehr bald von den weißen Mönchen, den Ciſterzienſern, eingenommen. Sie wurden aber mit dieſen und mit allen andern Abzweigungen des alten lateiniſchen Mönchſtammes im 13. Jahrhunderte durch die Bettelmönche antiquirt. Die Entſtehung, die Aufnahme und die Wirkſamkeit der Franziskaner und Dominikaner bewieſen, daß die hiſtoriſche Aufgabe des Benediktinerordens erfüllt war. Nun fiel derſelbe aber auch immer mehr von ſich ſelbſt ab und die oft wiederholte Anwendung der älteren Mittel zur Hebung und zur Reformation zeigte ſich immer unwirkſamer. Erfolglos blieb auch der Verſuch, den Benediktinern dadurch zu helfen, daß man ihnen eine ähnliche Verfaſſung geben wollte, als die Bettelmönche hatten. Die Päbſte Clemens V. und Benedikt XII. wollten durch ihre Erlaſſe (in den Jahren 1311 und 1336) den Orden in einen neuen Entwicklungsgang bringen. Benedikt XII. theilte die Geſammtheit der Klöſter in 36 Provinzen ein, dekretirte Provinzialkapitel, welche alle 3 Jahre wiederkehren ſollten, mit Viſitatoren und Definitoren, ferner jährliche Generalkapitel und tägliche Bußkapitel in jeder Abtei. Aber dieſe Conſtitution, welcher es übrigens an einem engen Zuſammenhange der einzelnen Klöſter, an ſtehenden Behörden und an einer Regierungsſpitze mangelte und mangeln mußte, wenn man ſich nicht an dem Weſen des Ordens vergreifen wollte, konnte trotz der Strafmilderungen Clemens VI. im Jahre 1343 nicht durchgeführt werden. Die Clementina und Benedictina brachten aber auch den Orden zum Bewußtſeyn, worauf er ſich beſchränken und worauf er mit Ausdauer alle ſeine Kräfte wenden müßte, um der Kirche noch einen weſentlichen Dienſt zu leiſten, und trafen bereits die zur Erfüllung dieſes beſchränkteren Berufes nöthigen Einrichtungen. Die Benediktiner ſollten eine tüchtige gelehrte und kirchentreue Wiſſenſchaftlichkeit zunächſt unter den

Theologen, dann aber auch unter den Gebildeten überhaupt erhalten und pflegen. Es mußten zu dem Zwecke in jedem Kloster Lehrer der Grammatik und der Philosophie angestellt und von je 20 Mönchen mußte je einer auf Universitäten geschickt werden. Hier lebten diese Studenten in besonderen Collegien vereinigt und unter der Leitung von Prioren und studirten theils Theologie, theils kanonisches Recht. Von nun an wurde die gelehrte Schulbildung der maßgebende Zweck und Schmuck des Ordens und ließ die schon lange angefeindete Aufnahme von Kindern und den der Regel zuwiderlaufenden, aber mit großer Zähigkeit festgehaltenen Ausschluß von Nichtadeligen außer Uebung kommen und durch die Kirchenversammlungen von Constanz und Trient abschaffen. Beide Kirchenversammlungen haben sich auch um die Sitte und um die Verfassung des Ordens bemüht und haben alten Gesetzen auf dem Wege der Congregation Geltung zu verschaffen versucht. Endlich befahl man sogar in Trient, daß alle exemten oder nicht exemten Benediktinerklöster, welche noch nicht zu Congregationen gehörten, sich nach Diöcesen zu neuen Congregationen vereinigen sollten (Sessio XXV. Decret. reform. cap. 8.). Darauf kamen zu den alten und schon erwähnten Congregationen und zu den im 15. Jahrhunderte entstandenen z. B. von Bursfeld, von Montecassino (früher von St. Justina) und von Valladolid, sehr viele neue, aber zum größten Theile unbedeutende hinzu. Einige aber übertrafen alle früheren außer der Congregation von Clugny an Bedeutung und bereiteten dem Orden, der durch die Kirchenreformation an Ausdehnung und Reichthum, durch die Jesuiten an Ansehen und Wirksamkeit große Verluste erlitten hatte, die letzte kurze Glanzperiode. Das thaten die Congregationen, die sich in Flandern, Burgund und Niederland bildeten, vorzüglich aber die Congregation von St. Vannes in Verdun (seit 1604) und die Congregation, welche im Jahre 1618 in Paris unter dem Namen und Patronate des heiligen Maurus zusammentrat (s. d. Art. Mauriner). Die Mauriner erhielten durch ihren General Gregor Tarisse und auf den Wunsch des Cardinals Richelieu, der ein Gegengewicht gegen die Jesuiten suchte, eine ausgezeichnete wissenschaftliche Organisation. Sie leisteten den historischen Wissenschaften und der katholischen Kirche sehr große Dienste und vertraten eine objektive katholische Wissenschaft besser, als die Jesuiten, weil sie unbefangener, nüchterner und sittlich ernster waren, als diese. Aber sie unterlagen den Jesuiten im französischen Kirchenstreite schon am Anfange des 18. Jahrhunderts, nachdem sie ihre Ordensbrüder in andern Ländern zu wissenschaftlicher Nacheiferung angefeuert hatten. Joseph II., die französische Revolution und der spanische Bürgerkrieg haben dem Orden sehr empfindliche, fast tödtliche Schläge beigebracht. Nur langsam hat er sich seitdem (zuerst in Oestreich) wieder erholt und beeifert sich in den letzten Jahren wieder einer größeren Strenge, als vorher. Die Benediktiner zeichnen sich noch immer durch gute klassische Bildung aus. Ihre Klöster sind fruchtbare Stätten literarischer Muße und brauchbare Lehrerseminare, obgleich der katholische Gymnasialunterricht jetzt lieber den Piaristen anvertraut wird. Freilich die jetzt einzig noch mögliche Bedeutung der Mauriner, von deren Stamme ein frisches Reiß zu Solesmes in Frankreich grünt, hat der Orden noch nicht wieder erlangt. Es fragt sich auch, ob ihm die Zeitbedürfnisse und die Stimmung der katholischen Kirche günstig sind. Daß die Pflege der Wissenschaft im Dienste der Kirche weder einen Orden noch Mönchsgelübde erfordert, scheinen auch die Ultramontanen eingesehen zu haben, welche diese Handreichung nicht von einem Orden, sondern von einer katholischen Akademie erwarten.

Albrecht Vogel.

Benedikt von Aniane. Die Geschichte dieses Klosterreformators schrieb Ardo, dessen Schrift von Bollandus in den Acta Sanctorum mens. Febr. unter dem 12. Februar, vollständiger von Mabillon in den Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti im ersten Bande des vierten Jahrhunderts herausgegeben worden ist. Außerdem handelt Mabillon im zweiten Bande seiner Annales an vielen Orten von Benedikt, und Gfrörer widmet ihm eine besondere Aufmerksamkeit in seiner allgemeinen Kirchengeschichte (Th. III. S. 704 ff.). Er hieß ursprünglich Witiza und wurde im Jahre 750 in Languedoc geboren. Sein

Vater war der gothiſche Graf von Magelone. Er brachte den Sohn ſehr früh an den fränkiſchen Königshof und es eröffnete ſich demſelben die Ausſicht auf eine glänzende Laufbahn. Dieſe Ausſicht war ihm gewiß nicht gleichgültig, denn er hatte einen nach Hohem und Außerordentlichem ſtrebenden Geiſt, aber es hatte ihn ſchon manchmal ein Ekel am Irdiſchen ergriffen, als er im Jahre 774 auf dem Zuge Karls des Großen in Italien von der kaum betretenen Bahn plötzlich hinweggeriſſen wurde. Er that nämlich bei der auch für ihn ſelbſt gefährlichen Rettung ſeines Bruders aus einem Fluſſe das Gelübde, der Welt zu entſagen und erfüllte daſſelbe ohne allen Verzug, indem er im Kloſter des heiligen Sequanus im Bisthum von Langres Mönch wurde. Der rückſichtsloſen Feſtigkeit, mit welcher er den entſcheidenden Entſchluß ausführte, entſprach der maßloſe Eifer in dem von ihm ergriffenen neuen Leben. Anders als im ſchroffſten Gegenſatze gegen die Welt, die er verlaſſen hatte, konnte er das Mönchthum nicht auffaſſen und anders als um das Höchſte darin zu leiſten, konnte er es nicht ergreifen. Er trieb die Entſagung, Peinigung und Erniedrigung auf das Aeußerſte und konnte ſich durch Hunger, Froſt, Nachtwachen und Schmutz kaum genügen. Er wollte den Patriarchen der lateiniſchen Mönche ſelbſt erreichen und übertreffen, nannte ſich ſelbſt Benedikt und ſtrebte nach jenen orientaliſchen Gipfeln der Vollkommenheit, welche am Ende der benediktiniſchen Regel geprieſen werden. So trieb er es 2½ Jahr. Als er aber nicht die Verehrung eines Heiligen, ſondern nur Hohn und Verachtung erntete, ſo wurde er nüchterner, machte ſich mit der Sphäre, in welche er ſich verpflanzt hatte, näher bekannt und widmete ſich von nun an mit großer Klarheit, Ausdauer, Klugheit und Kühnheit dem Plane, das Mönchthum und ſich mit ihm zu einem weſentlichen Faktor im chriſtlich fränkiſchen Abendlande zu machen. Dazu war es nöthig, die Mönche zu heben und um die Regel Benedikts zu einigen, ihren glücklichen Nebenbuhlern, den Kanonikern, das den Mönchen Entriſſene wieder abzugewinnen und dem Epiſkopalklerus in ſeinem Einfluſſe auf Staat und Staatskirche die Spitze zu bieten. Leider ſpielte ſeine eigne Perſon eine zu große Rolle in ſeinem Plane. Er erreichte viel, aber mit ihm ging unter, was er geſchaffen hatte. — Im Jahre 779 verließ er das Kloſter des heiligen Sequanus, wo man ihn angeblich hatte zum Abte machen wollen, ging nach Languedoc und gründete auf einem väterlichen Grundſtücke am Fluſſe Anianus ein Muſterkloſter. Als Abt deſſelben erwarb er ſich bald ein großes Anſehen. Die Verehrung des Volkes und die Dankbarkeit der Mönche, welche von ihm weithin durch das Land aus der Zerſtreuung wieder geſammelt, ermuthigt, in ihren frühern Beſitzſtand geſetzt, geleitet und gebildet wurden, machten ihn zu einer der bedeutendſten Perſönlichkeiten des ſüdlichen Frankreichs, wenigſtens Aquitaniens. Dafür wurde ihm und ſeiner Stiftung die Gunſt Karls des Großen und ſeines Sohnes Ludwig, welcher König von Aquitanien war, zu Theil. Benedikt trat an die Seite Alkuins und wurde mit demſelben zur Bekämpfung des Adoptianismus verwandt. Was er bei dieſer Gelegenheit geſchrieben hat, nämlich Abhandlungen über die Menſchwerdung Chriſti, die Dreieinigkeit, die Taufe und eine Widerlegung der Lehre der Adoptianer und Anderes (gedruckt in *Baluzii* Miscellanea. T. V. p. 1—62), iſt ſehr unbedeutend. Das Dogma war nicht ſein Gebiet. Andere ſchriftſtelleriſche Arbeiten unternahm er für das Mönchthum. Er ſchrieb außer einem Excerptus diversarum modus poenitentiarum (zu finden im Anhange zu den Baluze'ſchen Kapitularien) eine Sammlung aller bis dahin bekannter Regeln für Mönche und Nonnen (zuerſt herausgegeben von *Lucas Holstenius* als Codex regularum, quae SS. P. P. monachis et virginibus sanctimonialibus praescipsere etc. Paris 1663. 4. verbeſſert und vermehrt von Brockie. Augsb. 1759 fol. 6 voll.) und eine Nachweiſung der Uebereinſtimmung aller Regeln mit der benediktiniſchen (Concordia regularum ed. Hugo Menard. Paris 1638. 4.). Solche Arbeiten waren nöthig geworden, ſeitdem der Abt von Aniane das Vertrauen Ludwigs des Frommen in hohem Grade gewonnen hatte und daſſelbe nicht nur zur Aufhülfe und Vermehrung der Klöſter Aquitaniens benutzte, ſondern auch in Folge eines Auftrags Ludwigs die Oberaufſicht über alle Klöſter führte. Die Hoffnung Ludwigs,

dem Vater auf dem Throne zu folgen, hing mit der Zukunft seines hochstrebenden Vertrauten eng zusammen. Benedikt war deßhalb für seinen Gönner thätig und scheint trotz der Gegenbestrebungen der von ihm verletzten Kanoniker und der Partei, an deren Spitze Adalard und Wala standen, durch persönliche Vorstellungen Karl den Großen für die Nachfolge seines Sohnes entschieden zu haben. Der Regierungswechsel brachte ihn schnell auf den Gipfel seiner Macht. Ludwig rief ihn zuerst nach Maursmünster im Elsaß, errichtete aber sogleich darauf für ihn das Kloster Inda oder Cornelismünster, in der Nähe von Aachen, damit Benedikt täglich im königlichen Palaste seyn und den König berathen könnte. Der große Einfluß, den er auf die Politik übte, verleitete ihn aber nicht, die feste Position zu verlassen, die er als Vertreter des Mönchthums eingenommen hatte, oder den Beruf zu vergessen, das Mönchthum zu läutern, zu kräftigen und zu Ehren zu bringen. Ludwig machte ihn zum Obervorsteher aller Klöster des fränkischen Reichs und als solcher setzte er seine Plane auf dem berühmten Reichstage, der im Jahre 817 zu Aachen gehalten wurde, durch. Ohne seine Betheiligung an den politischen und klerikalen Beschlüssen dieser Versammlung hier untersuchen zu wollen, welche Betheiligung trotz der Bemerkungen Gfrörers nicht unwahrscheinlich ist, erwähnen wir nur, daß Benedikt als Vorsitzender einer Synode der Aebte dem gesammten Mönchthume eine staatliche Ordnung und ein Grundgesetz gab, welches wesentlich der hier nur vervollständigten und verbesserten Regel Benedikts von Nursia entsprach. Da er ein sehr großes Interesse an der Regierung Ludwigs hatte, so ist es möglich, daß er denselben nach dem Tode der Kaiserin Irmengard bestimmte, seinen Entschluß der Thronentsagung wieder aufzugeben und eine neue Ehe einzugehen. Die daraus hervorgegangenen politischen Verwickelungen erlebte er nicht. Er starb am 12. Februar des Jahres 821. Nach ihm kamen seine Feinde Adalard und Wala, die er gestürzt hatte, wieder zu Gnaden und das Mönchthum verfiel von Neuem. Albrecht Vogel.

Benedikt Levita, d. h. Diakonus, ein Geistlicher des Erzstiftes Mainz zur Zeit des dortigen Erzbischofs Autgar (825—847). Wir kennen ihn nur aus einem wissenschaftlichen Werke, welches er auf Veranlassung jenes Erzbischofs abgefaßt hat, aus der Fortsetzung von des Ansegis Kapitularien in drei neuen umfangreichen Büchern (s. d. Art. Ansegis im I. B. S. 360). Benedikt sagt in der Vorrede zu diesem Werke, er beabsichtige aus den Kapitularien von Pippin, Karl und Ludwig eine Ergänzung von Ansegis, bei dem mehr als die Hälfte fehle, zu machen; das Material dazu habe er aus den zerstreuten Akten (in diversis locis et in diversis schedulis) der Synoden und Reichstage, hauptsächlich aber aus dem erzbischöflichen Archiv zu Mainz empfangen, wo es Erzbischof Riculf (786—813) gesammelt und Autgar aufgefunden habe. Er erklärt sich auch bereit, weitere Beiträge und Mittheilungen, welche er von Anderen zu jenem Zwecke empfangen würde, in sein Werk aufzunehmen und damit den vorliegenden drei Büchern noch ein viertes und fünftes hinzuzufügen. Spätere haben, wie es scheint, dieser Aufforderung Folge geleistet, und dem Werke Benedikts eine Reihe von Anhängen beigefügt.

Je mehr sich seit dem 16. Jahrhundert die Kritik mit dieser Kapitulariensammlung beschäftigte, desto augenfälliger wurde es, daß ihre Bezeichnung als Reichsgesetze dem größten Theile nach falsch und höchst wahrscheinlich in betrügerischer Absicht gewählt worden sey. Blondel namentlich und Conring traten, nachdem der enge Zusammenhang erwiesen war, in welchem dieses Werk zu Pseudoisidor stehe, mit dem Vorwurfe der Fälschung direkt hervor und es gelang nur dem Ansehen von Baluze, wenigstens eine Zeit lang diese Ansicht aus der Literatur zu verdrängen. Man konnte zwar nicht bestreiten, daß Benedikts Kapitularien fast ganz aus fremdartigen Stücken bestehen und aus Quellen der verschiedensten Art geschöpft sind, aber man erklärte sich deren Aechtheit und Geltung dadurch, daß jene Stücke früher schon auf Befehl der fränkischen Könige gesammelt und so den Reichsgesetzen gleichgestellt worden seyen; in dieser Form, meint namentlich *Baluze*, Capitul. regum Francorum I. Praef. §. 45, seyen sie von Benedikt in Mainz vorgefunden und behandelt worden. Diese Ansicht ist bis in die neueste

Zeit unwiderlegt geblieben, obgleich ſie ganz unerwieſen und unwahrſcheinlich iſt. Der erſte, welcher ihre Unhaltbarkeit entſchieden und mit Erfolg dargethan hat, war Savigny in der Geſchichte des römiſchen Rechts im Mittelalter II §. 45; nach ihm aber hat 1836 in einem beſonders gediegenen und gelehrten Werke De Benedicti Levitae collectione capitularium H. Knuſt die Unterſuchung im Detail eröffnet, durchgeführt und, wie jetzt Jedermann anerkannt, im Weſentlichen abgeſchloſſen. Nach deren Reſultate erſcheinen Geiſtliche des Mainzer Erzſtiftes als abſichtliche Fälſcher und iſt nicht zu bezweifeln, daß Benedikt die Hauptperſon unter denſelben und wiſſentlich der faktiſche Urheber des Betruges geweſen ſey; wie weit etwa Riculf ſchon denſelben vorbereitet*), oder Autgar mitgeholfen hat, kann nicht ermittelt werden.

Die Quellen des Sammelwerks, wie ſie Knuſt (indeſſen nicht immer richtig und genau) nachgewieſen hat, ſind zum allergeringſten Theile wirkliche fränkiſche Reichsgeſetze, ſondern in bunter Menge die verſchiedenen Bücher der Mainzer Kirchenbibliothek: die Volksrechte der Weſtgothen und Bayern, der theodoſiſche Codex und deſſen Novellen, Julian, Alarichs Breviar, die Bibel, patriſtiſche, theologiſche und hiſtoriſche Schriften, Beichtſpiegel, Kanonenſammlungen, darunter ſowohl die Isidoriana als auch Dionysio-Hadrianea, und vornehmlich die pſeudoiſidoriſchen Dekretalen, welche in ſo bedeutendem Umfange benutzt ſind, daß man annahm, ſie ſeyen in Mainz ſelbſt entſtanden, und in ihnen, wiewohl ohne Beweisgründe, auch ein Werk Benedikts vermuthete (ſ. d. Art. Pſeudoiſidor). Dieſer ganze, weitſchichtige Stoff iſt im Allgemeinen nicht ungeſchickt behandelt worden; gewöhnlich iſt das Original nicht bloß abgeſchrieben, ſondern ausgezogen oder überarbeitet, oft erheblich verändert und, ſoweit man das glauben darf, abſichtlich entſtellt, um die Quelle zu verbergen. Ob dieſer Vorwurf der abermaligen Fälſchung den Benedikt treffe, welcher behauptet, er gebe ſeine Vorlagen ungeändert, oder die Vorgänger deſſelben, ſteht dahin. Daß aber Ordnung und Plan, ſogar in dem äußerlichen von Anſegis feſtgehaltenen Maße, ganz und gar fehlt, daß durch die Eile der Abfaſſung, oder wenn mehrere zuſammenarbeiteten, durch mangelhafte Kontrole und Gemeinſchaft Wiederholungen, Widerſprüche und Nachläſſigkeiten aller Art verurſacht worden ſind, das fällt ihm als dem Redaktor allein zur Laſt, um ſo mehr als er es ſelbſt bemerkt, in der Vorrede bekannt und zu entſchuldigen gebeten, aber nicht geändert hat.

Die Zeit, wann Benedikt geſchrieben hat, läßt ſich mit Genauigkeit ſicher nicht beſtimmen; gewiß aber iſt nach der Vorrede, daß er ſeine Sammlung nicht vor Ludwigs des Frommen und nicht nach Autgars Tode, alſo innerhalb der Jahre 840 und 847 veröffentlicht hat. Knuſt berechnet nach ſeinen, indeſſen gerade in dieſem Punkte (zu V,

*) Riculf — berichtet Hincmar Rem. contra Hincmarum Laudun. cap. 24 (Opera II, 476) — beſaß einen aus Spanien ihm überbrachten liber collectarum epistolarum ab Isidoro und war in hujusmodi et in capitulis regiis studiosus. Das ſind allerdings dringende Anzeigen einmal auf Pſeudoiſidor, und dann auf die Fälſchung von Reichsgeſetzen, und man könnte ſogar anzunehmen verſucht werden, daß Riculf den Entwurf des ganzen Sammelwerkes gemacht, Autgar dieſe Collectaneen aufgefunden und Benedikt ſie nur complirt habe. Indeſſen iſt nach Benedikts Bericht in der Vorrede Riculfs Material nur ein Theil ſeiner Quellen, außerdem konnte von angeblichen Kapitularien Ludwigs nur Benedikt, nicht Riculf wiſſen, und endlich weiſen die ganze äußere Anlage und die unten hervorgehobenen Motive der Fälſchung *nicht* auf die Zeit Karls des Großen, in welcher Riculf lebte, ſondern in die Zeit Autgars, wo die pſeudoiſidoriſchen Doctrinen mehr und mehr heraustreten. — Anders, aber willkürlich, ſieht Gfrörer, Geſchichte der oſt- und weſtfränkiſchen Karolinger I, 96., die Sache an: er hält das, was Benedikt in der Vorrede über Riculfs Collectaneen ſagt, für eine abſichtliche Lüge und bezieht jene Stelle Hincmars auf die ächte ſpaniſche Kanonenſammlung. Es iſt aber ſchon nach Gfrörers eigener Darſtellung i. c. 74 ff. nicht unmöglich, daß einem Geiſtlichen in Karls des Großen Zeit pſeudoiſidoriſche Gedanken kamen.

13. 14. 375. VII, 395.) nicht ganz ſicheren und genauen Quellennachweiſen, daß die Vollendung erſt nach 895, Gfrörer, Geſchichte der oſt- und weſtfränk. Karolinger I, 105 f., 111 f., aus hiſtoriſchen und ſehr einleuchtenden Gründen, daß ſie zwiſchen 840 und 842 geſchehen ſey.

Der Zweck, zu welchem das Werk dienen ſollte, iſt leicht zu vermuthen, und in der Hauptſache auch vollkommen nachweisbar; ſey es daß ſchon Riculf, oder ſpäter erſt Autgar und Benedikt den Gedanken dazu gefaßt haben. Knuſt hat, zum Theil ſehr ſcharfſinnig, aus der Geſchichte jener Zeit und dem Inhalte des Werkes nachgewieſen, welche einzelne Pläne Benedikt oder Autgar verfolgt haben, wie insbeſondere eine Ehrenrettung für die Erzbiſchöfe Riculf und Autgar, welche beide nicht in gutem Rufe geſtanden haben, beabſichtigt, und der Verſuch gemacht ſey, dem Mainzer Erzbisthum wieder den deutſchen Primat zuzuwenden: der wichtigſte Zweck der falſchen Kapitularien war aber politiſcher Natur. Zwar hat in der Zeit, wo das Werk verfaßt worden iſt, die Hauptfrage, welche in den letzten Jahren Ludwigs des Frommen die hohe Geiſtlichkeit des fränkiſchen Reichs bewegte, die Competenz der Metropolitanſynoden, nicht mehr gedrängt; aber eine Anzahl anderer damit verwandter Streitpunkte war noch vorhanden und insbeſondere haben die Biſchöfe die Befugniß, über Könige und deren Angelegenheiten zu richten, entſchieden, aber immer ohne Erfolg, geltend gemacht. Es iſt zu hoher Wahrſcheinlichkeit dargethan, daß auf dieſe Streitigkeiten die pſeudoiſidoriſchen Dekretalen vornehmlich berechnet waren und vielleicht auch während derſelben entſtanden ſind; es iſt aber gewiß, daß vor 850 Niemand den Muth hatte, ſich auf dieſelben zu berufen; daß zur Zeit, wo Benedikt ſchrieb, nur das ächte Material der collectio canonum Hadrianea als Quelle des Rechts galt. Darum aber war es ein vom Mainzer Klerus fein angelegter, auch für die damalige ſchwache Zeit kluger Plan, unter dem Namen von Reichsgeſetzen, die man archivaliſch nachweiſen zu können vorgab, die falſchen Dekretalen faſt ihrem ganzen Inhalte nach zu Anſehen zu bringen, und mit ihnen eine Maſſe anderen Stoffs, der in gleichem Sinne zubereitet und ausgebeutet werden konnte*), zu verbinden. Und dies iſt augenſcheinlich der vornehmſte Zweck, welcher mit Benedikts Sammlung verfolgt wurde; deßhalb iſt ſie mit dem unbezweifelt ächten, weit und breit angeſehenen Werke des Anſegis in Zuſammenhang gebracht worden, als deſſen fünftes, ſechstes und ſiebentes Buch.

Der Erfolg, welchen dieſe Verſuche hatten, war im Ganzen nicht günſtig, kam auch, da bald nachher Pſeudoiſidor ſelbſt Anerkennung fand, nicht mehr in Frage. Zwar finden ſich auch in Deutſchland Handſchriften, in welchen Benedikts Kapitularien mit Anſegis zuſammen verbreitet worden ſind: aber als Reichsgeſetzbuch, oder als ein gleichberechtigter Theil von Anſegis ſind ſie in Deutſchland nie anerkannt oder nur betrachtet worden. Bloß auf weſtfränkiſchen Reichstagen des 9. und 10. Jahrhunderts und dann in einzelnen Kanonenſammlungen, zuerſt bei Regino, dann in Burchard's Dekret, bei Ivo und Deusdedit, in der collectio Caesar-augustana, und im ausgedehnteſten Maße in der collectio trium partium und einer von *Hartzheim*, Biblioth. Coton.° 1747, pag. 77 beſchriebenen Epitome juris ecclesiastici iſt Benedikts Werk als fünftes, ſechstes und ſiebentes Buch der Kapitularien citirt und benützt worden, und von da her ſind auch etliche Stücke deſſelben in Gratians Dekret gekommen. Ueberhaupt war ſein Anſehen auf die Geiſtlichkeit, auf Rheinland und Frankreich und nur auf kurze Zeit beſchränkt; Herard, Erzbiſchof von Tours und Iſaak, Biſchof von Langres, haben 858 und 859 Auszüge daraus in ihren Diöceſen publicirt.

Das Werk iſt am beſten jetzt, zuſammt der oben angeführten Abhandlung von Knuſt,

*) Knuſt weiſt nach, daß zwei Werke des Erzbiſchofs Jonas von Orleans, eines De laicali institutione, das andere De regia institutione, in welchen beiden die Hauptforderungen der Geiſtlichkeit den Reichstagen wiederholt (829, 836), aber immer vergeblich vorgelegt worden ſind, von Benedikt in gleicher Weiſe erſchöpfend benützt und faſt ganz ihrem Inhalte nach aufgenommen worden ſind.

im Anhang zum zweiten Theile der Monumenta Germaniae Legum, die Auszüge von Herard und Iſaak ſind bei *Baluze*, Capitul. regum Franc. I, 1233. 1283. herausgegeben.

Merkel.

Benediktionen, Segnungen, ſind heilige Handlungen (Gebräuche, Zeichen, signa, wovon der deutſche Ausdruck Segen) und Gebete, durch welche Gottes Gnade für Perſonen und der heilſame Gebrauch für Sachen erfleht wird. Sie unterſcheiden ſich von Conſecrationen, Weihungen, mit welchen ſie in der Regel verbunden ſind, indem durch dieſe die Perſonen und Sachen ſelbſt zu heiligen (res sacrae) geweiht und dem profanen Gebrauche entzogen werden, ſo wie von Dedikationen, Zueignungen, Widmungen, vorzugsweiſe auf Grund und Boden beſchränkt, welcher zu heiligem Eigenthum beſtimmt wird. In dieſem Sinne erklärt *Gillebert*, de usu ecclesiastico (bei *Du Fresne*, Glossar. s. v. benedicere und consecrare): „*Dedicat* pontifex atrium, templum, altare, tabulam altaris. *Dedicare* enim est locum Deo offerre, benedicere et sanctificare. *Consecrat* autem episcopus utensilia ecclesiae, quae fere omnibus sacerdotibus sunt communia, vestimenta videlicet sacerdotalia et pontificalia, altaris velamina, calicem, patenam et corporalia et vasculum eucharistiae, chrisma, oleum, vas chrismale, thus et thuribulum, baptisterium, arcam vel scrinium reliquiarum, ciborium id est altaris umbraculum, crucem, tintinnabulum et ferrum iudiciale. Ea enim tantum consecrat quae a communi usu in cultum divinum separantur. *Benedicere* antem dico praesulem ea quae non sunt utensilia ecclesiae, consecrare vero ipsa utensilia. Benedicit ergo pontifex reginam et virginem cum velatur et quemlibet fidelem benedici postulantem et totum populum ante pacem. Benedicere potest praesente episcopo aquam et sal in dominicis sacerdos et prandium et sponsum et aquam iudicii vel panem et caetera. In absentia vero episcopi potest benedicere coronam clerici, et velum viduae, novos fructus, candelas in purificatione S. Mariae, cineres in capite jejunii, ramos in dominica palmarum, et peregrinaturos, et lecturum evangelium, et populum cum dimittitur, aquam benedictam aspergit ad benedicendas novas domos et caetera nova.“

Es ergeben ſich aus dieſer Ueberſicht die weſentlichſten, nicht unbeſtrittenen Verſchiedenheiten dieſer oft mit einander verwechſelten heiligen Gebräuche. Dieſelben ſind übrigens nach Auffaſſung der römiſchen Kirche *ritus sacramentales*, Sakramentalien, d. h. heilige Handlungen, welche den Sakramenten nahe ſtehen, wie dieſe auch eine beſtimmte Materie, Form und einen Miniſter haben, alſo dasjenige, was das sacramentum sensu stricto bildet, aber doch die res sacramenti, die beſondere Verheißung der ſakramentalen Gnade, nicht beſitzen und daher des Karakters des Sakraments entbehren.

Die Benediktion erklärt die von Gratian aus der trullaniſchen Synode von 692 recipirte Stelle c. 16 dist. XXVIII. durch sanctificationis traditio. Dieſe erfolgt vorzüglich durch das Bezeichnen mit dem Kreuze (signum), Anrufung des heiligen Geiſtes, Auflegung der Hände, Salben, Beſprengen mit Weihwaſſer, Beräuchern u. ſ. w. und Ausſprechen der vorgeſchriebenen Formeln, welche ſich in eigenen Ritualbüchern geſammelt finden *(libri benedictionales, benedictionalia)*, deren es eine große Menge, faſt für jede Diöceſe ein eigenes, gibt. Die älteſten, ſpäterhin noch immer wieder benutzten, hat *Martene* (de antiquis ecclesiae ritibus, T. III) geſammelt. In einem älteren ordo Romanus (bei *Mabillon*, Museum Italicum, T. II p. 73) iſt von einem liber benedictionalis die Rede, welcher die Benediktionen über das Volk enthält, die der Biſchof am Ende des Gottesdienſtes ausſprach. Ein Benedictionale Gregor's des Großen beſchreibt *Lambecius*, commentarius de biblioth. caesarea Vindobon. lib. II. cap. 5. Die römiſchen Ritualbücher enthalten übrigens die jetzt am meiſten verbreiteten Formulare. Die kirchlichen Schriftſteller unterſcheiden gewöhnlich die *benedictio constitutiva* und *invocativa;* jene iſt Weihe, dieſe Benediktion im engern Sinne. Das Recht der Weihe hat eigentlich nur der Biſchof, doch ſind den Prieſtern einzelne Conſecrationen von Gegenſtänden zum kirchlichen Gebrauche überlaſſen, kraft beſonderen Privilegiums oder einer Uebertragung, dagegen ſind die Benediktionen für den außerkirchlichen Gebrauch im Ganzen den Prieſtern

überhaupt gestattet, nach früherem Rechte einzelne selbst den Diakonen. Gestützt auf den Ausspruch im Briefe an die Ebr. cap. VII, v. 7, daß das Geringere von dem Höheren gesegnet wird, heißt es in den apostolischen Constitutionen lib. VIII, cap. 28: „Der Bischof segnet (εὐλόγει) .... und empfängt den Segen von (andern) Bischöfen, niemals aber von Presbytern ... Der Presbyter segnet ... Er empfängt den Segen vom Bischofe und seinem Mitpresbyter, so wie er auch diesem den Segen ertheilt ... Der Diakonus segnet nicht und ertheilt keinen Segen, empfängt ihn aber vom Bischofe und Presbyter.“ Vergl. c. 6. dist. XXI. (Nicolaus I. a. 865). Nur aushilfsweise, nämlich wenn der Bischof fehlt oder es besonders gestattet, wird dem Presbyter die benedictio super plebem erlaubt (c. 3. Can. XXVI. qu. VI. verb. c. 65. dist. I. de consecr.). Eine solche Benediktion ist aber nicht eine solenne, da diese nur der Bischof und solche Prälaten, welche dazu ein eigenes Privilegium erlangt haben, ertheilen dürfen (c. 3 de privilegiis in VI° [V, 7.], Alexander IV.). Benediktionen, welche mit Salbungen verbunden sind, vollziehen nur der Bischof und besonders dazu privilegirte Prälaten, diese aber nur für ihre Kirche. Die Wirkung der Weihe ist, daß Personen und Sachen der Welt entzogen werden. Sie sollen nicht mit ungeweihter Hand berührt werden und Verletzungen an ihnen ziehen härtere Strafen als gewöhnlich nach sich; daher der Bann ipso facto gegen den, der sich an einem Geistlichen vergreift (s. d. Art. Bann); daher res consecratae extra commercium sind (c. 38 sq., dist. I. de consecr.; c. 3. X. de rerum permutatione [III. 19.]: „quod semel Deo consecratum est ad humanos usus transferri non decet“. c. un. X. de sacra unctione [I, 15.] u. a. m.).

Von einzelnen Segnungen wird in besondern Artikeln die Rede seyn, vornehmlich bei den einzelnen Sakramenten. Man vergl. ältere Literatur bei Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie, Bd. X, S. 165. 166; insbesondere außerdem *Gasantus*, thesaurus sacrorum rituum. Helfert, Darstellung der Rechte, die in Ansehung der heiligen Handlungen stattfinden. Prag 1826. 8., bes. §. 25—28. Eisenschmidt, die Gebräuche und Segnungen der römischen Kirche. Neustadt a. d. O. 1830. 8. Pankraz Dinkel, das Wesen der ordentlichen priesterlichen Realbenediktionen in der katholischen Kirche. Erlangen 1847. 8.

Die evangelische Kirche kennt so bestimmte Unterscheidungen, wie die römische, bei den Segnungen nicht, am allerwenigsten rücksichtlich der einzelnen berechtigten ministri benedictionum, indem in der Regel jeder ordinirte Geistliche alle heiligen Handlungen zu vollziehen befugt ist. Bisweilen ist allerdings die Confirmation (Einsegnung im eigentlichen Sinne), sowie die Ordination (mit Einsegnung unter Handauflegung), die Einweihung von Kirchen u. a. den Superintendenten reservirt. Verschiedene Benediktionen der römischen Kirche wurden gleich beim Beginne der Reformation abgeschafft. So in den Lüneburger Artikeln 1527, Art. 19 (Richter, Kirchenordnungen des sechszehnten Jahrhunderts. Bd. I, S. 72): „gewyhet Was (Wachs), Weter, Solt (Salz), Büre (Feuer), Palm und krüde (Kräuter), ock wat süs (sonst) oth grund des vagelouens gegen Goddes erste gebot allenhalven mochte gewyhet werden, schal gar nichts geleeden werden“. Deßgleichen in der Brandenburg-Nürnberger Kirchenordnung von 1533, im Artikel von der Tauff (Richter a. a. O. S. 197 f.): „Die gebet und segen, darmit Tauff (d. i. Taufwasser), Saltz und Oel gewyhet werden, sein in Gottes wort nicht gegründet, sunder demselben in viel weg ungemäß —. Auch ist das einsegnen nach dem kindtbett nicht von nötten, dann es auß lautter aberglauben fleust, gleich als weren sie durch die geburt, die auß Gottes segnen kumbt, entheyliget“ u. a. m. Indessen sind doch späterhin dergleichen Benediktionen, insbesondere auch der Gebrauch des Zeichens des Kreuzes wieder eingeführt, indem die abergläubigen Beimischungen entfernt sind. Ueber die dabei anzuwendenden Formen enthalten die Agenden nähere Anweisungen (s. d. Art. Kirchenagende).

Man vergl. Eisenschmidt, Geschichte der protestantischen Kirchengebräuche. Leipz. 1799. 8. Augusti, Denkwürdigkeiten a. a. O. Bd. X, S. 170. 183. 205 u. a.

H. F. Jacobson.

Beneficium (beneficium ecclesiasticum), Kirchenamt, Pfründe, ist im Allgemeinen die Vereinigung bestimmter Einkünfte mit der auf denselben ruhenden Verpflichtung zu gewissen kirchlichen Funktionen. Der Begriff Beneficium hat hiernach eine zwiefache Seite, eine spirituelle, welche die kirchliche Amtsthätigkeit umfaßt, das *officium*, ministerium, und eine temporelle, die an das Amt geknüpften äußeren Vortheile, die Einnahme, das *beneficium* im engern Sinne, die praebenda, das stipendium, proventus de reditibus ecclesiae (vergl. c. 27. in fine X. de praebendis III. 5 u. a.). Der Zusammenhang beider liegt in der Natur der Sache und ist von Anfang an in der Kirche anerkannt. Der Apostel sagt daher schon, mit Bezugnahme auf den Befehl des Herrn (Luk. 9, 7.): die das Evangelium verkündigen, sollen sich vom Evangelio nähren (1 Cor. 9, 14.) — und später gilt der Grundsatz: „beneficium datur propter officium“ (c. 15. de rescriptis in VI°. I. 3.). Beide Ausdrücke werden aber häufig in ganz gleichem Sinne gebraucht und darum streng genommen auch ein beneficium dann nicht angenommen, wenn nur die materielle Seite, Genuß ohne Leistung für denselben, vorhanden ist. Dies ist der Fall bei der *commenda*, der Benutzung der Früchte einer Kirche ohne sie zu verwalten (c. 15. de electione in VI°. [I, 6.]) (s. d. Art. *Commenda*), beim *praestimonium*, einer aus kirchlichen Einkünften genommenen Unterstützung (c. 8. de concessione praebendae in VI°. [III, 7.]), bei der *pensio*, der Nutzung eines Theils der Früchte eines Beneficiums, die aber sämmtlich (von der pensio s. c. 6. X. de clericis non resident. [III, 4.]) wie Beneficien beurtheilt werden, sobald sie Jemand dauernd inne hat. Ordentlicher Weise ist das Beneficium ein *perpetuum*, ausnahmsweise ein nur für gewisse Zeit, zu Gunsten einer oder mehrerer Personen begründetes *(beneficium personale)* (Concil. Tarracon. a. 1591, in den Concilia Hispaniae Tom. IV, pag. 524. S. *Ferraris* bibliotheca canonica. s. v. beneficium art. I. nro. 27.). Auch darauf werden die Grundsätze über Beneficien angewendet, nicht aber auf die Stellung eines jeder Zeit widerruflichen Nutzungsrechts eines Geistlichen *(beneficium manuale)*. Der Widerruf steht in der Hand eines Andern, der Geistliche ist ad nutum alterius (insbesondere des Bischofs) amovibilis. Dem Inhaber des benef. mannale fehlt der titulus, er hat kein *benef. titulare*. Der vicarius perpetuus ist nicht ohne einen rechten Titel, er ist also auch nicht amovibel und hat ein wahres beneficium (c. 3. X. de officio vicarii [I, 28.], verb. c. 27. X. de rescriptis [I, 3.]).

Indem hier die spirituelle Seite des Beneficiums nicht näher in Betracht gezogen werden soll, was im Artikel Kirchenamt geschehen wird, beschränken wir uns auf die materielle Seite, also das eigentliche Beneficium.

Die an einer Kirche angestellten Geistlichen wurden anfangs vom Bischofe oder aus der Gesammteinnahme der Kirche, welche der Bischof verwaltete und vertheilte, erhalten. Nach der Observanz, welche später gesetzlich fixirt wurde, bestimmte derselbe den dritten oder vierten Theil zur Sustentation des Klerus, eben so viel für die Kirchenfabrik (s. d. Art. Baulast) und die Armen (c. 23 sq. Can. XII. qu. II. aus den J. 475, 494 u. a. Concil. Bracarense I. a. 563. c. 7.). Diese Weise der Unterhaltung der Geistlichen konnte nicht fortdauern, seit die größeren bischöflichen Sprengel vollständig mit Pfarreien besetzt und die Dotation derselben mit Grundstücken allgemeiner geworden, ja selbst von der Gesetzgebung vorgeschrieben war (Capit. Ludovici a. 817. c. 10. [vergl. Capitular. lib. I, c. 85.]. Capit. Ludovici et Lotharii a. 829. cap. Generalia c. 4. [*Pertz*, Monumenta Germaniae Tom. III. Fol. 207. 350.] u. v. a.). Seit dem Anfange des sechsten Jahrhunderts finden sich bereits Beispiele, wie einzelne Bischöfe Mönchen und Geistlichen Grundstücke zu unmittelbarer Benutzung überließen, jedoch stets revocabel (s. c. 61. Can. XVI. qu. I. Symmachus von Rom an Cäsarius von Arles im Jahr 502 [verb. *Baronius*, Annal. a. 502 n. 36.]. c. 32. Can. XII. qu. II. c. 11. Can. XVI. qu. III. [Concil. Agathense a. 506] c. 12. eod. [Concil. Aurelian. I. a. 511] u. a.). In dem citirten Schreiben des Symmachus ist die Rede von „clerici bonorum meritorum“, welchen dergleichen „ut temporaliter perfruantur“ überwiesen werden möchte. Daher konnten

ſolche Verleihungen paſſend *beneficia* genannt werden. Mit der Zeit wurden dieſelben immer allgemeiner und entwickelten ſich in ähnlicher Art wie die weltlichen Lehen. Während dieſe erblich für einzelne Familien wurden, blieben die kirchlichen Beneficien erblich der einzelnen Kirche und wurden von dem jedesmaligen Nachfolger nießbräuchlich benutzt. In den Stiftskirchen und Klöſtern wurden die Güter und Einnahmen ſelbſtſtändiger, nur unter der Aufſicht des Biſchofs, adminiſtrirt und mit einzelnen Stellen fixirte Einnahmen verbunden, was dann auch auf die Pfarrkirchen überging. Im eilften Jahrhundert iſt dieſe Einrichtung bereits eine allgemeine, ſo daß der Ausdruck beneficium auch geradezu eine Kirchenſtelle bezeichnet und mit titulus ecclesiae identiſch gebraucht wird (m. ſ. einzelne Zeugniſſe bei *Thomassin*, vetus et nova ecclesiae disciplina circa beneficia. P. III. lib. II. cap. XVI. XVII.).

Der innige Zuſammenhang des officium und beneficium zeigt ſich in der Uebertragung der Eintheilungen des einen auf das andere. Man unterſcheidet *beneficia regularia* und *secularia*, je nachdem ſie allein mit Kloſtergeiſtlichen oder Weltgeiſtlichen beſetzt werden müſſen (c. 5. de praebendis in VI°. [III, 4.] Bonifacius VIII. Conc. Trident. sess. XIV. cap. 10 de reform.); *beneficia curata* („quae curam animarum habeat annexam“. c. 7. §. 2. X. de electione [I, 6.]. c. 28. X. de praebendis [III, 5.] u. a.), und *beneficia non curata*. Jene, mit Seelſorge verbunden, ſind ſolche, welche dem Inhaber Jurisdiktion geben, es ſey eine bloß äußere (in foro externo) oder innere. So heißt es von einem Archidiakonus, welcher Cenſuren auflegt, Viſitationen hält u. ſ. w., er habe curam animarum (c. 54. §. 4. X. de electione [I, 6.]). Man hat aber ſpäter den Begriff des benef. curatum auf diejenigen beſchränkt, welche eigentliche Seelſorge zugleich (in foro interno) üben, alſo vornehmlich die Pfarrer. Das benef. non curatum, welches Kapläne, Meßpfründner, zum Chordienſt Verpflichtete inne haben, heißt *simplex* (c. 38. X. de praebendis [III, 5.]). Nach der Vorſchrift des Trident. Conc. sess. XXV. cap. 16 de reform. ſoll kein Curatbeneficium in ein einfaches verwandelt werden. Da einige Beneficien ohne Seelſorge mit einer Adminiſtration oder einer Dignität verbunden ſind und ſich dadurch vor anderen einfachen Beneficien auszeichnen, ſo haben manche Kanoniſten dieſelben beneficia duplicia genannt (*Ferraris* a. a. O. nro. 24 sq.; vergl. Eichhorn, Kirchenrecht. Bd. II, S. 659. Anm. 3.) und rechnen dazu die eigentlichen Dignitäten, höhere Stiftsſtellen mit Jurisdiktionsrechten, Perſonatus, ſolche ohne Jurisdiktion, und Officia, Verwaltungsſtellen ohne Präcedenz (Ehrenrang) und Jurisdiktion (ſ. d. Art. Kapitel). Die letzteren und die beneficia simplicia ſind *minora*, die höheren Stellen *majora beneficia;* doch wird der Begriff der letzteren auf Prälaturen beſchränkt, d. h. dignitates pontificales und principales (majores) (ſ. d. Art. Dignität und Prälatur). Andere, noch weiterhin zu berührende Unterſcheidungen ſind beneficia electiva, juris patronatus und collativa, compatibilia und incompatibilia.

Die Errichtung eines Beneficiums (erectio, constitutio beneficii), als die dauernde Vereinigung gewiſſer Einkünfte mit einem officium, kann nur mit Approbation der Kirchengewalt erfolgen. Für die Begründung von Bisthümern ſtand dieſe früher den Provinzialſynoden zu (c. 50. Can. XVI. qu. I.; c. 5. Conc. Carthagin. II. a. 390), ſpäter wurde ſie ein Recht des Pabſtes (c. 53. Can. XVI. qu. I. [Gregor III. a. 738]; c. 1. X. de translatione episcopi [I, 7.], [Innocent. III. a. 1198]). Demſelben gebührt auch die Errichtung von Collegiatſtiftern (Entſcheidungen der Curie ſeit dem 16. Jahrhundert bei *Ferraris* a. a. O., s. v. collegium nro. 19 sq.). Für andere Beneficien iſt der Biſchof in ſeiner Diöceſe der competente Obere (c. 11. Can. XVI. qu. VII. [Conc. Lateran. I. a. 1123. can. 7.]). Die Bewilligung der erforderlichen Mittel iſt ein reiner Privatakt. Ob dieſelben genügen (dos congrua), hat der Kirchenobere zu prüfen (c. 9. dist. I. de consecr.), ebenſo, ob die Errichtung nützlich ſey und Rechte Dritter nicht verletze (c. 36. X. de praebendis. III, 5.). Bei Gelegenheit der Dotation ſteht es dem Gründer (fundator) frei, gewiſſe ihm genehme Bedingungen hinzuzufügen (lex fundationis), wie Abweichungen vom gemeinen Rechte, Vorbehalt des Patronats (beneficia juris

patronatus) u. a. m., welche, ſobald ſie einmal beſtätigt ſind, dauernd gelten (c. 28. C. I. de episcopis et clericis [I, 3.]. Leo und Athanasius c. 466. Clem. 2. §. 1. de religionis domibus [III, 11.]. Concil. Vienn. a. 1311. Concil. Trid. sess. XXV. cap. 5 de reform.). Die Errichtung von Beneficien iſt aber eine gemiſchte Angelegenheit, ſo daß auch der Staat ein Recht der Mitwirkung beſitzt. In Deutſchland war dies bezüglich der Bisthümer „reichsgeſetzlich“ hergebracht. Darauf nimmt auch der Reichsdeputationsreceß vom 25. Februar 1803, §. 62, Rückſicht. Hinſichtlich einzelner Kirchen enthalten Particularrechte die desfallſigen Beſtimmungen (m. ſ. z. B. preußiſches Landrecht Th. II, Tit. XI, §. 176. 238. u. a.). Gleiche Grundſätze kommen zur Anwendung im Fall der Herſtellung eines ſupprimirten Beneficiums *(erectio per restitutionem)*, ſowie in Folge einer Umwandlung *(per mutationem, innovationem)*. Der Kirchenobere hat vor Allem zu prüfen, ob offenbares Bedürfniß oder Nutzen der Kirche dafür ſprechen (c. 33. X. de praebendis [III, 5.] u. a.). Es gehören hierher die Vereinigung mehrerer Beneficien (unio). Dieſe iſt eine bloß ſubjektive, wenn jedes Beneficium ſelbſtſtändig bleibt (daher unio per aequalitatem), die Verwaltung aber von Einer Perſon erfolgt. Es geſchieht dies öfter bei Bisthümern, als bei Pfarreien, und in der Regel dauernd. Davon unterſcheidet ſich die unio per subjectionem seu accessionem, wenn das eine Beneficium dem andern untergeordnet wird (beneficium accessorium und principale). Dies geſchieht zugleich durch die Vereinigung in Einer Perſon (subjectio absoluta), oder ſo, daß die ſubjicirte Stelle einem Vicarius übergeben wird (subjectio secundum quid). Während in dieſem Falle die Selbſtſtändigkeit jedes Beneficiums möglichſt erhalten bleibt, nimmt dieſelbe ein Ende, ſobald das eine mit dem andern vollſtändig verbunden wird (unio per suppressionem seu confusionem). Wenn die Temporalien oder Spiritualien einer Stelle einem geiſtlichen Inſtitute einverleibt werden, nennt man die Union Incorporation. Das Gegentheil der Union bildet die Theilung eines Beneficiums (divisio, sectio), entweder ſo, daß ein Theil der Temporalien und Spiritualien geſondert und zu einem neuen Beneficium verwendet werden, oder ſo, daß nur eine Ausp farrung eines Theils der Parochianen erfolgt, für welche ein neues Beneficium gegründet wird (vergl. c. 3. X. de ecclesiis aedificandis [III, 48.]. c. 26. X. de praebendis [III, 5.]. Conc. Trident. sess. XXI. cap. 4 de reform.). Ob in einem ſolchen Falle dem Pfarrer ein Anſpruch auf Entſchädigung zuſteht, hängt von der Vocation und den beſonderen Umſtänden ab (m. ſ. überhaupt *Joh. Phil. Slevogt*, opuscula juris ecclesiastici. Francof. et Lipsiae 1746. 4., worin ſich zwei, früher vereinzelt erſchienene Abhandlungen finden: de unione ecclesiarum et beneficiorum. Jena 1678 und de divisione ecclesiarum et beneficiorum. Jena 1681. 4.). Hierher gehört auch die Schmälerung eines Beneficiums (deminutio) durch die Verpflichtung zur Entrichtung gewiſſer Abgaben oder Uebernahme gewiſſer Leiſtungen, bleibend oder vorübergehend, wie zur Erhaltung eines emeritirten Geiſtlichen (pensio) bis zu ſeinem Tode; desgleichen die retentio, wenn eine Zeit lang die Einkünfte einer Stelle zu beſonderen, nothwendigen Verwendungen benutzt werden (c. un. X. in fin. ut ecclesiastica beneficia sine deminutione conferantur [III, 12.]. c. 32. X. de verb. sign. [V, 40.]. c. 10. de rescriptis in VI. [I, 3.]). Eine gänzliche Aufhebung (suppressio, extinctio) eines Beneficiums erfolgt, wenn daſſelbe unnütz geworden iſt und die Temporalien zu anderen kirchlichen Zwecken verwendet werden, oder wenn daſſelbe nicht mehr beſtehen kann, weil es an den erforderlichen äußerlichen Mitteln fehlt. Nach der Beſtimmung des tridentiniſchen Concils sess. XXIV. cap. 15 de reform. darf in Stiftskirchen eine Suppreſſion einfacher Beneficien zur beſſern Ausſtattung der Präbenden erfolgen, jedoch nicht ohne den Conſens des Kapitels, reſp. der Laienpatrone.

Verleihung der Beneficien. Die von der Kirchengewalt ausgehende Beſetzung der Beneficien heißt *provisio* oder institutio canonica im weitern Sinne, und umfaßt ein Zwiefaches, nämlich die Auswahl der Perſon *(designatio)* und die Uebertragung des Beneficiums auf dieſelbe (*collatio*, concessio, institutio im engern Sinne). Die Deſignation

erfolgt in der Regel durch Wahl (electio) bei einem beneficium majus *(beneficium electivum)*, oder durch Ernennung eines Landesherrn (nominatio regia), oder bei niedern Beneficien durch Vorſchlag des oder der dazu Berechtigten (praesentatio patroni). An die Deſignation ſchließt ſich die Collation, welche von dem geiſtlichen Obern ausgeht, und zwar für beneficia majora vom Pabſte durch Beſtätigung der Wahl (confirmatio) oder landesherrliche Ernennung (institutio), für minora vom Biſchof durch eigentliche Collation (Zulaſſung [admissio] und Uebertragung), weshalb niedere Beneficien *collativa* genannt werden. Die Beſtätigung oder Collation zu Gunſten eines Deſignirten kann nicht verſagt werden, wenn nicht kanoniſche Hinderniſſe entgegen ſtehen. Die collatio iſt in ſolchem Falle necessaria, non libera, institutio canonica verbalis, collativa und das Proviſionsrecht ein unvollſtändiges (jus provisionis minus plenae). Wenn dagegen dem conferirenden Obern ſelbſt die Auswahl der Perſon zuſteht, ſo iſt ſein Recht ein jus provisionis plenae und ſeine collatio iſt libera. Die Verleihung eines Beneficiums, welche den Regeln des kanoniſchen Rechts gemäß durch die Berechtigten erfolgt, iſt *provisio ordinaria*. Abweichungen davon begründen eine *provisio extraordinaria*, welche vermöge der Devolution (ſ. d. Art.) oder des päbſtlichen Vorbehalts eintritt.

Bedingungen einer ordentlichen Proviſion (institutio canonica c. 1. de regulis juris in VI.) ſind überhaupt: 1) Vacanz eines Beneficiums. Das Beneficium muß rechtlich erledigt ſeyn. Eine bloß faktiſche Vacanz, wenn etwa der Beneficiat gewaltſam vertrieben iſt, genügt nicht, wie auch umgekehrt die bloß faktiſche Beſetzung, wenn etwa der bisherige Inhaber der Stelle entſetzt iſt und ſie nicht räumen will, der neuen Verleihung nicht entgegen ſteht (Tit. X. de concessione praebendae et ecclesiae non vacantis [III, 8.]). Dieſem Grundſatze gemäß ſind Anwartſchaften (ſ. d. Art. Exſpectanzen) unſtatthaft; doch ſind ausnahmsweiſe Anſtellungen von Coadjutoren cum spe succedendi (ſ. d. Art. Coadjutor) zuläſſig, dagegen nicht mehr die früher üblichen päbſtlichen mandata de providendo, vermöge deren jure praeventionis noch nicht erledigte Beneficien beſetzt wurden (c. 2. de concessione praebendae in VI. [III, 7.] Conc. Trid. sess. XXIV. cap. 19. de reform.), ſo wie das fürſtliche Recht der erſten Bitte (primae preces). (Nettelbladt, von den wahren Gründen des Rechts der erſten Bitte der Landesherren bei den mittelbaren Stiftern in ihren Ländern, in ſeinen Abhandlungen. Halle 1783. 8. *Gluck*, de juris primariarum precum originibus etc. Erlang. 1788 und in deſſelben opuscula [1789] fasc. III, pag. 211 sq.). 2) Fähigkeit des Beneficiaten. Der Einzuſetzende muß eine persona regularis und idonea ſeyn. Es kommen daher die Bedingungen für den zur betreffenden Stelle erforderlichen ordo hier in Betracht (ſ. d. Art. Ordination), doch wird geſtattet, daß derſelbe innerhalb eines Jahres oder der ſonſt ſtatutariſch vorgeſchriebenen Zeit erlangt werde (c. 14. de electione in VI. [I, 6.], [c. 13. Conc. Lugdun. II. a. 1274] c. 2. de institutionibus in VI. [III, 6.], [Bonifac. VIII.]. Clem. 2. de aetate [I, 6.]. Conc. Trid. sess. XXII. cap. 4. de reform.). Insbeſondere wird die nöthige wiſſenſchaftliche Qualifikation gefordert, welche für beneficia curata durch eine Concursprüfung ermittelt werden ſoll (Conc. Trid. sess. XXIV. cap. 18. de reform.). Aus der Zahl der Bewerber ſoll durch die dazu beſtellten Examinatoren (Synodalexaminatoren) der würdigſte erkoren werden. Die neueren Staatsgeſetze haben öfter dieſe Art der Prüfung ausdrücklich vorgeſchrieben, obſchon in vielen Fällen davon abſtrahirt wird (*Ferraris*, bibliotheca s. v. beneficium art. III. nro. 21 sq. 38 sq.). Auch die Laienpatrone ſind verpflichtet, den würdigſten Kleriker zu präſentiren; doch kann der Biſchof einen überhaupt würdigen, in Vorſchlag gebrachten, darum nicht zurückweiſen, weil noch würdigere aus der Concursprüfung hervorgegangen ſind. Schon das ältere Recht beſtimmt den Vorzug des Einheimiſchen, wenn er eine geeignete Perſon iſt (c. 13. 16. §. 1. dist. LXI. c. 41. in fin. X. de electione [I, 6.] u. a. m.). Die neuere Staatsgeſetzgebung ſchreibt auch gewöhnlich ausdrücklich den Indigenat als Bedingung der Annahme vor und außerdem, daß es eine dem Landesherrn genehme Perſon ſey (persona regi grata). 3) Die Proviſion muß in der geſetzlichen Zeit erfolgen. Eine Vacanz

Digitized by Google

ſoll n der Regel nicht über ſechs Monate dauern (c. 2. X. de concessione praebendae [III. 8.]); indeſſen wird dem Berechtigten die Friſt erſt vom Tage der Kunde, daß eine Vakanz eingetreten ſey, gerechnet (c. 5. X. cit.). Iſt die Zeit nicht eingehalten, ſo geht das Recht für diesmal verloren (ſ. den Art. Devolution). 4) Die Beſetzung muß ohne Simonie geſchehen, alſo unentgeldlich (c. 3. Can. I. qu. I. c. 59. X. de electione [I. 6.]), ohne Bedingungen (c. 7. X. de transactionibus [I. 36.]). 5) ohne Sub- und Obreption (c. 17. 19. 32. X. de rescriptis [I. 3.]). Dieſe Stellen ziehen dahin beſonders den Fall, wenn Jemand ein Beneficium erlangt, ohne angeführt zu haben, daß er bereits ein anderes beſitze. Die Kirchengeſetze verbieten nämlich die Cumulation (pluralitas beneficiorum). Das ältere Recht ſpricht dies ſchlechthin aus (c. 2. Can. XXI. qu. I. [Conc. Chalcedon. a. 451.] c. 1. eod. [Conc. Nic. a. 787.] u. a.). Die Uebertretung dieſer Vorſchrift nöthigte zu einer neuen Einſchärfung, jedoch mit Modificationen (c. 13. 14. Conc. Lateran. a. 1179, in c. 3. X. de clericis non residentibus [III. 4.], c. 5. X. de praebendis [III. 5.] — c. 29. Conc. Lateran. IV. a. 1215, in c. 28. X. cit. [III. 5.] u. a. Conc. Trid. sess. VII. c. 2. 4. sess. XXIV. c. 17. de reform. verb. *Ferraris* bibliotheca s. v. beneficium. act. VI.). Die Regel bleibt daruach, daß der Beſitz zweier oder mehrerer Beneficien unſtatthaft iſt. Das eine Beneficium iſt mit einem zweiten unverträglich *(beneficia incompatibilia)*. Eine Ausnahme tritt aber ein *(beneficia compatibilia)*, wenn ein beneficium simplex, welches die Anweſenheit des Inhabers nicht erfordert, mit einem curatum verbunden wird, falls das letztere nicht die nöthige Suſtentation gewährt. Die Incompatibilität ſelbſt iſt doppelter Art, nämlich primi generis, ratione tituli, daß mit der Annahme eines zweiten Beneficiums das erſte ſofort verloren wird (wie bei zwei Curatbeneficien u. a.), und secundi generis, ratione retentionis, daß nach der Annahme des zweiten noch die Möglichkeit gegeben iſt, auf daſſelbe zu verzichten und das frühere zu behalten (wie bei zwei Kanonicaten u. a.). Auch davon iſt aber häufig durch päbſtliche Diſpenſation abgewichen und deßhalb oft geklagt worden (Kopp, die katholiſche Kirche im neunzehnten Jahrhundert. Mainz 1830. S. 60), ſo daß ſelbſt die bürgerliche Geſetzgebung dagegen Verbote erlaſſen hat (m. ſ. großherz. heſſiſche Verordnung vom 30. Januar 1830. §. 32). Im bayriſchen Concordat von 1817. act. X. iſt die Abſtellung verabredet. 6) Wahrnehmung der geſetzlichen Formen, ſowohl bei der Wahl der Perſon, als der Beſtätigung, Einweiſung in die Stelle (institutio corporalis, Inveſtitur) u. ſ. w., wegen deren auf die Artikel Biſchof, Pabſtwahl, Inveſtiturſtreit u. ſ. w. hingewieſen werden muß.

Die mit den Beneficien verbundenen Rechte und Pflichten ſind theils allgemeiner Art, theils verſchieden nach der Beſonderheit der Beneficien ſelbſt. Nur von jenen kann hier die Rede ſeyn. Das Beneficium beſteht aus mannigfachen Nutzungen und Einkünften, deren Genuß dem Inhaber zufällt. Der Beneficiat zieht daher die Früchte der Grundſtücke als Nießbraucher, erhält die Zehnten, Zinſen, Frohnden und dergl., die Oblationen, Stolgebühren für die amtlichen Verrichtungen, die üblichen Diſtributionen, wenn er Mitglied eines Kapitels iſt (ſ. den Art.). Aller Erwerb aus dem Beneficium wird Eigenthum des Inhabers. Die Anſicht, daß der Geiſtliche von den Gütern der Kirche nur ſoviel erhalten ſolle, als zu ſeiner Suſtentation erforderlich ſey, alles Uebrige aber für kirchliche Zwecke, insbeſondere die Armen verwendet werden müſſe, wirkte ſchon zeitig zu der geſetzlichen Vorſchrift, daß die Erſparniſſe (peculium clericale) nicht der freien Verfügung des Klerikers unterworfen, ſondern wenn er ſie nicht für die Kirche verbrauchte, nach ſeinem Tode an dieſelben zurückfallen, und nur ſeine ſchon früher beſeſſenen Güter auf die Familie vererbt werden ſollten (c. 25. Conc. Antioch. a. 332 [c. 23. Can. XII. qu. I.], woraus c. 40. Apostol. [c. 21. eod.] c. I. Can. XII. qu. III. [Conc. Cartbag. III. a. 397] u. v. a. c. 2. pr. Cod. de episcopis [I°. 3.]. [Constantin. a. 357]. c. 20. eod. [Theodos. et Valentinian. a. 434]. c. 42. §. 2. eod. [Justinian. a. 528]. Novella CXXXI. cap. 13.). Da dieſe Beſtimmung oft übertreten wurde, mußte ſie wiederholt eingeſchärft werden (m. ſ. Tit. X. de peculio clericorum [III, 25.], de testa-

mentis et ultimis voluntatibus [III, 26.], de successionibus ab intestato [III, 27.]). Die Regel iſt endlich auch beſtätigt im Conc. Trid. sess. XXV, cap. 1 de reform. Eine Ausnahme zu Gunſten ſolcher, die ſich um den Beneficaten Verdienſte erworben, es ſeyen Verwandte oder Fremde, geſtattete aber ſchon Alexander III. (c. 12. X. de testamentis [III, 26.]) und darauf hin haben theils ausdrückliche Beſtimmungen der Synoden, theils Gewohnheiten genauer feſtgeſetzt, ob und wie weit ein Verfügungsrecht von Todes wegen dem Geiſtlichen zuſtehe. Die gemeinrechtliche Praxis iſt aber noch weiter gegangen und ſchließt die Inteſtaterben von der Folge in das Vermögen des Klerikers nicht aus. Die Kirche folgt erſt beim Mangel anderer Berechtigten (vergl. Eichhorn, Kirchenrecht. B. II. S. 752. Richter §. 300.). Gegen dieſe Praxis werden zwar von kirchlicher Seite die größten Bedenken erhoben (*Ferraris* s. v. beneficiatus act. I. nro. 51 sq.); indeſſen ſelbſt der gelehrte Benedikt XIV. erklärt doch, daß die Frage, ob die Beneficiaten Eigenthümer oder nur Verwalter der Früchte ihrer Stelle werden, nicht entſchieden ſey und daher nur eine Gewiſſenspflicht zur Rückgabe des Erſparten beſtehe (de synodo dioecesana lib. VII. cap. II.). Die Benutzung des Beneficiums und die Verfügung darüber iſt aber ſchon aus der Rückſicht, welche auf den Amtsnachfolger genommen werden muß, eine beſchränkte. Dispoſitionen, welche über das Leben des Beneficiaten hinausgehen, ja nur über die Dauer ſeiner Amtsthätigkeit oder des Beſitzes der Stelle, können daher keine bindende Kraft haben, wenn nicht die competenten Behörden dabei mitgewirkt haben. Insbeſondere liegt dem Beneficiaten ob, für die Conſervation des Beneficiums zu ſorgen, die Gebäude in Bau und Beſſerung zu erhalten (ſ. den Art. Baulaſt) und alle mit der Stelle verbundenen Leiſtungen, Abgaben u. ſ. w. zu übernehmen (wegen der geiſtlichen Amtspflichten ſ. m. den Art. Kirchenamt).

Verluſt des Beneficiums. Beneficien werden in der Regel lebenslänglich verliehen und daher erſt mit dem Tode des Inhabers vacant (c. 6. de rescriptis in VI. [I, 3.]). Die bis zur Wiederbeſetzung der Stelle zu ziehenden Einkünfte (Intercalarfrüchte), ſoweit ſie nicht andern Berechtigten gebühren, wachſen dem Kirchengute zu und werden bald zu Gunſten der einzelnen Stelle oder des ganzen Sprengels, ja wohl ſelbſt des ganzen Territoriums verwendet, indem im letztern Falle ein eigener Intercalarfonds gebildet wird. Ein früherer Verluſt tritt mit dem Verzichte auf das Beneficium ein (abdicatio, renunciatio), entweder ausdrücklich oder ſtillſchweigend. Die ausdrückliche Entſagung darf nicht willkürlich erfolgen, da der Kleriker durch die Annahme der Stelle Verpflichtungen übernommen hat, die ihm erſt erlaſſen werden müſſen. Er bedarf daher der Zuſtimmung der geiſtlichen Obern, nämlich der Biſchof des Papſtes, oder Beneficiaten ihres Biſchofs; auch ſoll der Verzicht nur aus guten Gründen erfolgen (Tit. de renunciatione. X. I, 9.; in VI°. I, 7.; Clement. I, 4. verb. X. I, 7. de translatione episcopi). „Debilis, ignarus, male conscius, irregularis — quem mala plebs odit, dans scandala cedere possit.“ c. 10. X. h. t. (I, 9.). Ein ſtillſchweigender Verzicht liegt in der Vollziehung einer Handlung, durch welche ipso jure das bisherige Verhältniß gelöst wird, wie durch die Wahl des Kloſterlebens, für den Inhaber eines beneficium seculare, die Uebernahme eines weltlichen Amts, den Eintritt in den Eheſtand, ganz unabhängig davon, ob die Ehe zu Recht beſteht oder nicht (ſ. den Art. Cölibat), die Annahme eines beneficium incompatibile (ſ. oben), den Religionswechſel u. a. Zur Strafe geht ein Beneficium verloren durch Privation und Remotion. Dahin gehört auch die Verſetzung wider Willen (translocatio) unter Umſtänden, zumal zu einer geringeren Stelle (Pönitenzpfarrer). Gewünſchte Verſetzung (translatio) involvirt eine Renunciation und erfordert daher die päbſtliche Genehmigung für die Biſchöfe, welche deßhalb auch nur, wenn ſie bereits auf den Titel einer Diöceſe eingeſetzt waren, zu einer andern poſtulirt und nicht gewählt werden können (ſ. d. Art. Biſchof, Kapitel).

In der evangeliſchen Kirche iſt der Unterſchied und der Zuſammenhang von beneficium und officium eben ſo, wie in der römiſchen, anerkannt; dagegen kennt ſie nicht eine ſo große Mannigfaltigkeit von Beneficien, weil ihr die dieſen entſprechenden ver-

Digitized by Google

ſchiedenen Aemter abgehen (ſ. d. Art. Kirchenamt, Ordination). Vorzüglich iſt das dem Pfarramte verbundene Beneficium hervorzuheben, da dieſes auch für die übrigen geiſtlichen Aemter die Grundlage bildet, die niederen kirchlichen Beamten von der Gemeinde beſoldet zu werden pflegen, die Kirchenvorſtände aber ihre Aemter unentgeldlich verwalten (m. ſ. z. B. die rheiniſch-weſtfäliſche Kirchenordnung vom 5. März 1835. Abſchnitt IX.). Die Errichtung und Veränderung von Beneficien iſt eine gemiſchte Angelegenheit, welche das Zuſammenwirken des Kirchenregiments und des Staats erfordert (m. ſ. z. B. das preußiſche allgemeine Landrecht. Th. II. Tit. XI. §. 238.; das königl. bayeriſche Edikt über die Rechtsverhältniſſe in Beziehung auf Religion und kirchliche Verhältniſſe vom 26. Mai 1818. §. 48. 64. g. 76. c. e. 88). Die von beiden Seiten damit betrauten Behörden ſind particularrechtlich beſtimmt. In Preußen entſcheidet darüber die Regierung, im Namen des Staats, im Einverſtändniſſe mit dem Conſiſtorium, und unter Einwilligung der Gemeinde und des Patrons (ſ. Regierungs-Inſtruktion vom 23. Oktober 1817. §. 18. Cabinetsordre vom 31. Dezember 1825. Verordnung vom 27. Juni 1845. §. 3.) und in höherer Inſtanz das geiſtliche Miniſterium im Verein mit dem evangeliſchen Oberkirchenrathe (Reſſortreglement für die evangeliſche Kirchenverwaltung vom 29. Juni 1850. §. 5.). Aehnlich iſt's in andern Ländern. Wenn im Falle einer Veränderung, bei Gelegenheit einer Auspfarrung, Errichtung einer Filiale u. ſ. w. Nachtheile für die bisherigen Beneficiaten eintreten, ſo haben ſie, ihrer Vocation gemäß, Anſpruch auf Entſchädigung (m. ſ. Verordnung des ſächſiſchen Kultusminiſteriums vom 15. Februar 1847, in Tauchnitz und Sperber, Zeitſchrift für Rechtspflege und Verwaltung zunächſt für das Königreich Sachſen. B. VI. Heft 4. S. 377. 378).

Was die Verleihung von Beneficien betrifft, ſo ergeben ſich für die evangeliſche Kirche Verſchiedenheiten vom kanoniſchen Rechte in Folge der abweichenden Stellung der Gemeinde in jener und nach dieſem. Das anfangs von den Reformatoren den Gemeinden unbedingt beigelegte Wahlrecht ihrer Pfarrer iſt ſpäter beſchränkt und nur hie und da iſt ihnen das Präſentationsrecht verblieben, das allgemeine Proviſionsrecht aber als ein Beſtandtheil des jus episcopale dem Kirchenregiment, insbeſondere den Landesherren als Inhabern deſſelben zugefallen. Die auf der Homberger Synode 1526 beſchloſſene heſſiſche Reformationsordnung, cap. XXIII. legt zwar der Gemeinde das Recht bei; doch ſolle die Gemeinde ſich erſt als eine chriſtliche bilden. Bis dies geſchehen ſey, ſolle dem Landesherrn unter Zuziehung der Viſitatoren die Proviſion zuſtehen. Die Gemeinden ſind in der vorausgeſetzten Weiſe nicht zu Stande gekommen und das Recht blieb daher ein landesherrliches. Als ein ſolches wird es auch in den ſchmalkaldiſchen Artikeln Th. III. Tit. 10. anerkannt. Indeſſen erſcheint doch die Gemeinde bei der Beſetzung der Pfarreien auch da, wo ſie kein Präſentationsrecht hat, inſoweit berechtigt, daß ſie gegen einen ihr nicht genehmen Geiſtlichen Widerſpruch erheben darf. Deßhalb iſt der ordinarius collator in der evangeliſchen Kirche, gewöhnlich das Conſiſtorium, ſtets in einem mehr oder minder beſchränkten Proviſionsrechte. Seine collatio iſt entweder, wie die des Biſchofs, eine necessaria, falls ſie durch Patronat oder Gemeindewahl beſchränkt iſt, oder ſie iſt wenigſtens an die ſtillſchweigende Zuſtimmung der Gemeinde gebunden. Der zur Präſentation Berechtigte nennt dem collator die von ihm gewünſchte Perſon zur Beſtätigung (Confirmation) und Collation. Der collator prüft und beſtätigt die Vocationsurkunde und veranlaßt die Ordination, falls ſie noch nicht ertheilt war, und die Einweihung in's Beneficium (institutio corporalis). Eine provisio extraordinaria kommt vor, wenn für einen einzelnen Fall das Recht des Patrons reſp. der Gemeinde an den ordentlichen Collator devolvirt. Die Bedingungen zur Verleihung ſtimmen im Weſentlichen mit den kanoniſchen Grundſätzen überein (die eigenthümlichen Abweichungen ſ. m. im Art. Kirchenamt und Ordination). Die Rechte und Pflichten des Beneficiaten in Bezug auf das Beneficium ſind in der evangeliſchen Kirche im Ganzen die des kanoniſchen Rechts. Eine Modifikation tritt indeſſen ein in Folge der den römiſchen Beneficiaten fremden Familienverhältniſſe der evangeliſchen. Hieher gehört der Anſpruch auf Verſorgung der

Pfarrwittwen, auf das Gnadenjahr u. a. (m. ſ. z. B. das preußiſche allgemeine Landrecht Th. II. Tit. XI. §. 772 folg. 833 folg.). Der Verluſt des Beneficiums iſt, abgeſehen von den durch die Hierachie bedingten Grundſätzen, nach dem kanoniſchen Rechte zu beurtheilen. Die in neuerer Zeit, beſonders in der Schweiz, verſuchte Einführung periodiſcher Pfarrwahlen, ſo daß das Beneficium eo ipso nach einer gewiſſen Reihe von Jahren verloren ginge, hat mit Recht keinen Beifall gefunden (vergl. Aebli, die Erneuerungswahlen der Geiſtlichen. Winterthur 1849). H. F. Jacobſon.

Beneficium competentiae, Rechtswohlthat der Competenz, iſt ein Privilegium, vermöge deſſen ein Schuldner in einem Prozeſſe auf nicht mehr verurtheilt werden kann, als ſein Vermögen zur Zeit der Condemnation beträgt, nach einer andern Auffaſſung aber auch die Gunſt, daß ein Schuldner im Fall einer Verurtheilung ſo viel zurückbehalten darf, als zu ſeinem Unterhalte unumgänglich nöthig iſt. Ein ſolches Privilegium haben nach gemeinem deutſchen Rechte auch öffentliche Beamte und dieſen gleich ſtehende Geiſtliche. Wegen der letzteren bezieht man ſich gewöhnlich auf das c. 3. (Odoardus) X. de solutionibus (III. 23.) von Gregor IX., das jedoch davon nicht ſpricht, ſondern nur feſtſetzt, daß gegen einen verſchuldeten Kleriker, welcher keine Pfründe beſitzt, geiſtliche Strafen, um die Bezahlung zu erwirken, nicht angewendet werden dürfen, und daß der Gläubiger mit einer genügenden Caution zufrieden ſeyn ſoll, vermöge deren er Befriedigung erhalten wird, ſobald der Schuldner ſich in beſſeren Umſtänden befindet. Indeſſen hat ſchon die Gloſſe und nach ihr die gemeine Praxis das Beneficium darauf geſtützt (vergl. *J. H. Boehmer*, jus eccl. Protestantium lib. III. tit. XXIII. §. 20 seq. und zum c. 3. cit. in ſeiner Ausgabe des corpus juris can. Eichhorn, Kirchenrecht B. I. S. 537—539 u. a.), und das Particularrecht hat es beſtätigt. Nach dieſem wird die Beſchlagnahme auf die Beſoldung und Einkünfte der Geiſtlichen in ſo weit beſchränkt, daß denſelben eine beſtimmte Summe als congrua (sustentatio) frei bleiben muß. Nach der bayeriſchen Geſetzgebung unterliegt ein Drittheil des Einkommens der Exekution (Reſkript vom 24. April 1833); nach öſtreichiſchem Recht (Hofverordnung vom 15. Juli 1791) muß die Congrua von 300 Gulden reſpektirt werden; nach preußiſchem Recht (Anhang zur allgem. Gerichtsordnung §. 160 folg. Cabinetsordre vom 23. Mai 1826) kann nur die Hälfte des 400 Thlr. überſteigenden Betrages angegriffen werden, und ähnlich andere Territorialrechte.

Bei Schulden aus unerlaubten Handlungen und bei laufenden öffentlichen Abgaben findet das beneficium comp. jedoch keine Anwendung. H. F. Jacobſon.

Bengel, Johann Albrecht, der berühmte, um die Kritik und Erklärung des N. Teſt. beſonders verdiente würtembergiſche Theolog des 18. Jahrhunderts, wurde geboren zu Winnenden 1687 am 24. Juni, dem Geburtstag ſeines großen Ahn, Johann Brenz, deſſen Ururenkelin ſeine Mutter, eine geb. Schmidlin, war. Sein Vater Johann Albrecht war von 1681—93 Diakonus in Winnenden, ein frommer, gelehrter, in ſeinem Amt eifriger und pünktlicher Mann, der ſchon im 43. Jahr, 1693, als ein Opfer ſeiner Berufstreue an einer anſteckenden Krankheit ſtarb, nachdem er ſelbſt noch den Sohn in den erſten Anfangsgründen unterrichtet. Wenige Monate nach des Vaters Tod wurde bei einem Einfall der Franzoſen ſeine Geburtsſtadt und mit ihr das von der Mutter erkaufte Haus ſammt der väterlichen Bibliothek ein Raub der Flammen. Sein Lehrer Spindler aber, ein Freund des Vaters, nahm ihn mit ſich und von 1699—1703 beſuchte er das Gymnaſium zu Stuttgart, wo er ausgezeichnete Lehrer in den alten Sprachen, namentlich im Griechiſchen und in der Mathematik fand. Durch die Wiederverheirathung ſeiner Mutter mit dem Kloſterverwalter Glöckler fand er die Mittel zu Fortſetzung ſeiner Studienlaufbahn und im Jahr 1703, beſonders in der Philologie trefflich vorbereitet, die Univerſität Tübingen zu beziehen, wo er in das theologiſche Stift aufgenommen wurde. Von zarter Kindheit zum Gebet und Wort Gottes angehalten und an fleißiges Leſen guter Erbauungsbücher gewöhnt, beſchäftigte er ſich weſentlich mit dem Studium der heiligen Schrift im Grundtext, ohne indeß philoſophiſche Studien zu vernachläſſigen,

wie er denn namentlich mit Spinoza ſich bekannt machte und zugab, daß es beim Erringen der Wahrheit nicht ohne heiße Kämpfe abgehe, wie denn »viele dergleichen Pfeile auch durch ſein armes Herz gegangen, was ihm ſeine Jugend ſo beſchwerlich gemacht.« Unter ſeinen Privatſtudien erwähnt er die Schriften von Spener, Arndt, A. H. Franke, König, Chemnitz. Auch predigte er öfters. Die Menge Varianten in der von ihm gebrauchten Oxforder Ausgabe des N. T. erregte in ihm manche Bedenken, ließ ihn aber mit um ſo größerer Sorgfalt auf die Einzelheiten des Textes achten. Er beſaß in hohem Maaß die Liebe ſeiner Mitſtudirenden, deren jüngſten Einer er war, wie ſeiner Lehrer, von welchen er namentlich die DD. Jäger, Reuchlin und Hochſtetter rühmt; mit letzterem blieb er auch nach den akademiſchen Jahren als ſein Vikar in näherer Verbindung. Unter den Stipendiaten hatte ſich damals ein Verein für praktiſche Schriftkenntniß und lebendiges Chriſtenthum gebildet, an dem Bengel den freudigſten Antheil nahm. 1705 führte ihn eine gefährliche, langdauernde Krankheit an den Rand des Grabes; aber die Zuverſicht, mit der er die Worte des 118. Pſ.: »Ich werde nicht ſterben, ſondern leben, und des Herrn Werk verkündigen,« auf ſich anwandte, ließ ihn nicht zu Schanden werden und er konnte von Maulbronn aus, wo ſeine Eltern ihn auf's Sorgfältigſte gepflegt, neugeſtärkt und durch innere Lebenserfahrung bereichert zu den Studien zurückkehren. Nach bloß einjährigem Vikariat zu Metzingen, wo er bemerkt: er habe ſo Manches gefunden, was ein Candidat auf's Vikariat mitbringen ſollte, aber leider ſo ſelten mitbringe, wurde er Repetent zu Tübingen, wo er von Zeit zu Zeit Examinatorien in der Dogmatik hielt, und froh war, »nachdem er auf dem Land einen gustus plebejus et popularis bekommen, ſeine Theologie wieder mit mehr Application durchgehen zu dürfen.« Als im Jahr 1713 die Kloſterſchule Denkendorf (eines der niederen Seminarien für künftige Theologen) errichtet wurde, bekam Bengel eine der Lehrſtellen an derſelben in Verbindung mit dem Seelſorgeramt. Ehe er ſie aber antrat, machte er im Sommer 1713 eine gelehrte Reiſe durch den größeren Theil von Deutſchland, auf der er ſich im Hinblick auf den ſeiner wartenden Beruf namentlich die Aufgabe ſtellte, die gelehrten Schulen und ihre Methoden kennen zu lernen und es nicht verſchmähte, Anſtalten der Jeſuiten, wie die der Lutheraner und Reformirten anzuſuchen. Daß er auf dieſer Reiſe die mannigfachſte Anregung für ſeinen Geiſt wie für ſein Gemüth erhielt, bezeugt ſein Tagebuch, von welchem ein Auszug noch vorhanden iſt. In Heidelberg wurde er auf die kritiſchen Canones des Gerhard v. Maſtricht, durch Anton und Lange in Halle auf Vitringa's Erklärung der Apokalypſe aufmerkſam gemacht, — beides Winke von größten Folgen für ſeine ſpäteren kritiſchen und exegetiſchen Beſtrebungen. Vornehmlich zog ihn Halle, das Wirken A. H. Franke's und ſeiner Freunde für ein praktiſches Chriſtenthum an. Aber nicht bloß der Spener'ſchen Schule wandte ſich ſeine Aufmerkſamkeit zu; die Bekanntſchaft mit Männern der verſchiedenſten religiöſen Anſichten trug bei ihm viel zu jener Ruhe und Beſonnenheit, der goldenen Mittelſtraße bei, die, wie ſein Biograph Burk mit Recht bemerkt, von enthuſiaſtiſcher Schwärmerei und kaltſinniger Verſtändigkeit gleichweit entfernt bleibt, und pflanzte in ihm die keineswegs mit Indifferentismus zu verwechſelnde edelſte Toleranz. Ausdrücklich bemerkt Bengel, er habe auf ſeiner Reiſe nicht bloß die berühmteſten Männer aufgeſucht, ſondern auch ſolche von minder glänzenden Namen; von letzteren habe er nicht weniger gelernt, als von jenen, da ſie meiſt, wenn ſie darum angegangen wurden, williger von ihren Schätzen mitgetheilt haben. Nach ſeiner Rückkehr im November 1713 trat er das Amt eines »Kloſterpräceptors« in Denkendorf an. Das Thema ſeiner Antrittsrede war: über den Fleiß in der Gottſeligkeit als das ſicherſte Mittel zu Erwerbung ächter Gelehrſamkeit. In den Lehrplan waren neben den alten Sprachen auch die neueren, ferner Logik, Pſychologie, Geſchichte, Geographie, Mathematik aufgenommen. Auf fleißige Leſung des alten und neuen Teſtaments ſowohl deutſch als im Grundtext wurde beſonders gedrungen; das griechiſche neue Teſtament abſolvirte Bengel je in 2 Jahren. In der Behandlung der Kloſterſchule zeigte er eine für jene Zeit ſeltene Liberalität, bei aller Strenge gegen wirkliche »räudige Schafe.« Sein „colligite animas!“ das er nach dem

Saunſtagabendgebet den Jünglingen zurief, drang in manches junge Herz tief ein. Nicht wenige blieben nach der Alumnenzeit mit ihm in ſtetem Briefwechſel, wie namentlich Oetinger. Nachdem Bengel in dem ſegensreichen Beruf bis in ſein 54. Lebensjahr (1741) beharrt, wurde er zum Prälaten in Herbrechtingen ernannt. In die Zeit ſeines Denkendorfer Lehramts fällt der Anfang ſeiner fruchtbaren ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit. Sein erſtes Werk ſind die 1719 in Stuttgart bei Metzler erſchienenen Ciceronis epistolae ad familiares, recognitae et iis instructae rebus, quae ad interpretationem imitationemque pertinent, wobei er nicht bloß auf den Text alle Sorgfalt verwandte, ſondern durch treffliche Anmerkungen und Indices zur geſchichtlichen, antiquariſchen und ſtyliſtiſchen Erklärung die ſchätzbarſten Beiträge gab. Bemerkenswerth iſt das Kap. IV. der Schlußabhandlung: Ne quid nimis, worin er vor der Gefahr warnt, durch den Geiſt des heidniſchen Alterthums, der weſentlich im Selbſtgefühl, Egoismus und Sinnenluſt beſtehe, ſich in der Hingabe an die göttliche Zucht irre machen zu laſſen. Der Gewinn, den die klaſſiſchen Studien gewähren, indem ſie an Aufmerkſamkeit, Strenge des Denkens und Fertigkeit im Ausdruck gewöhnen, ſoll nicht aufgehoben werden durch Gleichgültigkeit für himmliſche Dinge. Da die Kloſterſchüler auch einen Kirchenvater zu leſen haben, gab er 1722 Gregorii Thaumaturgi Panegyricus ad Origenem, graece et latine, und 1725 Chrysostomi libri VI de sacerdotio, gleichfalls griechiſch und lateiniſch heraus. Dem letzteren gab er einen Prodromus Novi Test. graeci recte cauteque adornandi bei. Nachdem Bengel eine Menge Abdrücke des griechiſchen Textes und eine für jene Zeit und ſeine Verhältniſſe nicht unbeträchtliche Zahl von Handſchriften des N. T. (7 Straßburger, 4 Frankfurter, 3 Basler, 1 Preßburger, 1 Moskauer, 8 byzantiniſche griechiſche und mehrere lateiniſche von Leipzig, Frankfurt, Stuttgart), verſchiedene Ueberſetzungen und andere Materialien verglichen, gab er 1734 den Apparatus criticus zu ſeinem zugleich ausgegebenen N. T. in Quart und der Handausgabe in Oktav heraus, in welchem er ſeine kritiſchen Grundſätze entwickelt, die Quellen nach ihrem Werth beſtimmt und die verſchiedenen Lesarten nach der Reihenfolge der Bücher, Kapitel und Verſe aufzählt und prüft. Im Allgemeinen war ſein Kanon: die ſchwerere Lesart ſey der leichtern vorzuziehen, jedoch ſey ſie nicht in den Text aufzunehmen, wenn ſie bloß von Handſchriften, nicht auch von gedruckten Ausgaben dargeboten werde, — eine Regel, die weniger durch Nothwendigkeit, als Klugheit geboten, übrigens auch aus dem Grund weniger bedenklich ſey, als die vorhandenen Codices ſich untereinander ſo vielfach berichtigen, daß man ſelten genöthigt ſey, zu Lesarten noch ungedruckter Handſchriften ſeine Zuflucht zu nehmen. Hiezu komme aber allerdings die Rückſicht, die man beſorgten Gemüthern ſchuldig ſey, was Bengeln jedoch nicht hinderte, Stellen wie Matth. 6, 13. (die Doxologie) für unächt zu erklären. Nur in der Offenb. Joh. blieb er bei dem herkömmlichen Text, da hier die Zahl der Varianten zu groß, die Vergleichung der Manuſkripte aber noch zu unbedeutend ſey.

Gegenüber dem Lärm, der von proteſtantiſcher wie katholiſcher Seite gegen Bengel als Neuerer ſich erhob, als ob durch ſein Werk den Spöttern Waffen in die Hände gegeben werden, bemerkt er ſelbſt: nachdem ſeit Erasmus ein großentheils unrichtiger griechiſcher Text herrſchend geworden, ſey es hohe Zeit geweſen, mit Benützung ſo vieler trefflicher meiſt unbekannter Materialien den möglichſt reinen Text herzuſtellen, um ſo mehr als die Hauptſumme des bisherigen Kanons unverſehrt bleibe. Da Andere, wie Wetſtein, ihm vorwerfen, er ſey zu ſchüchtern verfahren, ſo zeige ſich, daß er in der Mitte, alſo auf rechtem Weg ſey und durch ſeine ſorgfältige, wahrheitsgetreue Kritik der evangeliſche Glaubensgrund nur gewinnen könne. Indeſſen hatte Bengel ſein kritiſches Werk nicht unternommen, ohne die Abſicht, demſelben einen exegetiſchen Commentar über das ganze N. Teſt. folgen zu laſſen. Seine Lektionen in Denkendorf führten ihn darauf von ſelbſt hin. So entſtand ſein: „Gnomon Novi T., in quo ex nativa verborum vi simplicitas, profunditas, concinnitas, salubritas sensuum coelestium indicatur.“ Tub. 1742. quart. (neu aufgelegt 1759. 1773. 1788. Ed. Steudel 1835, und ed. 5. 1850. deutſch überſetzt von C. F. Werner, Stuttg. 1853. 1. u. f.). Nach ſinniger Bezeichnung ſollte die Er-

klärung ein bloßer »Fingerzeig« ſeyn, indem dieſelbe den Leſer weniger durch ſich ſelbſt befriedigen, als in den Text hineinführen ſoll, — nach der Bemerkung eines Neueren (evang. Kirchenzeit. II. S. 228) ein Zeigefinger, der auf das Hauchen des Geiſtes Gottes in dem Buch des Lebens hindeutet. Bengel's exegetiſche Grundſätze, wie wir ſie aus ſeinen eigenen Aeußerungen zuſammenfaſſen, ſind im Weſentlichen folgende: die heilige Schrift iſt Eine zuſammenhängende göttliche Oekonomie. Derſelbe Gott, der ſich im A. B. der Gott Abrahams, Iſaaks und Jakobs nennt, iſt im höchſten Sinn Gott und der Vater unſers Herrn Jeſu Chriſti, der in der heil. Schrift uns ſein in ſich einiges, deutliches und vollſtändiges Wort geoffenbart und was er im A. Teſt. verheißen, im N. erfüllt hat. Die heil. Schrift iſt ſelbſt der Hauptbeweis für die Wahrheit ihres Inhalts. Ihre Wirkung auf den Menſchen iſt von der Art, daß er ſie nur Gott ſelbſt zuſchreiben kann. Hiezu gehört aber, daß man nicht einzelne Theile herauswählt, ſondern das Ganze ſich aneignet und auf ſich wirken läßt. Die einzelnen Gedanken der Schriftſteller ſind zwar nach grammatiſch-hiſtoriſchen Geſetzen, ihrem unmittelbaren Sinn nach zu ermitteln, das Einzelne iſt aber ſtets auf das Ganze des Glaubens, die Geſammtoffenbarung zu beziehen*). Der Erklärer muß mit der Schriftwahrheit herausgehen, ohne nach hergebrachten Sätzen ſich zu richten. Die ſpäteren lutheriſchen Theologen ſeyen oft zu ausſchließlich verfahren. Selbſt mit den ſymboliſchen Büchern ſoll man keinen Riegel machen, der göttlichen Wahrheit Einhalt zu thun. »Trage nichts in die Schrift hinein, aber ſchöpfe Alles aus ihr und laß nichts von dem zurück, was in ihr liegt!« Ueber das Ziel, das er ſich bei Abfaſſung des Gnomon geſteckt, ſpricht ſich Bengel alſo aus: »Ich will in den exegetiſchen Bemerkungen weder als Dogmatiker, noch als Polemiker, noch als Aſcetiker, noch als Alterthumsforſcher, noch als Grammatiker verfahren, und doch gewiſſermaßen dieſes Alles verbinden. Die Nothwendigkeit einer auf alle Einzelheiten des göttlichen Worts aufmerkſamen Erklärungsweiſe gründe ſich theils auf die der göttlichen Offenbarung ſchuldige Hochachtung, theils auf die eigenthümliche Schreibart der Verfaſſer, welche zwar mit der der Profanſchriftſteller manche Aehnlichkeit habe, doch noch größere mit dem Hebräiſchen, und daher ein ganz beſonderes Studium erfordere.

Bengel's Hoffnung: »der Gnomon ſoll unter dem Segen Gottes dazu beitragen, den Geſchmack an Gottes Wort anzufriſchen,« ging auf's Erfreulichſte in Erfüllung. Die zweite Auflage, 1759, beſorgte ſein Tochtermann Burk, die dritte 1773 ſein Sohn, M. Ernſt Bengel. Exegeten des In- und Auslandes benützten ihn, meiſt mit weniger dankender Anerkennung, als John Wesley, der Stifter der Methodiſten, der in ſeinen Annotatory notes upon the New Test., London 1755 ſagt: er ſey entſchloſſen geweſen, nur ſeine eigenen Bemerkungen zum N. T. zu geben und außer den h. Schriftſtellern Niemand zu Rath zu ziehen; ſeit ihm aber jenes große Licht der chriſtlichen Welt bekannt geworden, glaube er der Sache der Religion nicht beſſer dienen zu können, als wenn er den Gnomon überſetze u. ſ. w. Vieles davon nahm Roſenmüller in ſeine Scholien auf; einen Auszug gab Michaelis in ſeinem N. Teſt., mit Vorrede von Cruſius, Leipz. 1764, und Ernſt Bengel in der erklärenden Umſchreibung der 4 Ev. und Schr. der Apoſtel ꝛc. Tüb. 1784. Weſentlich auf derſelben Grundlage ſtehen die C. H. Rieger'ſchen Betrachtungen über das N. T., Tüb. 1828. 2 Bde.

Wenn wir den Gnomon unmittelbar an Bengel's kritiſche Arbeiten anreihten, ſo folgten wir mehr der Sach- als der Zeitordnung; denn früher als jener erſchien ein Theil der chronologiſchen Schriften, die in dem Zeitalter der Aufklärung ihrem Verfaſſer bei aller Anerkennung des Scharfſinns und gelehrter Combination doch vielfach das Prädikat eines in fromm phantaſtiſchen Anſchauungen befangenen Sonderlings zuzogen. Im J. 1741 erſchien ſein: Ordo temporum a principio per periodos oeconomiae divinae

*) Vergleiche die damit zuſammentreffenden Bemerkungen von Nitzſch, Syſtem der chriſtlichen Lehre, §. 44 über den Zweck der Auslegung und ihre Bezeichnung als „theologiſche," die darum nicht aufhört, auf der grammat.-hiſtor. zu beruhen.

historicas atque propheticas ad finem usque ita deductus ut tota series — — ex V. et N. T. proponatur. Stuttg. (Ed. II. ib. 1770). Ausgehend von der richtigen Grundanſchauung, daß das Wort Gottes die Weiſſagung für alle Zeiten enthalte, bemerkt Bengel, daß die vielen Zahlenangaben in der Bibel nicht bloß als Theile der göttl. Offenbarung, ſondern wegen ihres wirklichen Zuſammenhangs und ihrer ununterbrochenen Hinweiſung auf das Eine Ziel, den Tag der zukünftigen Erſcheinung Chriſti, unſre Beachtung verdienen. Wer mit einfältigem Sinn auf die gegebenen Winke achte, werde ſich durch das ſcheinbare Labyrinth der Chronologie hindurch finden, und hiezu den Weg zu weiſen habe er ſich zur Aufgabe gemacht. »Die Zeit des jüngſten Tags wage er nicht voraus zu beſtimmen, eben ſo wenig aber ſoll man von vorne herein aburtheilen und ſagen, die Zukunft ſey einmal verſchloſſen, daher es unnütz ſey, ſich auf Vorausbeſtimmungen einzulaſſen. Man möge genau darauf achten, was er als möglich, und was er als wirklich und gewiß darſtelle. Ueberhaupt aber ſoll man ſich nicht zu viel bei der harten Schale der Chronologie aufhalten, ſondern um den Genuß des ſüßen Kerns ſich bemühen.« Bengel rechnete von Erſchaffung der Welt bis zur Sündfluth 1635 Jahre, von da bis zum Auszug aus Aegypten 811, — wobei ihm hinſichtlich des Geburtsjahrs des Abraham ein Verſtoß von 60 Jahren begegnete, da er dieſen im 70. Jahr Tharah's geboren werden läßt, während nach 1 Moſ. 11, 31. 32. 12, 1. 4. das 130. anzunehmen iſt, — von da bis zur Vollendung des Tempelbaus 487, von Adam bis Chriſtus 3940, oder bis zur aera dionysiana, die er 3 Jahre nach der Geburt Chriſti ſetzte, 3943 Jahre. Innerhalb dieſer Rahmen berechnete er die einzelnen Ereigniſſe und Zahlen im Detail. Aus den Andeutungen des N. Teſt., wie 1 Petr. 4, 7. »es iſt aber nahe herbeigekommen das Ende aller Dinge,« ſchloß er, daß die neuteſtamentliche Zeit von kürzerer Dauer ſeyn werde, als die altteſtamentliche, wie auch Luther in ſeiner Erklärung zur letztgenannten Stelle (Jen. Ausg. II. S. 370) bemerkt: »weil der Apoſtel vom Ende aller Dinge ſage, es ſey nahe herbeigekommen, obwohl man da zu bedenken habe, daß tauſend Jahre vor dem Herrn ſeyen wie ein Tag, müſſe man doch rechnen, es werde nicht mehr ſo lange ſeyn bis zu der Welt Ende, als es von Anfang an bis zu der Zeit geweſen ſey, und iſt nicht zu warten, daß man noch 2 oder 3000 Jahr nach Chriſti Geburt erleben werde, das Ende der Welt wird eher kommen, denn wir denken.« Indem Bengel hienach annahm, daß der Theil der Oekonomie, der mit Chriſtus begonnen, kürzer ſey als jene 3940 Jahre, nach Offenb. 20. aber noch 2 Jahrtauſende bevorſtehen, das des Gebundenſeyns des Satans und — nach kurzem Loswerden deſſelben — das der tauſendjährigen Regierung der Heiligen im Himmel, ſo müſſe die Erfüllung des dieſen Vorangehenden ſehr nahe ſeyn. Nun ſey 1740 + 2000 = 3740, mithin könne es bis zu Anfang der Kataſtrophe nicht mehr 200 Jahre ſeyn, was obige 3940 Jahre gäbe; und da nach einer in der heil. Schrift ſehr häufigen Analogie die Dauer der Welt in die Sieben-Zahl gefaßt ſey, d. h. ihre Dauer 7777 Jahre betrage, ſo müſſe ſich das, was von dem nach der Off. Joh. den 2 Jahrtauſenden Vorhergehenden noch nicht erfüllt ſey, in die nächſten 97 Jahre zuſammendrängen, d. h. bis zum J. 1837 abgelaufen ſeyn. Hiemit ſtimme die Zahl des Thiers 666 (Off. Joh. 13, 18.) zuſammen, ſowie die weiteren aus der Proportion der 42 Monate (ebendaſ. v. 5.) zu den 666 Jahren, 42 : 666 = 1 : x, für 1 prophetiſchen Monat ſich ergebende Zeit von 15⁸/₇ Jahren, worin Bengel nun den Schlüſſel zur Berechnung aller übrigen prophetiſchen Zeitbeſtimmungen der Apokalypſe fand. Es iſt hier der Ort nicht, die von ihm hienach berechneten geſchichtlichen Data von Off. Joh. 6, 2. an anzuführen; genug, er fand ſo die 666 Jahre zwiſchen 1143 und 1740, die Niederlage des Thiers aus dem Abgrund 1836, das Millenium zwiſchen 1836 und 2836. Einerſeits war Bengel überzeugt, auf ſeinen Schlüſſel in Folge einer Art höherer Erleuchtung gekommen zu ſeyn, andererſeits bekannte er aber auch, »er ſehe es nicht als untrügliche Offenbarung, ſondern als natürliches Ergebniß ſeines Forſchens an, das er beſcheiden zur Prüfung vorlege.« Sehen wir von den einzelnen Zahlenbeſtimmungen ab und vergleichen wir, was Bengel in ſeinen weiteren apokalyptiſchen Schriften,

der „erklärten Offenb. Joh.“, Stuttg. 1740 (weitere Aufl. 1747, 1788 u. ſ. f.) und in den „60 erbaulichen Reden über die Offenbarung Johannis,“ 1747 (weitere Auflage 1788, neueſte 1836), auf den Grund ſeiner apokalyptiſchen Berechnungen über die Schickſale des Chriſtenthums, das Pabſtthum und Kaiſerthum, den Muhammedanismus, die Reformation, den Pietismus u. ſ. w. bemerkt, welche Ahnungen und Folgerungen er über politiſche, kirchliche, wiſſenſchaftliche Dinge ausſpricht, ſo müſſen auch die, welche ſein apokalyptiſches Syſtem als ein in chronologiſcher Hinſicht verfehltes bezeichnen, ihm ein ſeltenes Vermögen der Ahnung zuſchreiben, das wegen ſeines Maßhaltens und alles Fernhaltens von theoſophiſchen, auf das überſinnliche Gebiet hinüberſtreifenden Ideen, wie die J. Böhm's und Swedenborg's, uns den rein auf dem Schriftboden ſich bewegenden Gottesgelehrten nur um ſo merkwürdiger macht. Nicht bloß, daß B. für die Folgezeit ein Ueberhandnehmen der Sünden wider das ſechſte Gebot, Gelten des Ehebruchs für Galanterie u. dgl. weiſſagt, — der Geiſt der Zeit, wie er namentlich in den Journalen ſich ausſpreche, werde je länger je mehr Skepticismus und Naturalismus ſeyn. Die Kräfte der Natur und Vernunft werden ſo erhöht werden, daß man bald nicht mehr wiſſe, was übernatürlich ſey; Leute, die den Grund der chriſtlichen Religion mit der Feder umreißen, werden öffentliche Penſionen dafür von ihres Gleichen bekommen. Allenthalben kommt man auf eine bloße Moral und natürliche Ehrbarkeit hinaus; nicht bloß bei den Hohen, auch bei den Niederen nehmen Freigeiſterei und Spötterei überhand. Von 1740 an werde das abendländiſche Kaiſerthum noch etwa 60 Jahre währen; „man gebe nur Acht, ob nicht der König in Frankreich noch Kaiſer wird?“ „Die deutſchen Bisthümer und Abteien werden ſekulariſirt werden. Der Globus wird auf unſern Karten ein ganz anderes Anſehen gewinnen und die alten Karten werden ganz unbrauchbar werden. Die lateiniſche Sprache wird nicht mehr lang ſo gäng und gäbe ſeyn. Von Büchern werden allerhand Erzählungen von abenteuerlichen Dingen, ſie mögen wahr oder erdichtet ſeyn, wenn es nur einen Zeitvertreib abgibt, am meiſten geleſen. Läuft noch etwas Geiſtliches dazwiſchen, ſo muß es auf eine ſinnreiche Art vorgeſtellt ſeyn, da man ſich denn an der Manier des Vortrags ergötzt und weiter keine Beſſerung des Herzens ſucht oder erlangt. Die Lehre vom inneren Wort wird noch erſchrecklich viel Unheil anrichten, wenn einmal die Philoſophen anfangen, ſich ihrer zu bedienen. Sie werden, um menſchlich zu reden, den Kern ohne Butzen, Hülſe und Schale haben wollen, d. i. Chriſtum ohne die Bibel und werden ſo aus dem Subtilſten in's Gröbſte fortſchreiten. Da bricht Naturalismus und Fanatismus zuſammen. Es iſt da kein Wunder, wenn Leute, denen es am innerlichen Kriterium der Wahrheit fehlt, dem Pabſtthum in die Hände fallen. Socinianismus und Papismus ſcheinen jetzt noch weit auseinander zu liegen und doch werden ſie einmal zuſammenfließen, und das wird dem Faß den Boden ausſtoßen. Es iſt ein Fehler, daß man in der proteſtantiſchen Kirche mit den Miſſionen nicht bälder angefangen hat, doch gibt es ſchon manche Neubrüche in Oſt- und Weſtindien, welche die Hoffnung geben, dasjenige zu erſetzen, was in unſern Ländern abgeht. Bald wird Größeres und Lautereres folgen.“

Die erklärte Offenbarung fand in und außer Deutſchland eine ſeltene Aufnahme; ſie wurde alsbald in's Engliſche, Däniſche und andere Sprachen überſetzt, in Deutſchland bald in Auszügen und Ueberarbeitungen, in Proſa und Verſen verbreitet, aber auch vielfach bekämpft und Bengel'n namentlich die Willkür in Beſtimmung der apokalyptiſchen Zeitbezeichnungen nachgewieſen. Den gewichtigſten Anhänger fand B. an ſeinem Schüler Oetinger, der B.'n für inſpirirt und ſein Syſtem für das eigenthümliche Charisma ſeiner Zeit anſah. Allerdings habe Chriſtus (Apoſtelgeſch. 1, 7.) zu den Apoſteln geſagt, es gebühre ihnen nicht, Zeit und Stunde zu wiſſen, aber dieſe habe er eben jetzt durch den höchſten Chronologen Bengel geöffnet, der richtig nachgewieſen, wie in der Apokalypſe die ganze geſchichtliche Entwicklung des Reichs Gottes geweiſſagt ſey. (Vgl. Auberlen, Theoſophie Oetingers, S. 530 f.) Noch gehören in die genannte Reihe von Schriften B.'s ſein „Cyclus, sive de anno magno solis, lunae, stellarum consideratio,“ 1745; ſein „Welt-

alter« 1746, »die richtige Harmonie der vier Evangeliſten« u. ſ. w. Tüb. 2. Aufl. 1747, und einige Streit- und Vertheidigungsſchriften von geringerer Bedeutung. Lange nachdem die Wiſſenſchaft über die apokalyptiſch-chronologiſchen Arbeiten B.'s den Stab gebrochen, erhielten ſie ſich bei dem Volke in Anſehen und wirkten in den Kreiſen der Gläubigen fort und fort eine Bereitſchaft und Sehnſucht auf die Erfüllung der großen bibliſchen Weiſſagungen, jene Siegeszeit, wo »das Königreich Gottes und ſeines Geſalbten ſeyn wird, was eine überſchwengliche Fülle des Geiſtes und einen reichen Ueberfluß der Geiſtesbezeugungen und Wirkungen Gottes, Befreiung von vielem Jammer, den die Menſchen ſich und Andern durch ihre Bosheit bereiten, u. ſ. w. in ſich ſchließt. Die Heiligen werden darum noch im Glauben und nicht im Schauen wandeln, der Streit mit der Sünde im Fleiſch und der Tod wird noch nicht aufgehoben ſeyn. Es bleibt noch das Geſetz, das ewige Evangelium, die Verkündigung des Todes Chriſti bei ſeinem Abendmahl, bis daß er kommt. Es wird noch Regenten und Obrigkeiten geben, aber ſie werden mit ihren Unterthanen als mit Brüdern umgehen. Es wird bleiben der Eheſtand, der Feldbau und andere rechtmäßige Arbeit, aber dasjenige, was menſchlicher Vorwitz, Pracht und Schwelgerei daneben eingeführt haben, wird nicht mehr ſeyn.«

Von beſonderem Intereſſe iſt das Verhältniß, in das wir Bengeln zur Brüdergemeinde treten ſehen. Graf Zinzendorf hatte bei ſeinen wiederholten Beſuchen in Würtemberg, wo er das Zeugniß der Uebereinſtimmung ſeiner Grundſätze mit dem evangeliſchen Lehrbegriff nachſuchte und erhielt (1733), in den geiſtlichen Stand aufgenommen wurde (1734) und an verſchiedenen Orten predigte, Bengel'n perſönlich kennen gelernt, nachdem er auf ihn durch Oetinger bei deſſen früherem Aufenthalt in Herrnhut aufmerkſam gemacht worden war. B. vermochte bei aller Uebereinſtimmung in den Grundlehren des Chriſtenthums, bei aller Achtung vor dem chriſtlichen Ernſt der Herrnhuter, die Zinzendorf'ſchen Anſichten vom rettungsloſen Zuſtand der Kirche und der Nothwendigkeit einer Abſonderung ihrer redlichen Mitglieder zu einer neuen Gemeinde, auch das alleinige Betreiben der Blutheologie nicht zu billigen. So löblich die Miſſion in Grönland und andern Orten ſey, ſo falle ihm doch auf, daß die Getauften ſo wenig von Gott dem Vater, als dem Schöpfer und wahren Gott, ſchreiben. Wenn man, wie Zinzendorf, aus der Blutheologie, der er auch von Herzen ergeben ſey, etwas Neues und Einziges machen wolle, ſo ſey es, wie wenn man an einer Uhr Nichts als den Zeiger wolle gelten laſſen oder das ganze Jahr von Nichts als Markſuppe leben wolle. Daß der Graf die Leute nur nach ſeinem etwas engen Lehrbegriff modle, daß die Brüder meinen, ſie tragen das Panier, zu dem ſich Alles halten ſoll, was noch rechtſchaffen ſey, das ſey übertrieben. Das Himmelreich ſey nicht an ſie gebunden; es verhalte ſich mit ihrem Unternehmen, wie mit einem Gartenwerk im Gewächshaus, da wohl Etwas vor der Zeit zu Weg gebracht werden könne, aber der Garten ſelbſt trage etwas ſpäter viel ſchmackhaftere Früchte in Menge. Dabei ſoll man ihnen aber alle brüderliche Liebe erzeigen und dahin arbeiten, daß zwiſchen der Brüdergemeinde und der evangeliſchen Kirche Gemeinſchaft beſtehe. Jene könne, wenn ſie in der Demuth bleibe und ſich von blinder Unterwerfung unter die Verordnungen des Grafen frei erhalte, ein ſeiner Neubruch für die evangeliſche Kirche werden. Als Graf Zinzendorf 1747 vom würtembergiſchen Conſiſtorium ſich eine Prüfungscommiſſion zur nächſten Generalſynode erbat, um den lutheriſchen Tropus zu viſitiren, wurde dieſe wegen ihrer Weigerung, die Augsb. Confeſſion zu unterſchreiben, abgeſchlagen. B. berichtet von einem aus dieſer Veranlaſſung mit Proſ. Timäus gehaltenen Geſpräch, in welchem dieſer behauptet habe: es dürfe im Lehrbegriff gar Nichts mit der heil. Schrift ſtreiten, aber die Gläubigen können namentlich in ihrer Gemeinſchaft aus dem geiſtlichen Vorrath des Lichts und der Kraft, aus dem auch die Propheten ihre Zeugniſſe hergeleitet, eine Wahrheit erlernen, die nicht in der heil. Schrift enthalten ſey! Da galt es, entſchieden ihnen gegenüberzutreten. Mit Benutzung reicher Materialien gab B., nachdem er ſich wiederholt in Briefen und Bedenken ausgeſprochen, ſeinen »Abriß der Brüdergemeinde,« 2 Thle. Stuttg. 1751, heraus, in welchem er nach einer

urkundlichen Darſtellung der Lehre und Prüfung nach der heil. Schrift und den lutheriſchen Bekenntniſſen mit Liebe und Ernſt ſeine Bedenken vorträgt. Sie ſollen ihn hören, daß Gott ſie höre; ein Liebhaber, nicht ein Feind ſey, wer einem die Wahrheit vorhalte. Die Aufnahme der Schrift war auch eine günſtige, und ihr iſt es weſentlich zuzuſchreiben, daß Zinzendorf manche frühere Lehrbehauptungen zurücknahm, ja die Gemeinde, die ſchon 1748 ihren Beitritt zur Augsb. Confeſſion erklärte, in der von Spangenberg 1778 herausgegebenen Idea fidei fratrum ihre völlige Uebereinſtimmung mit dem evang.-luther. Lehrbegriff nachwies.

Unterdeſſen war B., nachdem er als Prälat des Kloſters Herbrechtingen von 1741—48 nicht bloß Prediger an einer Landgemeinde, ſondern zugleich Mitglied der Landſchaft, des größeren und ſpäter des engeren Ausſchuſſes und fürſtlicher Rath geworden war, 1749 zum Conſiſtorialrath und Prälat von Alpirsbach mit dem Wohnſitz in Stuttgart ernannt. Mehrere Berufungen auf Lehrſtellen in Tübingen wie auswärts hatte er aus zu weit gehender Beſcheidenheit abgelehnt. Schon in Denkendorf, noch mehr auf ſeiner Prälatur wurde er von Leuten aus den verſchiedenſten Gegenden und Ständen in gelehrten wie in Gewiſſensangelegenheiten zu Rath gezogen, denen er mit größter Liebe und Treue diente. Seine Correſpondenz weiſt im Jahr gegen 1200 Nummern auf. Er ſtand im ſegensreichſten Verkehr mit den Geiſtlichen ſeines Bezirks, wie mit den Niedrigſten im Volk, denen er in beſonderen Erbauungsſtunden die heil. Schrift erklärte. Daneben unterrichtete er ſeine Söhne, von welchen der jüngere den Beruf des Vaters wählte. B. hatte ſich nämlich im Juni 1714, ein halbes Jahr nach ſeiner Anſtellung in Denkendorf, mit der eben ſo frommen als verſtändigen Johanne Regine, Tochter des Landſchafteinnehmers Seeger zu Stuttgart, verehelicht, eine Ehe, die mit zwölf Kindern geſegnet war, von welchen ſechs in zarter Kindheit ſtarben, vier Töchter glückliche Ehen eingingen, der ältere Sohn Victor Medicin ſtudirte und den Vater nur 7 Jahre überlebte, der jüngere, Ernſt, geb. 1735, als Dekan in Tübingen ſtarb. B.'s Gebet, daß ihm Gott ſeine Gattin bis an das Ende ſeiner Wallfahrt erhalten möchte, wurde auf's Lieblichſte erhört, was er kurz vor ſeinem Tod dankend anerkannte. In der Erziehung ging ihm frühe Bekanntſchaft mit dem Wort Gottes über Alles. „Wenn ſchon nicht Alles bleibt, ſo wird doch hie und da Etwas bleiben. Man fange aber mit Geſchichten an, nicht mit Sprüchen; Exempel machen einem Luſt, nicht Befehle. Man überlaſſe die Kinder ihrer meiſt unſchuldigen Geſchäftigkeit und Willkür, z. B. in Springen und Anderem, wozu ihre Munterkeit ſie antreibt. Langmuth iſt ſehr zu empfehlen; denn viel an ſolchen jungen Bäumlein ſchnitzeln würde verletzen. Aber man halte ſie wenigſtens Morgens und Abends zum Gebet an und bete ſelbſt für ſie fleißig in der Stille.“

Im Jahr 1751 ernannte ihn, den 64jährigen Mann (endlich!), die theologiſche Fakultät in Tübingen zum Doctor, eine Ehre, für welche der langbewährte, weitberühmte Gottesgelehrte mit großer Feinheit in den Worten dankte: „Ich erkenne Gottes Gnadengaben mit Dank, meine Nichtigkeit mit Demuth, und den Karakter eines Doctors der Theologie als etwas Hochgültiges, vornehmlich für einen, der mit ſeiner erſt bevorſtehenden vieljährigen Arbeit den Eingang in der Nähe und Ferne gewinnen ſoll.“ Ueber dieſe Zeit war er längſt hinaus. Von nun an widmete er ſich ausſchließlich den Angelegenheiten des vaterländiſchen Kirchenregiments. Eine beſonders ſchwierige und wichtige Aufgabe war ſchon damals die rechte Behandlung des Separatismus und der Privatverſammlungen zu häuslicher Erbauung. Während das weltliche Regiment (der Herzog gehörte der katholiſchen Kirche an) zu Gewaltmaßregeln geneigt war, verkannte das Conſiſtorium die vielfachen guten Früchte jener Privaterbauung keineswegs und ſuchte nur dem Mißbrauch, namentlich dem zu ſchroffen Entgegentreten gegen den geiſtlichen Stand und das kirchliche Bekenntniß zu begegnen. Bengel war ſchon als großer Verehrer Speners, des Gründers der Collegia pietatis, gegen die Privatverſammlungen äußerſt billig. Es tauge weder, den verführten Karren der Kirche ſtehen zu laſſen, noch durch geſetzliches Stürmen und Poltern helfen zu wollen; trotz aller gerechten Klagen ſey die

evangelische Kirche eine wahre; ihr habe man doch die Erhaltung der heil. Schrift zu verdanken, ohne sie wäre die Historie von Christo längst eine Fabel. Die weltliche Obrigkeit habe in ihr zu viel Gewalt bekommen, die Theologen in den Consistorien gelten nicht qua pastores, sondern als Räthe der Fürsten. Man sehe wohl ein, daß eine strengere Kirchenzucht noth thäte, aber habe nicht das Herz, den Geistlichen größere Macht zu lassen. Freilich, wenn man vor der Kirchenthür ausmache, wer zum heil. Abendmahl gehen dürfe oder nicht, so müßte man zuerst bei den Pfarrern anfangen. Uebrigens wirke das heil. Abendmahl, wenn man je nach dem Zustand des Empfängers die Worte der Stiftung mit dem angemessenen Nachdruck ausspreche, bei Vielen als ein Mittel der Bekehrung. Die Separatisten bedenken nicht, daß Gott die Vermischung der Guten und Bösen schon länger duldet und sieht, als sie. Wenn Leute bekehrt werden, verfallen sie gern darauf, daß ihnen Nichts recht ist, was gäng und gäbe ist, und dichten nur auf Aenderungen. Wir müssen sie tragen, obwohl bei den Meisten viel Hochmuth, Eigensinn und Feindseligkeit ist. Die Rechtschaffenen unter ihnen finden sich meist bei der ersten Generation; Kinder und Kindeskinder arten meist aus. Uebrigens gebraucht Gott den Separatismus zu seinen Zwecken, nämlich zur beständigen Protestation wider unsre verderbte Kirche, aus der ich mir jedoch mehr gute Seelen herauszulesen getraue, als aus den Separatisten. Diese sollten bedenken, daß ein rechtschaffener Arbeiter, der sein schweres Seelsorgeramt auch nur halb thut, doch besser ist, als Einer, der Nichts thut. Ich möchte daher Cicero's Wort auf sie anwenden: „Nichts ist mir widerlicher als die scharfen Urtheile müßiger Zuschauer; achtungswerther sind mir die im Kampfe Umgekommenen.“ Doch soll man die Separatisten dulden, nicht zwingen, drängen noch verspotten; sie ganz nach ihren Grundsätzen handeln lassen, so lang sie nicht den allgemeinen Staatsgesetzen zuwider sind; auch wenn sie ihre Kinder nicht taufen lassen wollen, so lasse man sie solches auf ihr Abenteuer thun. Hingegen lasse man ihnen die allgemeinen Kirchenwohlthaten, wie Begräbniß auf dem Kirchhof, auch nicht angedeihen. Hierin nehme man den Schein einiger Härte an, während man sonst ihnen in Liebe seinen Sinn und die Ursache, warum man so und nicht anders glaube und handle, bezeugt. Der Pfarrer lasse sich an ihrem Gewissen offenbar werden, wandle und lehre unärgerlich, warne seine Zuhörer vor allem Lästern und Richten über sie, zeige ihnen nicht das Böse, sondern das Gute derselben und ermuntere sie zum verträglichen Civilumgang, halte sie aber ab vom geistlichen Umgang mit ihnen.

Es ist unschwer, in diesen Grundsätzen den Geist des würtembergischen Generalreskripts vom Jahr 1743, die Privatversammlungen betreffend, verfaßt von G. B. Bilfinger, zu erkennen, eines Edikts, dem Würtemberg, in Verbindung mit seinen reichen ascetischen und hymnologischen Schätzen, die Ableitung der separatistischen Elemente in die der Kirche meist freundlich zu Seite gehenden Privatversammlungen wesentlich verdankt.

Hinsichtlich der Liturgie, deren Abfassung zu den Obliegenheiten der Consistorialräthe gehörte, erkannte B. den Werth guter Gebetsformeln an. Man könne wohl auch aus dem Herzen beten; hingegen gerathen die, welche immer aus dem Herzen beten wollen, endlich doch auch auf Formeln, nur eben auf selbstgemachte, die auch nicht mehr Eindruck machen, als fremde. Etwas Schönes wäre es, wenn es bei dem Kirchengesangbuch zu einer allgemeinen und kanonischen Gleichheit gebracht werden könnte. Es müßte aber von unten auf geschehen: was sich für Gesänge an den Seelen angelegt und Kraft bewiesen hätten, darnach müßte man fragen, und gleichsam von Haus zu Haus die Stimmen sammeln. Manche Herrnhuter Lieder kamen ihm „allzugereimt und süß“ vor. Eine schöne Einrichtung bei einem Gesangbuch wäre, wenn man alle Lieder, die von Einem Verfasser wären, zusammenstellte, die Liederdichter selbst aber der Zeitordnung nach aufeinander folgen ließe. Die künstlichen Musiken in der Kirche füllen das Ohr und hindern den innerlichen Herzensgesang. Der Vorwand, daß sie ein äußerliches Mittel seyen, die Andacht zu erwecken, hat zu unendlichen Ceremonien die Thüre geöffnet und ist ein Anfang der Wassersucht in den Kirchen.

Ueber ſeine Wirkſamkeit im Conſiſtorium ſchreibt B.: »die Verläugnung des eigenen Willens machte mir die Geſchäfte leicht, und meine beſtändige Abſicht war, Gottes Ehre zu befördern. Gegen die Herrſchaft war ich ſo geſinnt, wie es einem dankbaren Unterthan und getreuen Rath zukommt; gegen Höhere hielt ich mich als einen Geringeren; gegen meinesgleichen hielt ich mich je und je nach der Gleichheit; und Geringere ſah ich an als ſolche, denen zu Dienſt die Höheren da ſind.«

Wir müſſen uns verſagen, Weiteres aus dem reichen Schatz der vorhandenen Briefe, Bedenken und Urtheile B.'s über kirchliche, literariſche und ſeelſorgerliche Gegenſtände mitzutheilen. Viele Schwache hat er befeſtigt, Viele vor dem Abfall, ſey es zum Katholizismus, ſey es zum Unglauben bewahrt, nicht Wenige von den Gelüſten des Separatismus zurückgehalten und mit der beſtehenden Kirche verſöhnt. Seine apokalyptiſchen Schriften, die am meiſten in's Volk drangen, weit entfernt, nur zur Befriedigung der Neugierde zu dienen und in unnütze Grübeleien zu verſenken, oder gar die Gemüther in ſchädliche Angſt zu verſetzen, dienten der Erfahrung zufolge als ernſte Stimme der Warnung vor Unglauben und Sicherheit, und heute noch, nachdem längſt die Berechnung des Jahrs 1836 ſich als Irrthum erwieſen, ſtehen dieſelben bei den zahlreichen Gliedern der religiöſen Gemeinſchaft in Würtemberg in ungeſchwächtem Anſehen. Auch in Schweden, gerade bei den Parteien, die auf Orthodoxie Anſpruch machen, ſind ſeine Schriften, die Reden über die Offenbarung wie der Gnomon, ſehr geachtet. Von Bengel's Predigten, 1839 von Burk herausgegeben, iſt gleichfalls eine ſchwediſche Ueberſetzung erſchienen. Mehrere ſeiner geiſtlichen Lieder, die ſich durch Kraft und Innigkeit auszeichnen, wie: »Du Wort des Vaters, rede du,« »Gott lobet, ſein Name gibt Leben und Stärke,« »Mittler, alle Kraft der Worte,« ſind in das mit ſo großem Beifall aufgenommene würtembergiſche Geſangbuch von 1841 eingereiht worden.

Bengel genoß, ungeachtet ſeiner zarten Konſtitution, einer im Ganzen guten Geſundheit. Einmal, in ſeinem 48. Jahre, wurde er von einer umgehenden Seuche befallen und kam dem Tod nahe. Er war gefaßt auf ſeinen Hingang; es habe ihm an Trübſal nicht gefehlt, wozu er »weniger ſolche Heimſuchungen, wie Trauerfälle in der Familie oder kränkende Vorwürfe von ſeinen Gegnern rechne, die in der gelehrten Welt nichts Ungewöhnliches und durch den Eingang, den er gefunden, weit überwogen worden ſeyen. Sein Leiden ſey meiſt geiſtlich und verborgen geweſen, da die Ewigkeit ihm bisweilen einen geſchwinden Stich gegeben. Der Gedanke an ihre Wichtigkeit habe ſein Inneres mächtig durchdrungen und ſchärfer durchläutert, als keine Widerwärtigkeit zu thun vermag. Sie war mein eigentliches Fegfeuer.« Die Theologie »ſetze er weniger in die Kunſt zu ſterben, als aus der Sünde in die Gnade zu kommen und auf die Erſcheinung Jeſu zu warten.« Von ſeinem 65. Geburtstag an wurde er ſichtbar ſchwächer. Doch beſorgte er ſolang als möglich die Geſchäfte im Conſiſtorium. Eine Bruſtentzündung kam zu allgemeiner Schwäche hinzu, ohne die Kraft ſeines Geiſtes zu beugen. Er ſprach zu großer Erbauung der Seinigen; doch wolle er kurz ſeyn, »damit ſich nichts Verwerfliches einmiſche und der ſanfte und ſtille Geiſt, der köſtlich iſt vor Gott, deſto weniger geſtört werde.« Am letzten Tag genoß er das heil. Abendmahl mit den Seinigen, ſprach zwor eine halbe Stunde lang das Glaubensbekenntniß, Beichte und Gebet mit wunderbarer Kraft, befahl die gnädigſte Herrſchaft, die Kirche, das liebe Vaterland und die Landſchaft Gott zu ewigem Segen, ſegnete Gattin und Kinder, ſämmtliche Verwandte, dem Gemüth nach Verbundene, ja alle Menſchen dankbar und herzlich. Als ihm in ſeinen letzten Augenblicken noch die Worte zugerufen wurden: Herr Jeſu, dir leb' ich, dir leid' ich, dir ſterb' ich, deutete er bei dem: dein bin ich todt und lebendig, mit der rechten Hand auf die Bruſt und entſchlief am 2. Nov. 1751 Morgens zwiſchen 1 und 2 Uhr in einem Alter von 65 Jahren 4 Monaten. Sein berühmter Schüler Oetinger ſagt von B.'s Tod: »Er ſtarb nach ſeiner Idee; er wollte nicht geiſtlich-pompös ſterben, ſondern gemein, wie wenn man unter dem Geſchäft zur Thür hinausgerufen wird. Er ſprach: er

werde eine Weile vergeſſen werden, aber wieder in's Gedächtniß kommen. Ja wohl! Seinesgleichen iſt nicht in Württemberg!«

Bengel's Leben iſt mehrfach beſchrieben, im Gnomon (3. Ausg.), von ſeinem Sohn, nach eigenen Notizen des Vaters; von J. J. Moſer, im »erläuterten Württemberg«, 1. Thl., und in »Beiträge zu einem Lexikon jetzt lebender Theologen«, von Freſenius u. A.; am vollſtändigſten aber von ſeinem Urenkel J. C. F. Burk, Archidiakonus zu St. Leonhard in Stuttgart, in ſeinem trefflichen: »Dr. J. A. Bengel's Leben und Wirken, meiſt nach handſchriftlichen Materialien.« Stuttgart 1831. 2. Aufl. 1837. Ein kurzer Lebensabriß Bengel's von demſelben Verfaſſer findet ſich in Piper's evangel. Jahrb. 1851, und in E. E. Koch's Geſch. des evang. Kirchenlieds. II. Vergl. auch Römer's kirchliche Geſchichte von Württemberg, 1848. Auberlen, die Theoſophie Oetinger's, Tübingen 1847. Hartmann.

Benignus, der Heilige, nach der Sage Schüler Polykarp's, Prediger des Evangelium's in Autun, Langres, Dijon und in anderen Gegenden Burgund's (daher Apoſtel von Burgund genannt) und Märtyrer (Greg. Tur. de gloria Martyrum c. 55.), auf deſſen Grabe die Abtei St. Benignus in Dijon erbaut ſeyn ſoll. Sein Tod fällt auf den 1. November.

Benjamin (d. h. Glücksſohn), der jüngſte Sohn und Liebling Jakob's, deſſen Geburt ſeiner Mutter Rahel zwiſchen Bethel und Ephrata, alſo in der Nähe der Grenze der beiden von dieſer Frau ſich ableitenden Stämme Ephraim (Joſeph) und Benjamin, im nachmaligen Stammgebiete des letztern (Thenius zu 1 Sam. 10, 2.), das Leben koſtete (Gen. 35, 16 sqq.; 42, 4.), erſcheint als Ahnherr des jüngſten und an Zahl anfangs geringſten Stammes der Iſraeliten. Wie die übrigen war auch dieſer Stamm in Unterabtheilungen geordnet, die indeſſen in verſchiedenen Zeiten verſchieden gruppirt wurden, denn 1 Chron. 7, 6. ff. finden wir 3 Haupt- und 3 Nebenäſte unterſchieden, cp. 8. erſcheinen 5 Hauptzweige, Genes. 46, 21. ſogar 10 (denn an wirkliche Söhne iſt dort und in jener Zeit nach dem ganzen Zuſammenhange nicht zu denken), vielleicht aus alten Stammbäumen, deren eine Namen für die ſpätere Zeit keine Bedeutung mehr hatten und deßhalb wegblieben, vrgl. Ewald, Geſch. Iſr. I, S. 416 f., 467.; v. Lengerke, Kanaan I, S. 323, not. 2. Bei der Volkszählung, Num. 1, 37., hat B. 35,400 waffenfähige Männer, ſpäter ſogar (26, 41.) 45,600; er iſt weniger zahlreich als die übrigen Stämme, bloß etwa der Hälfte des mächtigen Doppelſtammes Joſeph gleichkommend. Der Abſtammung gemäß ſchließt ſich B. bis auf die Zeiten David's beſtändig an Ephraim an; ſo beim Heereszug durch die Wüſte, Num. 2, 18 sqq., wo B. mit Ephraim an der Weſtſeite der Bundeslade lagerte und im Marſche den Ehrenplatz unmittelbar nach dem Heiligthum einnahm (v. Lengerke a. a. O., S. 477); ſo wieder in der Richterzeit, Richt. 5, 14., wie hinwiederum in der erſten Zeit der Königsherrſchaft, da gerade aus dem kleinen B. (1 Sam. 9, 21.) der erſte König hervorging, Ephraim den kleinen Stamm unterſtützte, 2 Sam. 2, 9 ff. und c. 20., und auch Benjamin nur mit Widerſtreben die königliche Würde an Juda übergehen ſah. Als aber David ſich zum Könige von Iſrael hinaufgeſchwungen und die von ihm eroberte, im Gebiete B.'s gelegene Stadt Jeruſalem zur Reſidenz erhoben hatte, da ging ein Umſchwung in der Stellung B.'s vor ſich; eben ſo eng wie früher an Ephraim, ſchloß er ſich von da an an Juda an, und blieb dieſem auch dann getreu, als unter Rehabeam der Abfall der andern Stämme erfolgte, wiewohl damals wirklich noch mehrere Städte und Bezirke B.'s dem alten Zuge folgend, ſich mit dem neuen Reiche Ephraim vereinten, z. B. Bethel, Gilgal, Jericho, und der Stamm ſo eigentlich getheilt ward; ſ. 1 Kön. 11, 31 sq.; 12, 21 sq. (Ewald a. a. O. II, S. 286; III, 1. S. 127 f.). Selbſt das Exil änderte an dieſem Verhältniſſe zu Juda nichts, denn B. bildete nebſt Juda den Kern der Heimkehrenden. Eſr. 4, 1.; 10, 9.; 2, 28.

Das zwar kleine, aber geſegnete Stammgebiet B. wird Joſ. 18, 11 ff. genau nach ſeinen Grenzen bezeichnet; es ſchloß ſich unmittelbar an den Süden des St. Ephraim an, ging im Oſten bis an den Jordan und das todte Meer, im Weſten ſtieß es an Dan,

im Süden wurde es von Juda begrenzt, und ſchon dieſe Lage erklärt ſein Schwanken zwiſchen den beiden dominirenden Stämmen; es enthielt 26 Städte ſammt ihren Dörfern in einer theilweiſe gebirgigen, aber ſehr fruchtbaren Gegend mit wohlbewäſſerten Thälern, Ebenen und Abhängen, die durch die dortige Terraſſencultur reichen Ertrag gaben, ſ. Robinſon, Pal. II, S. 588 ff. Die Benjaminiten werden gerühmt als tapfere Männer, zumal als gute Bogenſchützen (1 Chron. 8, 40.; 12, 2.; 2 Chron. 14, 7.) und Schleuderer, Richt. 20, 16.; zu ihnen gehörte der Richter Ehud, ibid. 3, 15 ff., und auf ſolche Zeiten und Waffenthaten geht die Schilderung im Segen Jakob's, Chron. 49, 27.: „Benjamin ein reißender Wolf, Morgens verzehret er Staub, Abends theilet er Beute“, während dann der Spruch im Segen Moſis, Deut. 33, 12., hinblickt auf den Vorzug des Stammes, das Heiligthum in ſeiner Mitte zu haben. In der Richter-Periode war einmal der Stamm Benjamin, in Folge einer vor der Stadt Gibea verübten Schandthat, deren Urheber der Stamm nicht ausliefern wollte, von den übrigen Stämmen mit Krieg überzogen und nach tapferer Gegenwehr bis auf 600 Krieger ausgerottet worden (Richter c. 20 ff.; Ewald a. a. O. II, S. 348 ff.). Doch muß ſich derſelbe von dem ſchweren Schlage ſpäter erholt haben, wenn auch die Nachricht der Chronik 2, 14. 7., daß Benjamin unter König Aſſa ein Heer von 280,000 Mann geſtellt habe, nach der Weiſe jener Schrift hinſichtlich der Zahl übertrieben ſeyn wird.

Rüetſcht.

Benno, Biſchof von Meißen. Dieſer Mann, der von der Nachwelt weit über ſeine Verdienſte geſchätzt worden iſt, hatte einen Grafen Werner von Woldenberg zum Vater und war im Jahre 1010 auf einem Landſitze bei Goslar geboren. Fünf Jahre alt kam er nach Hildesheim, wo Bernward, einer ſeiner Verwandten, Biſchof war. Dieſer übergab den Knaben dem Probſte des Michaeliskloſters, Namens Wiger, zur Unterrichtung und Erziehung, und Benno ſcheint die Studien und die frommen Uebungen mit Eifer betrieben zu haben, ſo daß er in der freilich für Deutſchland ſehr bildungsloſen Zeit den Ruhm eines Gelehrten davon trug. Nach dem Tode des Biſchofs Bernward und ſeines Vaters wurde er in demſelben Kloſter, in dem er erzogen worden war, Mönch, im Jahre 1028. Die Weihe als Diakon erhielt er 1035, als Prieſter 1040. Ob er 1045 wirklich einige Monate lang Abt ſeines Kloſters war, läßt ſich nicht entſcheiden, da dieſe Nachricht nur in einer einzigen Chronik zu finden iſt. Von da an bis zu ſeinem Eintritte in das Kanonikat zu Goslar iſt eine Lücke, welche mit der Erzählung der Chronik von Hirſchau ausgefüllt werden könnte (daß Benno Abt des Kloſters Goſeck in Thüringen geweſen, von dort aber verjagt worden ſey und darauf bei Goslar als Einſiedler gelebt habe), wenn ſie glaubhaft wäre. Im Jahre 1051 ſollen Kaiſer Heinrich und Pabſt Leo ſelbſt den Benno in das Collegiatſtift Goslar gerufen haben. Dieſes Stift war zu einer Pflanzſchule für gelehrte und fromme Geiſtliche beſtimmt und dazu reich ausgeſtattet worden. In demſelben übernahm Benno im Jahre 1051 oder vielleicht ſpäter das Amt des Lehrers. Hier blieb er, ohne vom Lehrer zum Probſte aufzurücken, bis zum Jahre 1066. Während der Zeit ſcheint er geſchrieben zu haben, was außer einigen Briefen noch von ihm vorhanden iſt, nämlich: De dictamine (ein Unterricht im Briefſchreiben) und Expositiones supra Evangelia dominicalia. Kaum war König Heinrich IV., welcher mit den Domherren von Goslar aus ſeiner erſten Jugend wohl bekannt war, zur Selbſtſtändigkeit gelangt, als er die Gelegenheit fand und benutzte, mehrere derſelben auf Biſchofsſitze zu befördern. Das Bisthum Meißen wurde erledigt und Krafto erhielt es. Dieſer ſtarb aber alsbald und ihm folgte noch im Jahre 1066 oder im Anfange des Jahres 1067 Benno als zehnter Biſchof von Meißen. Als ſolcher wurde er bald in den Sachſenkrieg verwickelt, durch welchen er einen Platz in der Geſchichte erhalten hat. Benno konnte ſich der heimlichen Theilnahme an der Verſchwörung der Sachſen im Jahre 1073 nicht entziehen, obgleich er dem König Heinrich perſönlich und für ſeine oft beſchenkte Kirche verpflichtet war und den Frieden liebte. Er enthielt ſich aber aller Feindſeligkeiten und hätte auch mit der äußerſt geringen Zahl ſeiner Kriegs-

mannen keiner Partei nützen oder ſchaden können. Heinrich ſetzte auch 1074 ſeine Schenkungen an das Bisthum Meißen fort und bemächtigte ſich erſt im Jahre 1075 der Perſon des Biſchofs, weil dieſer während des ſächſiſchen Krieges weder durch Boten, noch durch Briefe ſeine Treue erklärt habe. Der von Gregor gegen Heinrich ausgeſprochene Bann hat den Benno gewiß für immer dem Könige entfremdet, aber nach Rom zum Concile iſt Benno ebenſowenig gegangen, als nach Worms. Er war mit den übrigen ſächſiſchen Biſchöfen noch gefangen und wurde erſt um die Mitte des Jahres 1076 nach neuem Gelöbniſſe der Treue in ſeine Diöceſe entlaſſen. Im Oktober deſſelben Jahres kam Heinrich aus Böhmen wieder nach Meißen und vollendete ſeine früheren Verwüſtungen. Als er aber wegzog, gab er die dem Ekbert genommene Markgrafſchaft dem Könige Wratislaw von Böhmen, mit welchem Benno befreundet war und unter deſſen und des zurückgekehrten Ekbert Schutze er einige Jahre ſo ruhig lebte, als die Zeit es geſtattete. Aber ſchon 1078 wurde er wegen ſeiner Unbeſtändigkeit von Heinrich zum zweiten Male in ſeinem Sprengel (nicht in Italien oder auf der Rückreiſe von dort) gefangen genommen und faſt 3 Jahre lang gefangen gehalten. Seit 1081 wieder frei, ſetzte er ſein ſchwankendes Verhalten fort und nahm ſogar im Jahre 1085 mit dem Legaten Gregor's und mit dem Gegenkönig Herrmann an der Verſammlung zu Quedlinburg Theil. Dafür wurde er in Mainz entſetzt und ſein Amt mit einem gewiſſen Felix beſetzt. Als nun noch Gregor ſtarb, fand es Benno für gerathen, ſich zu unterwerfen und alle politiſche Gegnerſchaft aufzugeben. Er begab ſich nach Rom, demüthigte ſich vor Clemens III. und erhielt noch vor 1088 ſein Bisthum auf die päbſtliche Empfehlung vom Kaiſer zurück und blieb in deſſen Beſitz bis zu ſeinem Tode, ohne ferner von dem wechſelnden Kriegsglück der Parteien betroffen zu werden. Dem Kaiſer ſcheint er während dieſer Zeit befreundet geweſen zu ſeyn; das erhellt daraus, daß Heinrich zu ſeinen früheren Schenkungen an Meißen neue hinzufügte. Dabei blieb er aber ein Mann von den kirchlichen Grundſätzen Gregor's und bewies das in der Leitung ſeiner Kirche. Man rühmt außer ſeiner Sorge für den Kirchengeſang und für den Bau und Schmuck der Kirchen die häufig wiederholte und ſorgfältige Viſitation aller Gemeinden ſeiner Diöceſe, wobei er Kirche, Kirchengut, hauptſächlich aber das Leben der Kleriker berückſichtigte und heftig gegen die Vernachläſſigung des Cölibats eiferte. Dafür mußte er freilich von den verwilderten Prieſtern und den frechen habgierigen Edeln viel leiden und ſah ſich durch Verhöhnung und thätliche Beleidigung in ſeinem frommen Eifer nicht wenig geſtört. Deſto mehr wandte er ſich einer anderen Thätigkeit zu, nämlich der Bekehrung der heidniſchen Slaven, die in und außer ſeiner Diöceſe die öſtlichen Landſtriche des jetzigen Königreichs Sachſen bewohnten und deren Verehrung für ihn manche Wundergeſchichten hervorgebracht hat. Nach gemeiner Ueberlieferung ſtarb Benno am 16. Juni 1106. Neuerdings iſt das Jahr 1107 empfohlen worden. Längere Zeit nach ſeinem Tode war ſein Andenken ſehr wenig geehrt. Biſchof Wittigo II. brachte es am Ende des 13. Jahrhunderts zu Ehren. Um ſeine Heiligſprechung bemühten ſich Meißner Geiſtliche und Fürſten ſeit dem Jahre 1489. Aber trotz der ſehr unkritiſchen, lobhudelnden Biographien, welche Hieron. Emſer ſchrieb, erſchien die Würdigkeit Benno's noch zweifelhaft. Die Reformation beſchleunigte endlich das Werk. Während man in Brüſſel Zeugen der evangeliſchen Wahrheit verbrannte, gab man dem Lande des Urſprungs der Reformation einen neuen römiſchen Heiligen. Hadrian VI. kanoniſirte ihn im Jahre 1523. Feierlich wurde in Meißen ſeine Erhebung begangen, am 16. Mai 1524. Luther's derbe Polemik „wider den neuen Abgott und alten Teufel, der zu Meißen ſoll erhoben werden,“ hatte einen heftigen Schriftenwechſel zur Folge. Im Jahre 1539 wurden Benno's bezweifelte Reliquien nach Stolpen, dann nach Wurzen geflüchtet, endlich 1576 dem Herzoge Albert V. von Bayern überlaſſen und nach München gebracht, wo Benno als Patron der Stadt und des ganzen Landes verehrt wird. Kaiſer Karl VII. hat einen Theil dieſer Reliquien der katholiſchen Gemeinde in Dresden geſchenkt und die Jeſuiten zweifeln nicht daran, daß ihr Werk der Katholiſirung Sachſens von Benno's Gebeten unterſtützt werde. —

Digitized by Google

Quellen für die Geſchichte Benno's ſind die Annaliſten und Chroniſten aus Heinrichs IV. Zeit, hauptſächlich Lambert von Aſchaffenburg. Hildesheimiſche Chroniken ſind bei *Leibnitz* (Script. hist. Brunsvic. T. II.) nachzuſehen, andere bei *Mencken* (Script. rer. Germ. T. II.), der auch die Arbeiten Emſers und der Bollandiſten geſammelt hat. Die übrige ſehr reichhaltige Literatur ſiehe in der fleißigen und kritiſchen Schrift von *C. Fr. Seyffarth:* Ossilegium S. Bennonis, Monachii 1765. 4. Die Widerlegung derſelben von *A. Crammer:* Apologia Bennoniana, Monachii 1773. 8., iſt mißlungen. Albrecht Vogel.

Beredtſamkeit, geiſtliche. — Dieſer Name bezeichnet eine Vereinigung religiöſer und künſtleriſcher Thätigkeit, die dem Chriſtenthum, näher dem kirchlichen Leben, eigenthümlich iſt. Die Bildung des Heidenthums kennt ſehr wohl eine Redekunſt und hat in derſelben Leiſtungen von hohem Werth aufzuweiſen; aber ſo ſehr ſich die heidniſchen Religionen die Poeſie und die bildenden Künſte aneignen und in ihre Dienſte nehmen konnten, ſo wenig war in ihrem Kreiſe ein Platz zu organiſcher Einreihung oder religiöſer Neubildung der Beredtſamkeit. (Die perikleiſche Leichenrede z. B., Thucyd. pelop. Kr. II, 35—46., hat mit der Religion nichts zu ſchaffen.) Denn nur wo ein göttliches Wort vorangeht, das mit ſeinen Kundgebungen ſich durch Menſchen an Menſchen wendet und einen ſittlichen Zweck in ihnen verfolgt, kann aus demſelben auch die menſchliche Rede mit göttlichem Inhalte ſich entwickeln; eine geiſtliche Rhetorik iſt nur möglich als Schülerin einer göttlichen Rhetorik. Aber eben daher ſcheiden wir vom Begriffe geiſtlicher Beredtſamkeit, weil ſie erſt als menſchliches Produkt, als kirchliche Lebensthätigkeit, aus der göttlichen Rede hervorgehen kann, die Reden der Propheten, der Apoſtel und Chriſti ſelbſt aus. Nicht darum nur, weil die Schönheit der göttlichen Redeweiſe incommenſurabel, d. h. nur Demjenigen verſtändlich iſt, der überhaupt dem Geiſte des lebendigen Gottes innerlich aufgeſchloſſen iſt, ſondern weil die menſchliche Rede, auch wenn ſie das ächte Kind der göttlichen iſt, dennoch nothwendig bei aller Originalität die allgemeinen Formen menſchlicher Rede, d. h. die Kunſtform an ſich tragen muß — ein Verhältniß, ähnlich dem, in welchem die Theologie als Wiſſenſchaft zur geoffenbarten Wahrheit ſelbſt ſteht. Es iſt darum auch immer vergeblich geweſen, die geiſtliche Beredtſamkeit ohne Weiteres als Kopie der bibliſchen Redeweiſe darzuſtellen, wie dies Manche in wohlgemeinter, aber einſeitiger und nicht durchführbarer, dualiſtiſcher Oppoſition gegen menſchliche Auffaſſung und künſtleriſche Geſtaltung des göttlichen Inhalts gethan haben; man vergleiche etwa eine Predigt von Oetinger, aus neuerer Zeit von Stier, von Beck mit irgend einem Kapitel der h. Schrift, und man wird finden, daß trotz dem behaupteten und befolgten Grundſatze, daß der Prediger ſich in Styl und Schreibart genau an das bibliſche Muſter halten müſſe (vergl. die Oetinger'ſche Schrift: „Etwas Ganzes vom Evangelio", v. J. 1739), eine ſehr merkliche Differenz obwaltet. Geiſtliche Beredtſamkeit, ſobald wir den Begriff in ſeiner feſtbegrenzten, hiſtoriſchen Bedeutung faſſen, ſetzt bereits die Geſtaltung des chriſtlichen Lebens zur Kirche voraus, wie die Kanzelberedtſamkeit eine Kanzel vorausſetzt; ja, die Idee geiſtlicher Thätigkeit findet erſt im Begriff eines geiſtlichen Amtes, durch welches die Kirche ſich zum geordneten Ganzen organiſirt, ſeine volle Beſtimmtheit. Hiemit ſcheiden wir weiter ſelbſt im Gebiet kirchlichen Redens aus, das miſſionariſche. Dieſes iſt der apoſtoliſchen Rede näher verwandt, als die Kanzelrede; ſo wenig davon alle menſchliche Vermittlung und Vorbildung ausgeſchloſſen iſt, ſo muß doch in ihr die Unmittelbarkeit einer gewiſſen Eingebung, nach Matth. 10, 19., verbunden mit Joh. 16, 14. — ſich relativ ſtets erneuern; und wenngleich auch die Anſprache des Miſſionars an einen heidniſchen Volkshaufen, ſoll ſie anders ihrem Zweck entſprechen, den logiſchen und rhetoriſchen Geſetzen conform ſeyn muß, durch welche überhaupt eine vernünftige Einwirkung auf menſchliche Weſen und deren Willen bedingt iſt: ſo muß doch vom chriſtlichen Standpunkt aus ſcharf darauf gehalten werden, daß das eigentlich Wirkende in ſolcher Rede niemals dieſes Menſchliche, niemals z. B. Argumente und Redefiguren, ſchöne Anordnung oder ſchöne Diktion, ſondern die überirdiſche, geheime Kraft der Wahrheit, die perſönliche Macht des heiligen Geiſtes iſt, der

ebenſo dem Redner gibt, was er reden ſoll, wie er dem Zuhörer zur rechten Stunde das Herz aufthut zum Glauben. So tritt das Moment der Kunſt hier weit zurück hinter dem, was wir Natur in höherer Potenz nennen könnten, während ſich daſſelbe im Schooße der ſchon gebildeten, im Frieden verſammelten Gemeinde, wo nicht der Augenblick drängt (die Kunſt bedarf der Muße), wo nicht Götzenaltäre zu ſtürzen oder Mordkeulen zu fürchten ſind, von ſelbſt geltend machen wird; denn wo das Chriſtenthum mit ſeiner göttlichen Schönheit Raum findet, da regt ſich und erblühet auch alles menſchlich Schöne; und der Menſch, einem heiligen Drange folgend, bringt im Kultus jedes Schönſte, was er zu produciren vermag, d. h. auch ſeine Kunſt, dem Herrn, den er anbetet, als Opfer dar. So ſpricht auch die Redekunſt ihren Platz im Heiligthum an und wird dadurch zur geiſtlichen Beredtſamkeit. Indeſſen iſt dieſe Auffaſſung derſelben nicht die von allen Theoretikern bis jetzt anerkannte; bei den Praktikern ſtehen ſich die obwaltenden Anſichten inſofern weniger ſchroff gegenüber, als jede derſelben die von ihr bekämpften nicht ſchlechthin als unwahr beſeitigen kann, ſondern ſie nur als Momente ihrer Hauptanſchauung unterordnet, daher ſie in der Praxis, je tüchtiger dieſe iſt, um ſo eher ſich ausgleichen können. Die Differenz iſt dieſe: Die Einen tragen den neuteſtamentlichen Begriff der Predigt, das κηρύσσειν, unmittelbar auf das kirchliche Predigtamt über, indem ſie die äußeren Unterſchiede, die durch Sitte und Tradition, durch Amt und Kirchenregiment beſtimmten Formen für unweſentlich, auch den Unterſchied zwiſchen einer Chriſtengemeinde und einem erſt zu chriſtianiſirenden Volk aus dem Grunde für nicht durchgreifend erklären, weil auch innerhalb der Gemeinde noch viele unbekehrte Mitglieder vorhanden und gerade dieſe es ſeyen, auf welche der geiſtliche Redner einzuwirken habe. Von dieſer Seite iſt es auch, daß gegen die ſtehenden Perikopen conſequenter Weiſe opponirt werden muß; denn das Bekehrungsgeſchäft, dem die Predigt allein dienen ſoll, erfordert einen viel freieren Griff in den Vorrath der Schrift und iſt viel zu ſehr an perſönliche, temporäre, lokale Verhältniſſe gewieſen, als daß es ſich in ſolche Schranken eines in regulärer Form verlaufenden kirchlichen Gottesdienſtes binden könnte. — Auf weſentlich gleichem Standpunkte, wiewohl aus andern Prämiſſen gewonnen, ſteht die, neuerlich von Nitzſch vertretene, gewiſſermaßen mit den Ausſprüchen der Reformatoren zuſammentreffende Anſicht, daß die Predigt, obgleich kirchlicher Natur und innerhalb der Gemeinde ſich vollziehend, doch nicht ſowohl als ein Akt der Feier, als vielmehr der Lehre, des Unterrichts zu betrachten, ſonach im Syſtem mit der Katecheſe zuſammenzunehmen ſey. Falls der Prediger glaubt, der Schatz chriſtlicher Wahrheit ſey bisher auch in der Kirche, ihren Symbolen, Katechismen u. ſ. w. mehr verſchüttet als offenbar geweſen, und es ſey nun ſein, des Predigers, Beruf, das Gebäude der Lehre erſt wieder von vorn an auf dem Grunde der Schrift aufzuführen, begreift ſich jene Auffaſſung ſehr gut; im andern Falle ſtößt hart dagegen an, was Bähr (Ueber den proteſtantiſchen Gottesdienſt, Heidelberg 1850) ſagt: „Die Predigt als Lehre hat ſich überlebt (S. 14); ſie war (für dieſen Zweck) faſt nur für die Reformationszeit nothwendig (S. 11); man braucht nicht einmal gelehrter Theologe zu ſeyn, um der Belehrung, wie ſie in den meiſten Predigten gegeben zu werden pflegt, entbehren zu können.“ — Eine andere Modifikation der genannten Hauptanſicht iſt diejenige Auffaſſung der geiſtlichen Beredtſamkeit, wornach ſie bloß als eine Species der Beredtſamkeit überhaupt, folglich nur in Bezug auf das Materielle der einzelnen Rede von der weltlichen Beredtſamkeit verſchieden, dagegen inſoferne dieſer gleich gedacht wird, als die Beredtſamkeit überhaupt eine Tugend, ihr Zweck die Bewirkung tugendhafter Geſinnung und Handlung ſeyn ſoll. Es iſt darum zu thun, durch den Redeakt irgend einen Entſchluß, eine That hervorzurufen; die Rhetorik, die in ihrer Anwendung auf die religiös-ſittlichen Zwecke des Chriſtenthums zur Homiletik wird, muß lehren, die Taktik der Beweiſe, der Beweggründe, der überzeugenden, rührenden, begeiſternden Anſprache, der Figuren und Tropen, der redneriſchen Mittel überhaupt ſo zu gebrauchen, daß der Zuhörer dieſen Angriff nicht aushält, ſondern ſich dem Sieger ergeben und ſofort thun muß, was dieſer ihm geſagt. Wie oben die Perikope, ſo iſt dieſer Auffaſſung

der Text eine gewiſſe crux; denn wie die Redner zu Athen und Rom ihren Stoff, ihre Beweiſe u. ſ. w. frei aus dem ganzen Gebiete des Wiſſens und Lebens zu nehmen hatten, ſo kann nicht ſelten der Text dem Redner, der ſein Thema ſich frei geſtellt, nicht erſt aus einem Texte ſich abgeleitet hat, geradezu hinderlich werden, ſo daß er nur durch Herabſetzung deſſelben zum Motto ſich freie Bahn zu machen weiß. (Ein katholiſcher Homiletiker, Joſeph Lutz, der dieſen Standpunkt repräſentirt und in der Bewunderung des Chryſoſtomus und der franzöſiſchen Pruukredner aus Ludwig's XIV. Zeit ſo total aufgeht, daß ſeine Theorie ſelbſt von Anfang bis zu Ende auf dem rhetoriſchen Kothurn einherſchreitet, trägt kein Bedenken, nur Eingang, Propoſition, Beweis und Schluß als weſentlich zur Rede gehörig, den Text aber als eines der minder weſentlichen Stücke zu bezeichnen — Handbuch der katholiſchen Kanzelberedtſamkeit, Tübingen 1851. S. 576 —; und Theremin, in deſſen Hauptſchrift (Die Beredtſamkeit eine Tugend) das Kapitel vom Texte füglich wegbleiben kann, ohne daß die Theorie der geiſtlichen Rede dadurch im mindeſten alterirt wird —, geſieht von demſelben Maſſillon, den er als vollendeten Meiſter preist, unbefangen zu, daß ſeine Textbenutzung allerdings ſchlecht ſey (in der Schrift: Demoſthenes und Maſſillon, Berlin 1845. S. 227); ein Fehler, der in den Augen Anderer das Prädikat der Meiſterſchaft bei einem Prediger unmöglich macht.) Auch wird von einem allgemeineren Geſichtspunkt aus gegen dieſe Rhetorik immer Aehnliches geltend gemacht werden, was Kant (Krit. d. Urth. Kr. S. 216 f.) gegen die Redekunſt vorbrachte. Ueberredet zwar wird durch Kanzelrhetorik noch ſelten Jemand zu chriſtlich-tugendhafter Geſinnung worden ſeyn, ſelbſt wenn ſein äſthetiſches Urtheil und ſogar ſein ſittliches Gefühl dem Worte des Redners beiſtimmte; aber deſto ſchlimmer ſieht es um eine Kunſt, die ſich wenigſtens einbildet, ſie könne das bewirken, während diejenigen, die wirklich thun, was der Redner ſagt, nur darum ſo willfährig ſind, weil ſie als Glieder der Gemeinde ſchon zuvor chriſtlichen Sinn in ſich tragen; andere aber, denen es hieran gebricht, die Rede zwar mit Wohlgefallen anhören, ja ſogar, je donnernder die Philippika juſt gegen die ihnen anhaftenden Fehler loszieht, mit deſto größerem Kitzel ſie anhören, aber hernach ſind und bleiben, was ſie zuvor waren. — Dieſe Anſichten ſind alle darin einig, daß durch die geiſtliche Rede, als einen ſittlich an- und aufregenden Akt, der Zuhörer zu etwas vermocht werden ſoll, was er ſonſt nicht würde gewollt und gethan haben. Im Gegenſatze hiezu hat ſich aus der Schleiermacher'ſchen Theologie, übrigens ohne mit deren theoretiſchen und praktiſchen Mängeln ſolidariſch verbunden zu ſeyn, die Auffaſſung der Predigt entwickelt, wornach ſie rein ein gottesdienſtlicher Akt, eine Feier, ihr Zweck alſo Darſtellung des ſchon vorhandenen geiſtlichen Lebens iſt, und zwar ſo, daß in der Form des perſönlichen Glaubens, Erkennens und Mittheilens das Allen Gemeinſame, die Gemeindewahrheit ſtets neu ſich bezeugt. In der Rede ſchaut die Gemeinde ihren eigenen geiſtigen Beſitz immer als einen neuen an und wird deſſelben in dieſer Anſchauung froh; das frohe Gefühl des Segens aber, das jede lebenswarme Darſtellung der gemeinſamen Wahrheit in den empfänglichen Gemüthern unmittelbar hervorruft (d. h. nicht erſt durch einen Entſchluß vermittelt, ſondern ebenſo, wie das Kunſtwerk den Kunſtgenuß unmittelbar erzeugt), — dies iſt es, was nach dieſer Anſicht mit dem Wort Erbauung bezeichnet wird. Damit ſind die in Belehrung, Erweckung, Stärkung beſtehenden weiteren Wirkungen nicht ausgeſchloſſen; ſie können von ſelber da nicht ausbleiben, wo das göttliche Wort auftritt; aber ſie ſind nicht der prinzipielle, allumfaſſende Zweck, der vielmehr im Momente des Kultus ſelbſt liegt; ſie dagegen ſind Nachwirkungen, die bei dem Einen ſo, bei dem Andern anders ſich zeigen, während das, was wir Erbauung nennen, im Momente des Hörens bei Allen das gleiche iſt. — Näher betrachtet muß nun jede Theorie der geiſtlichen Beredtſamkeit, wie ſie auch angelegt ſeyn mag, auf folgende Grundgeſetze leiten und ſie zur Geltung bringen. 1) Die der Gemeinde inwohnende, in der geiſtlichen Rede darzuſtellende Wahrheit exiſtirt in göttlich gegebener, für alle Zeiten bindender Form, in der heil. Schrift. Die Predigt muß ſich ſomit als geiſtliche Rede damit legitimiren, daß ſie feſt und klar auf dieſem Grunde ſteht. Und da der Begriff der

Offenbarung in Chriſto weſentlich in ſich faßt, daß ſie nur entwickelt — ausgewickelt, ausgelegt, nicht aber (etwa in montaniſtiſchem, in ſwedenborgiſchem Sinne) fortgeführt wird: ſo muß die Rede weſentlich Schriftauslegung ſeyn; daher muß auch jeder einzelne Predigtakt zur Grundlage einen beſtimmten Theil der Schrift, d. h. einen Text haben, denn eine Schriftauslegung en bloc kann es nicht geben. (Die von der Praxis geſtatteten, von Theoretikern ſogar noch in weiterem Umfange beantragten Nachläſſe von dieſer Forderung hat die Homiletik nach ihrem Recht oder Unrecht zu würdigen.) 2) Die Auslegung wäre aber ein ungeiſtliches Geſchäft, wenn der Ausleger an das Wort des Geiſtes mit dem natürlichen Geiſte und deſſen fleiſchlicher Weisheit gehen wollte. Derſelbe Geiſt, deſſen Werk und Zeugniß die Schrift iſt, lebt in der Gemeinde, hat in ihrem Glauben und Bekenntniß, in ihrer Lebenskraft und Lebensordnung bereits gleichſam ſich ſelbſt eine Antwort gegeben, hat ſeinem Urwort ein Gegenbild gegenübergeſtellt, worin jenes ſich ſpiegelt und bewährt. Davon darf ſich der Prediger nimmermehr iſoliren, wenn er nicht in eine ſchiefe, ſeparatiſtiſche, d. h. eigenwillige Stellung zum Worte Gottes wie zu dem objektiv daſeyenden Chriſtenthum, d. h. zur Kirche und zu ſeinem Amte gerathen ſoll. Aber wie von der Schrift, ſo ſoll er auch vom kirchlichen Bekenntniſſe nicht eine todte Kopie, nicht ein Repetitor der Bibel und des Symbols ſeyn; derſelbe Geiſt, der in dieſen beiden iſt, muß lebendig ihm ſelbſt, ſeinem perſönlichen Denken, Arbeiten und Reden inwohnen; ſo ſehr, daß — vergl. 1 Petr. 4, 11. — ſein Reden ſelber wieder ein Wort Gottes, eine Prophetin wird. (S. darüber beſonders die Gaupp'ſche Homiletik.) Dies ſchließt die individuelle Auffaſſung, das freie, perſönliche Talent ſo wenig aus, daß jenes Göttliche eben hierin ſeine wahre Vermenſchlichung, ſeine Incarnation findet. 3) Die Congruenz dieſes neuen, friſch erzeugten Gotteswortes mit dem Urworte muß ſich darin zu erkennen geben, daß der Redner nicht mehr und nicht weniger gibt, als was der Text, in ſeiner Beſtimmtheit und in ſeiner ganzen Gedankenfülle erfaßt, darbietet; wie dieſe Texttreue und Texterſchöpfung zu verſtehen und zu erfüllen ſey, zeigt die Homiletik. Die Congruenz mit der Kirche muß in der feſten Haltung des dogmatiſchen und ethiſchen Elementes, ſowie im treuen und warmen Anſchluſſe an die Momente des kirchlichen Lebens, die Feſte u. ſ. w., ſich beweiſen. 4) Da dasjenige, was die Schriftwahrheit bietet, nicht ein Wiſſen nur, ſondern ein Leben iſt, das ſich als ſittliches nicht auf Momente des Kultus oder der Kontemplation beſchränkt, ſondern in den einzelnſten, konkreteſten Verhältniſſen der Wirklichkeit ſich ausprägt: ſo darf jene Auslegung nicht dabei ſtehen bleiben, nur den objektiven Inhalt des Textes wiederzugeben; ſondern, wie dieſer bereits durch das perſönliche Denken des Predigers hindurchgegangen iſt, um überhaupt zur Predigt ſich zu geſtalten, ſo muß er auch in ſeiner alle Lebensbeziehungen durchdringenden, richtenden und heiligenden Macht hervortreten: d. h. die Auslegung wird Anwendung. 5) Dies Alles aber geſchieht in der Form der Rede, d. h. nicht bloß (im Gegenſatze der Schrift und des Sinnbildes) durch mündliche Mittheilnng, ſondern in einer Kunſtform. (Warum die Kunſt hier eintritt, iſt oben angedeutet worden.) Wie aber alle Kunſt, wenn ſie in's Heiligthum eintritt, ihren weſentlichen, äſthetiſchen Geſetzen treu bleiben muß, um überhaupt noch Kunſt zu ſeyn, unerachtet ſie durch dieſen Dienſt im Heiligthum neu geſchaffen wird und als heilige Kunſt von der profanen ſich ausſcheidet: ſo hat die geiſtliche Beredtſamkeit einige Elemente gemein mit der weltlichen, d. h. ſie muß ſich, um Kunſt zu bleiben, allgemeinen äſthetiſchen Geſetzen unterwerfen; andere Elemente aber, die dieſen fremd ſind, ſind ihr gleich weſentlich. Zu letzteren gehört, wie oben gezeigt iſt, der Anſchluß an Schrift und Kirche, an Text und Kirchenjahr, und der Karakter der Predigt als Gotteswort; es ergibt ſich daraus weiter das Moment des Feierlichen, das alles Leidenſchaftliche — ſelbſt den Ton ſittlichen Zornes, wie das Heitere, Joviale, den Witz verbannt oder nur unter ſtrenger Cenſur zuläßt; aber ebenſo auch das Moment der Popularität, weil aller Kultus Sache der Gemeinde, des populus Dei iſt; wie denn ſofort Beides, das Feierliche und das Populäre, ſeine Einheit im bibliſchen Tone der ganzen Rede findet. Auf der andern Seite

hat die geiſtliche Beredtſamkeit mit der ganzen Redekunſt gemein: a) das Gebiet der Sprache und der Redemittel, um dem Gedanken den adäquaten Ausdruck zu geben; denn ſo ſehr auch die Sprache, die Wörterwahl, die Ausdrucksweiſe unter der Zucht des heil. Geiſtes ſtehen muß, ſo bleiben doch ihre allgemeinen Geſetze und Formen überall dieſelben; was einſt Harms meinte, da er zum Zungenreden eine inkorrekte, nachläſſige Sprache forderte, das ſind nicht Sprachſchnitzer oder ſchlechte Perioden. b) Das Geſetz der Gedankenordnung, durch welche allein im Zuhörer derſelbe Gedanke erzeugt werden kann, den der Redner in ſich trägt. (Warum dieſe Gedankenordnung in einer kurzen Ueberſicht vom Prediger meiſt zuvor angekündigt wird, welch guten Grund dieſe Kirchenſitte hat, iſt von der Homiletik zu zeigen, ebenſo aber auch, daß der hiemit zuſammenhängende Gegenſatz ſynthetiſcher und analytiſcher Predigt nur dann zuläſſig iſt, wenn er ein bloß relativer bleibt.) c) Das Geſetz des Maßes, ſowohl was die Zeitdauer im Ganzen, als das Verweilen bei einzelnen Theilen betrifft. d) Das Geſetz der Harmonie zwiſchen Form und Inhalt, was die verſchiedenen Arten der Diktion zur Folge hat. e) Das Geſetz der Angemeſſenheit jeder Rede für das jeweilige Auditorium. f) Das Geſetz des völlig freien Vortrags, ohne welchen auch die profane Rede nicht mehr Rede, ſondern Vorleſung iſt. g) Hiezu wird die ächte Rhetorik — die bis jetzt noch immer auf ſich hat warten laſſen, denn auch Chr. Hoffmann's „Philoſophie der Rede“ (Stuttg. u. Tüb. 1841) iſt unfruchtbar geblieben — das Weitere fügen, daß der Redner auch in weltlichen Dingen für das einſtehen muß, was er ſagt; die objektive Wahrheit muß in ſeinem Wort als ſubjektive Wahrheit erſcheinen. — Blicken wir noch auf die hiſtoriſche Entwicklung der geiſtlichen Beredtſamkeit zurück. Die alte Kirche, — nachdem durch Origenes aus der noch zu Juſtins d. M. Zeit an die Schriftvorleſung ſich knüpfenden einfachen Paräneſe eine wirkliche Rede, aber mit vorherrſchend exegetiſchem Karakter und nur ſo viel rhetoriſcher Beigabe geworden war, als ſich dergleichen aus der Tiefe und Fülle eines gebildeten Geiſtes bei der Beſchäftigung mit chriſtlicher Wahrheit unwillkürlich hervordrängt —, nahm in der chryſoſtomiſchen Periode das Element bewußter Redekunſt aus dem Heidenthum in ſich auf; ein Element, das zwar — zumal bei Chryſoſtomus ſelbſt — die von Origenes geübte Pflicht der Exegeſe nicht vergeſſen ließ, aber die ganze Haltung, den Ton der Predigt in nur zu nahe Verwandtſchaft mit heidniſcher Rhetorik brachte; eine Verwandtſchaft, die ſich auch darin bekundete, daß z. B. Chryſoſtomus' Reden in kritiſchen Momenten unmittelbare, thatſächliche Wirkungen unter dem Volke hervorbrachten und dadurch das caſuelle Element einführten; ſowie in ſchlimmerer Weiſe dadurch, daß das Volk auch die Predigt, gleich der weltlichen Rede oder der Theater-Deklamation, mit Zeichen des Beifalls begleitete. Auch die Vorliebe dieſer Redner für die Form der Lobrede zeigt, welch eine fremde, weltliche Luft durch die Fenſter der Kirche zu ſtrömen begonnen hatte. Auguſtin zeigt auch in der lateiniſchen Kirche die Verbindung weltlicher Redekunſt mit kirchlicher Anſprache, aber die Rede iſt bei ihm viel mehr durch theologiſche Gedankentiefe beherrſcht. (Luther hat wohl den Chryſoſtomus, niemals aber den Auguſtin einen Wäſcher geſcholten.) — Haben wir in jener Periode ein Vorwalten des Rhetoriſchen zu erkennen, ſo zeigt nach langer Zeit homiletiſcher Impotenz das Mittelalter ſowohl in den Predigten der Scholaſtiker, als in denen der Myſtiker, eine didaktiſche Richtung; jene treten auch auf der Kanzel als Scholaſtiker in lateiniſcher Sprache mit Diſtinktionen ohne Ende auf, und haben wenigſtens das Verdienſt, daß unſere ſogenannte ſynthetiſche Predigtweiſe mit Thema und Dispoſition in ihren Keimen hiſtoriſch auf ſie zurückzuführen iſt; dieſe treten mit Offenbarungen des innern Lebens, wie Propheten, aber in einfacher, oft höchſt anſpruchsloſer Weiſe auf, wenig exegeſirend. Neben beiden — obwohl theilweiſe mit der myſtiſchen ſich amalgamirend — tritt eine von allen früheren ſich unterſcheidende, naturwüchſige, volksthümliche Beredtſamkeit auf, die in mehr als einem ihrer Hauptträger einen Vergleich mit chryſoſtomiſcher oder maſſilloniſcher Beredtſamkeit vom wahrhaft homiletiſchen Standpunkte aus nicht zu ſcheuen braucht. Nur tritt ſie aus dem engeren Kreiſe des Kultus heraus und wird zur freien Miſſionspredigt;

Digitized by Google

denn im Kultus iſt Alles vom liturgiſchen Thun überwuchert, das Predigen iſt längſt nicht mehr allgemeine Pflicht des Klerus, es tritt erſt wieder als Ordenskunſt und Ordensregel auf. Die Volksthümlichkeit dieſer Predigt macht ſie, trotz dem, daß die Bettelmönche ein ſtehendes Heer wider die Ketzer bilden, zu einer Vorarbeit für die Reformationspredigt; aber die Schrifttreue, das weitere, umfaſſendere Eingehen in die Schrift fehlt noch und wird nur von einzelnen verfolgten Sekten verſucht. Die Reformation, wie ſie das Volksthümliche der Rede zu ſeinem vollen Rechte kommen läßt, ſo macht ſie aus der Predigt eine — wie Luther es wollte — tägliche Schriftauslegung; in Luther's ſogenannter heroiſcher Predigtweiſe ſchafft ſich der Stoff, dem Volke gegenüber, ſeine adäquate Form ſelbſt; von Melanchthon geht die Anregung aus, die Formen der klaſſiſchen Rhetorik, ſo weit thunlich und im Anſchluſſe an homiletiſche Tradition, weiter zu bilden. Die folgende Periode proteſtantiſchen Scholaſticismus läßt — mit Ausnahme weniger geiſt- und lebensvoller Männer — das Volksthümliche verloren gehen, und fällt in das Didaktiſche zurück; ſtatt des Rhetoriſchen gewinnt ein Ungeſchmack in der Form und Methode Raum, der Unglaubliches zu Tage fördert. (Vergl. Schuler's hiſtoriſche Arbeiten; Tholuck's Geiſt der lutheriſchen Theologen Wittenbergs im 17. Jahrhundert.) Erbaulich zwar, aber von didaktiſcher Trockenheit keineswegs frei, tritt der Pietismus auf die Kanzel; erſt nach und nach, von Freylinghauſen an durch Rieger, Bengel und die würtembergiſche Schule wird er karaktervoller in der Predigt. Der Ton, den die antipietiſtiſche und bald auch antikirchliche Homiletik des vorigen Jahrhunderts anſchlug, ſollte nach der Meinung der Zeit ebenſo didaktiſch wie rhetoriſch ſeyn, war aber keines von beiden; denn was gelehrt wurde, war nicht mehr Gnade, ſondern Natur, dieſe bis herab zur Landwirthſchaft und den Kuhpocken; und was redneriſch ſeyn wollte, war moraliſirendes Demonſtriren oder ſentimentales Pathos. Aus dieſem Gemiſch tritt endlich Reinhard als Didaktiker, Dräſeke als Rhetoriker, beide original hervor; jener als Mann des Disponirens, der den Zuhörern nach logiſchem Schema Begriffe und Hauptſätze einprägt, zu welchen die übrige Predigt ſich nun verhält, wie das leichte Mauerwerk, das die Räume zwiſchen den Schwibbögen einer gothiſchen Kirche ausfüllt; dieſer mit wahrhaft redneriſch-wirkſamer Energie in ſelbſtgeſchaffenen, freien Formen. Damit war die gegenwärtige Periode vorbereitet, aus welcher die namhafteren Theoretiker und Praktiker anzuführen hier viel zu weit führen und doch nicht genügen würde, da, wer ſich orientiren will, die Hauptwerke ſelbſt kennen lernen muß, deren Angabe er in jedem Handbuche findet. Bemerkt mag nur werden, daß die gegenwärtige Periode, wie nie eine frühere, eine große Mannigfaltigkeit der individuellen, frei ſich entfaltenden Kraft innerhalb der Schranken evangeliſchen Glaubens erkennen läßt; eine Mannigfaltigkeit, die doch immer wieder nicht nur die Fülle des Einen Geiſtes, ſondern auch das gute Recht der kirchlichen Traditionen in Bezug auf die Form an's Licht ſtellt. **Palmer.**

Berengar von Tours iſt wahrſcheinlich in den früheren Zeiten des 11. Jahrhunderts geboren, und legte den Grund ſeiner Bildung in der Schule des ehrwürdigen Biſchofs Fulbert von Chartres, deſſen Liebe und Frömmigkeit ihm die Herzen ſeiner Schüler für immer zu gewinnen pflegte, und von welchem, mit der chriſtlichen, eine nicht unbedeutende wiſſenſchaftliche, freilich die traditionellen Formen innehaltende Anregung ausging. Berengar war, ſo viel wir wiſſen, der Einzige, welcher in ſelbſtſtändigerer Weiſe den Einfluß des Lehrers aufnahm. Schon früh machte er ſich unter Fulberts Schülern dadurch bemerklich, daß er die Behauptungen deſſelben einer Prüfung unterzog. Anfangs ſcheint ihn die weltliche Wiſſenſchaft beſonders angezogen zu haben (Adelmanni Brixiae episcopi de veritate corporis et sanguinis Domini ad Berengarium epistola prim. ed. *C. A. Schmid.* Brunsv. 1770. p. 31). Die Frucht davon war dialektiſche Gewandtheit, Kenntniß und geſchickte Anwendung römiſcher Klaſſiker, freiere Methode, reinerer Ausdruck und eine für ſeine Zeit hervorragende Gelehrſamkeit und allgemeine Bildung. Erſt ſpäterhin beſchäftigte er ſich eingehender mit der Bibel und den Kirchenvätern, mit Gregor dem Großen, vor Allem mit Auguſtin, und es war für dies unbe-

fangene und ſelbſtſtändige Verſtändniß derſelben ſicherlich von Bedeutung, daß Berengar von jenen Vorſtudien aus zu ihnen gelangte. Vermuthlich fand er beſtimmtere Veranlaſſung dazu, als er gegen 1040 Vorſteher der Domſchule von Tours ward. In Kurzem brachte er dieſe Anſtalt in einen neuen Schwung, aus der Nähe und Ferne ſtrömten ihm Schüler zu, an denen man die Spuren der eigenthümlichen Forſchungen Berengars bemerkte. Selbſt diejenigen, welche alles von dem Herkommen Abweichende, und wenn es auch dem Gebiete der Grammatik und anderer nichttheologiſcher Schulwiſſenſchaften gehörte, zum Argwohn der Häreſie reizte, mußten doch ſeine Talente anerkennen, und ſeine Freunde ſprechen mit Bewunderung von ihm. Ein gewiſſer Drogo, ſpäter Archidiakonus zu Paris, ſchreibt ihm nach einem Beſuch um 1040, wo Berengar ſchon Archidiakonus von Angers geworden war, rühmt ſeine unermüdliche Thätigkeit in ſeinen Geſchäften, in Berathung der Vielen, die ſich an ihn wenden, und daß ihn dies nicht abziehe von ſorgfältiger Durchforſchung der heiligen Schrift, die er mit anziehender Beredtſamkeit auszulegen verſtehe. Er ſtellt ihn ſogar als Arzt höher als diejenigen, welche aus dieſer Kunſt ihren Beruf machen. »Ich weiß Niemanden, fügt er hinzu, der dir zu vergleichen wäre« (*Sudendorf*, Berengarius Turonensis oder eine Sammlung ihn betreffender Briefe. 1850. S. 200 vgl. 88). So groß ward in Kurzem das Anſehen ſeiner Wiſſenſchaft und aſketiſchen Frömmigkeit, durch deren Strenge er, wie Drogo ſagt, ſeinen Körper ſchwächte, daß eine Anzahl von Mönchen ihn aufforderten, durch ein Ermahnungsſchreiben ihren Eifer anzufachen (*Martene* et *Durand*, thesaur. novus anecdot. I. p. 191). Von ſolcher Autorität zeugt auch ein anderer, zwiſchen 1047 und 1049 geſchriebener Brief, an Joſcelin, den ſpätern Biſchof von Poitiers, gerichtet, welcher den Berengar um ein ſchiedsrichterliches Urtheil über eine Differenz zwiſchen dem Biſchof Iſembert von Poitiers und ſeinem Kapitel erſucht hatte (ſo bezieht Sudendorf die Perſonen [S. 91], welcher den Brief S. 200 in authentiſcherer Form gibt, als Martene und Durand S. 195). Unter den Biſchöfen gab es nicht wenige, die ihn hochſchätzten, und der mächtige und gefürchtete Graf Gaufried von Anjou war ſein Gönner (Sudendorf, S. 204 vgl. 100). Es wäre nicht zu verwundern, wenn Berengar, mit ſoviel Ehre überhäuft, den Verſuchungen der Eitelkeit nachgegeben hätte (Sudendorf, S. 211). — Indeß war er zu der Ueberzeugung gelangt, daß die Abendmahlslehre des Paſchaſius Radbertus, welcher annahm, daß durch die Conſecration des Prieſters Brod und Wein dem Weſen nach in Chriſti Leib und Blut verwandelt werde, aber die äußeren Merkmale des Brodes und Weines bewahre, obgleich ſie in der Kirche die herrſchende geworden war, dennoch gänzlich unbegründet ſey. Da er es für angemeſſen hielt, Schwache mit Zweifeln nicht zu beunruhigen (Sudendorf, S. 208), hat er wohl anfänglich nur in engeren Kreiſen darüber geſprochen. Doch um 1046 war ſeinem Freunde Adelmann, damals Scholaſticus in Lüttich, ein Gerücht von Berengars Heterodoxie in dieſem Punkte zu Ohren gekommen; er hatte von ihm Auskunft in einem verlornen Briefe erbeten, und als er keine Antwort erhielt, ſchrieb er ihm 1048 noch einmal und bat ihn liebevoll, ſeine Abweichungen von der allgemeinen Kirchenlehre aufzugeben. Der Biſchof Hugo von Langres, welcher Berengars Bedenken aus einer Unterredung mit ihm kannte, machte dieſelben öffentlich, indem er eine Schrift gegen ihn verfaßte (Tractatus de corp. et sangu. Christi. Bibl. Patr. Lugd. XVIII.). Dieſe kann nicht nach dem Oktober 1049 geſchrieben ſeyn, und es erklärt ſich aus dem Allem, wie der Pabſt Leo IX., welcher bis 1049 Biſchof von Toul geweſen war, im Sommer deſſelben Jahres bereits von Berengars Häreſie unterrichtet geweſen ſeyn konnte (Sudendorf, S. 204 vgl. 92). Vermuthlich war es im Anfang des Jahres 1050, als Berengar an ſeinen Freund Lanfrank, den Prior des Kloſters Bec, einen Brief richtete (*d'Achery*, Opp. Lanfranci. Not. p. 22 und Gieſeler, Kirchengeſch. II. I. S. 277), worin er ſein Bedauern ausdrückt, daß Lanfrank der Abendmahlslehre des Paſchaſius anhange, und die des Scotus (er verwechſelt eine Schrift des Ratrammus mit einer des Johannes Scotus; ſ. Lanf, Stud. u. Kritik. 1828. 4.) für häretiſch halte. Er ſelbſt erklärt ſich für die Anſicht des

Scotus, und meint in Einſtimmung zu ſeyn mit Ambroſius, Hieronymus, Auguſtinus, andere zu geſchweigen. Bis dahin ſcheinen unmittelbare Erörterungen über ihre Standpunkte zwiſchen beiden Männern nicht ſtattgefunden, auch Lanfrank ſich ſchonend über Berengar ſelber geäußert zu haben; jener Brief aber fand ihn, der inzwiſchen nach Rom gereist war, nicht in Bec, und kam in Rom erſt in ſeine Hände, nachdem er ſchon von Andern geleſen worden war. Da der Pabſt und in Folge deſſen Andere in Rom ſehr ungünſtig von Berengar urtheilten (Sudendorf, 204), ſo war es Lanfrank unangenehm, bei ſolchen, die nur obenhin von Briefen zwiſchen beiden gehört hatten, in dem Verdacht gleicher Häreſie zu ſtehen, und aus Verdruß darüber ließ er ſich verleiten, auf einem Concil zu Rom 1050 als ſeines Freundes Ankläger aufzutreten. Hier ward Berengar ohne Vorladung, ohne Verhör, verdammt. So unbillig dies war, ſo ging doch vermuthlich nicht vom Pabſte, denn dieſer war gegen ihn eingenommen, ſondern vielleicht von Hildebrand der Beſchluß aus, auf einer andern Synode, die ſich am 1. September 1050 zu Vercelli verſammelte, den Berengar zu vernehmen. Obgleich er und ſeine Freunde in einem auswärtigen Gericht (extra provinciam) eine Verletzung des Kirchenrechts fanden (*A. F.* u. *F. Th. Vischer*, Berengarii Turonens. de sacr. coena adv. Lanfr. lib. posterior. Berol. 1834. p. 41), ſo beabſichtigte er doch, der Vorladung zu folgen, und begab ſich nach Paris, um vom Könige Heinrich I. die Erlaubniß zur Reiſe zu erlangen, da der König der Abt und er Kanonikus des Kloſters des heiligen Martin zu Tours war. Doch nahm er den Weg durch den weſtlichen Theil der Normandie, wo er Freunde zu finden hoffte, ſuchte namentlich, aber vergeblich, den Abt Anſfried von Preaux zu überzeugen (*Durandi* abb. Troarnensis liber de corpore et sang. Chr. contr. Berengar. in Lanfr. opp. ed. d'Achery. p. 106. Nach Sudendorf, S. 25 folg., um 1058 geſchrieben (?). *Bereng.* ep. ad Ansfredum abbat. bei Sudendorf, 208, vergl. 103) und ließ ſich zu Chartres, wo beſondere Erbitterung gegen ihn herrſchte, eine tumultuariſche Disputation aufnöthigen (Sudendorf, 209. *Bereng.* ep. ad Ascelinum [welcher, wie Sudend. S. 15 beweist, zu Chartres lebte], bei *Mansi*, Coll. Concil. XIX, 775). Als er in Paris angekommen war, warf ihn der König in's Gefängniß, um ſich ſeines Vermögens zu bemächtigen. Es geſchah zum Theil auf Anſfrieds Anregung, daß er ſeine Theorie, welche in den Grundzügen ihm feſt ſtand, jetzt genauer aus der Bibel begründete, und im Kerker ſich eifrig mit dem Studium des johanneiſchen Evangeliums beſchäftigte (Biſcher, S. 44. Sudend. 209). Unterdeſſen ward das Concil zu Vercelli gehalten (Biſcher, 42 f.); zwei ſeiner Freunde, die ihn zu vertheidigen ſuchten, wurden überſchrieen, kaum der Mißhandlung entzogen, das Buch des Ratramnus auf Lanfrank's Wink zerriſſen und Berengar auf's Neue verurtheilt. Er wandte ſich in einem Briefe (Sudendorf, 204) an den Grafen Gaufried von Anjou, deſſen mächtiger Fürſprache er vielleicht ſeine Befreiung verdankte. Leicht möglich iſt, daß er nach ſeiner Befreiung Brionne berührte, und dort die Disputation hielt, welche er ſelbſt andeutet (Biſcher, S. 38). Sein Wunſch, einen Schadenerſatz vom Könige zu erlangen (ep. ad Richardum, Sudendorf 211), ward nicht erfüllt, ſondern ſeine Feinde bearbeiteten den König zu neuen feindlichen Maßregeln. Um 1051 berief Heinrich ein Concil nach Paris (von Leſſing, B. XII. S. 264 der Ausgabe von 1826 und von Gieſeler, S. 281 geläugnet; von Stäudlin, in St. und Tzſchirners Archiv für alte und neue Kirchengeſch. II. S. 35; von Neander, Kirchengeſch. IV. S. 339 und von Sudendorf, S. 31 als geſchichtlich angenommen), deſſen Zweck, ihn zu verderben, Berengar kannte und es vermied, dort zu erſcheinen. Die drohenden Befehle des Königs, welche dem Concil folgten, waren fruchtlos, da ihn der Graf Gaufried und damals auch ſein Biſchof Euſebius Bruno von Angers ſchützten. Um 1054 kam der Cardinal Hildebrand als päbſtlicher Legat nach Frankreich. Anfänglich zeigte er ſich ſehr geneigt, auf Berengars Anſicht einzugehen, beſprach ſich mit ihm über das Verfahren, was einzuſchlagen ſey, um den Biſchöfen zu genügen, und verabredete mit ihm, daß er ihn nach Rom begleite, um durch des Pabſtes Leo Autorität die Gegner

zum Schweigen zu bringen. Aber da Hildebrand aus den heftigen Kundgebungen der andern Partei erkannte, daß es schwerer seyn würde, ohne sie, als ohne die Freunde Berengars die Ruhe in der Kirche zu erhalten, so vermied er fortan Alles, was schließen ließ, daß er ihm nahe stehe, und gab ihm nur in Gegenwart Anderer Audienz. Die Synode zu Tours erklärte sich jedoch zufrieden mit der für ihn unverfänglichen schriftlichen Aussage: »daß Brod und Wein des Altars nach der Consecration Christi Leib und Blut seyen«, nachdem er zögernd, weil es eine ungesetzliche Forderung war, eidlich bekräftigt hatte, daß er es glaube, wie er es sage (Vischer, S. 49 f. Sudendorf, 215). Die gleiche Rücksicht auf die Gegenpartei und Leos Tod trugen wohl dazu bei, daß Hildebrand ihn nicht sogleich nach Rom kommen ließ. Nachher forderte er ihn dringend dazu auf, indem er von seinem Einfluß in Rom ein besseres Resultat erwartete. Berengar begab sich dahin, versehen mit einem Empfehlungsschreiben des Grafen Gaufried an den ihm befreundeten Hildebrand, welches völlig den Anschein hat, von Berengar selber concipirt zu seyn. »Hildebrand habe aus Menschenfurcht die von ihm selber anerkannte Wahrheit preisgegeben; er wolle das entschuldigend so deuten, daß Hildebrand eine günstigere Gelegenheit, die Wahrheit zur Anerkennung zu bringen, habe abwarten wollen. Sie biete sich ihm durch Berengars Gegenwart; jetzt möge er der von ihm viel gerühmten römischen Kirche würdig handeln« (Sudendorf, 215). Aber auch auf der in Rom im Frühjahr 1059 gehaltenen Synode, wo zugleich Lanfrank gegenwärtig war, zeigte sich der Eifer der Anhänger der Brodverwandlungslehre in so erregter und entschiedener Weise, daß Hildebrand auch jetzt sich zurückzog, um seinen reformatorischen Planen nicht neue Hindernisse zu bereiten. Als Berengar sich nun an den Pabst Nicolaus II. um ein geordnetes und ruhiges gerichtliches Verfahren wandte, wies ihn dieser wieder an Hildebrand. Die Versammlung nahm sein Glaubensbekenntniß nicht an, es wurde ihm dagegen von Humbert, dem Haupte der andern Partei, die Formel vorgelegt: »daß Brod und Wein, welche auf den Altar gelegt werden, nach der Consecration nicht bloß ein Sakrament (d. h. geheiligtes Zeichen), sondern auch der wahre Leib und Blut Christi sey, und in sinnlicher Weise (sensualiter), nicht bloß sakramentlich, sondern in Wahrheit von den Händen der Priester gefaßt, gebrochen, und von den Zähnen der Gläubigen zermalmt werde.« Berengar, bei dem heftigen Auftritt in äußerster Bestürzung, warf sich, das Bekenntniß in die Hand nehmend, zur Erde und verstummte. Auf Geheiß seiner Feinde gab er seine Vertheidigungsschrift, eine Sammlung von Schriftstellen, den Flammen Preis (*Lanfr.*, de eucharistia c. *Bereng.*, c. 2. *Vischer*, 63 sq. 70 sq.). Voll Kummer über seine Verläugnung der Wahrheit, und voll Erbitterung und Verachtung gegen den Pabst und seine dogmatischen Gegner, welche er unverholen aussprach, kehrte er zurück. Hier wurde die Zahl standhafter Freunde bei dem Uebergewicht der Partei Lanfranks immer geringer. Der Graf Gaufried starb und sein Nachfolger benahm sich feindlich gegen Berengar; um so mehr zog sich auch Eusebius Bruno von Angers, der sich früher höchst entgegenkommend geäußert hatte, von ihm zurück (Beider Briefe bei *de Roye*, Berengarii vita, haeres. et poenitentia. Andeg. 1656. p. 48 und Sudend. 219). Berengar verbreitete dennoch, und um so eifriger, je schmerzlicher er seine Schwäche bereute, seine Theorie. Alexander II. ermahnte ihn nur, wie man ihn denn privatim von Rom aus milde behandelte, keinen Anstoß zu geben; er kehrte sich aber nicht daran. Zwischen 1063 und 1069 fällt Lanfranks Schrift de eucharistia gegen ihn, und seine Antwort, die von Lessing entdeckte, und von Vischer edirte Schrift. Auch mit andern Gegnern kämpfte er und die Erbitterung gegen ihn war so groß, daß es auf der Synode zu Poitiers 1076, welche der päbstliche Legat Gerald hielt, fast zu Gewaltthätigkeiten kam. Hildebrand, nun Pabst, ließ ihn noch einmal, um ihm Frieden zu schaffen, nach Rom kommen, um 1078. Gregor VII. suchte mit einer unbestimmteren Formel, welche dem Berengar Freiheit ließ, durchzudringen; aber die Gegner machten Schwierigkeiten, bezweifelten seine Aufrichtigkeit und er war schon im Begriff, sich einem Gottesurtheil zu ihrem Erweis zu unterziehen, als der Pabst dies

unterſagte. Indeß hatten ſeine Feinde ſich verſtärkt, und auf der Faſtenſynode 1079 mußte er das frühere Glaubensbekenntniß in einer Form annehmen, welche ihm zur Vermeidung der Brodverwandlungslehre nur den Ausweg einer völlig unhaltbaren Sophiſterei ließ. Wenn es nämlich darin hieß: Brod und Wein werde der Subſtanz nach (substantialiter) verwandelt, ſo deutete er es: salva sua substantia. Da er die Unklugheit beging, ſich auf Gregors Uebereinſtimmung zu berufen, befahl ihm dieſer, ſeinen bisherigen Irrthum einzugeſtehen und nicht ferner zu verbreiten. Er warf ſich nieder, bekannte, geirrt zu haben (*Mansi* XIX. 761 sq.), und ward mit einem Schutzbrief des Pabſtes, aber das Herz voll Gram, nach Hauſe geſchickt. Er zog ſich auf die Inſel St. Cosme bei Tours zurück, um ſein Vergehen in ſtrenger Enthaltſamkeit zu büßen. Noch hatte er angeſehene Freunde, wie Odo, Biſchof von Bayeux, der ihm anbot, für ſeine Reſtitution zu wirken. Berengar lehnte es ab: er hoffe auf Gottes unverdiente Barmherzigkeit, der ihn nicht verderben werde, und flüchtete aus der Fülle der Schmerzen in ſeiner Bruſt zur Fülle der göttlichen Tröſtungen (Sudend. 232). Ein unter den Verfolgungen der Kirche in Gottes Gnade allein ſich befeſtigendes Gemüth und zugleich ein mildes, chriſtliches Urtheil über Freunde, die ihn verlaſſen hatten, zeigt ſich in dem 22ten von Sudendorf mitgetheilten Briefe, der ſich freilich nicht, wie dieſer gelehrte Forſcher meint, auf den Tod Gregors VII. beziehen kann (ihn würde Berengar z. B. nicht noster nennen). Berengar ſtarb 1088, und hinterließ zwar gleich denkende Schüler, die aber ebenſo wenig durchdrangen, als er ſelber.

Das Eigenthümliche und Bedeutende in Berengars Betrachtungsweiſe iſt, daß er die geiſtige Beziehung der Kirche und ihrer Inſtitutionen reiner und mit ſchärferer Betonung auffaßt, als es von ſeinen, an ſinnlicher Objektivität haftenden Zeitgenoſſen geſchah. An mehreren wichtigen Punkten unterſcheidet er, was dem Glauben des Subjektes zukommt, beſtimmter von dem Objektiven. Daher leitet er die Zubehörigkeit zur Kirche vom imeren Verhältniß zu Chriſto ab, und läugnet die ausſchließende Wirkung ungerechter Excommunication (Sudend. 232). Das gleiche Intereſſe bedingt die allgemeinen Beſtimmungen über das Sakrament und das Dogma vom Abendmahl. Er findet die Brodverwandlungslehre ſtreitend gegen Gottes Wahrhaftigkeit, welcher das Subjekt und ſeine Prädikate untrennbar verbunden habe, ſo daß alſo Eigenſchaften des Brodes ohne Exiſtenz des Brodes etwas Undenkbares ſeyen. Die Schrift nöthige nicht dazu, denn Ev. Joh. K. 6. handle gar nicht vom Abendmahl, ſondern in figürlicher Rede von der Aufnahme des Leidens Chriſti in's Gemüth; ähnliche Tropen ſeyen nicht ſelten in dem N. T., z. B. der Fels iſt Chriſtus, und unter ſolchem Tropus ſeyen auch die Einſetzungsworte zu verſtehen. Vielmehr ſey nach der heil. Schrift Chriſti Leib zum Himmel erhöht, und es ſey unwürdig, ihn mit jeder Conſecration herabholen zu wollen. Im Abendmahl ſey mit Auguſtinus zu unterſcheiden das geheiligte Zeichen (sacramentum) und das dadurch Bedeutete (res sacramenti). Wäre nun ſtatt Brod und Wein Chriſti Leib und Blut in Wirklichkeit auf dem Altar, ſo würde der Begriff des Sakraments zerſtört ſeyn. Der ſakramentliche Genuß des Brodes und Weines ſey nach Chriſti Einſetzung ein Zeichen und Pfand des Heiles, welches er durch ſeinen Tod erworben. Der Glaube, der zum Himmel erhöht, den geiſtigen, himmliſchen Genuß des Leibes Chriſti habe, werde dadurch geſtärkt, und die Elemente werden für den Gläubigen mehr als Brod und Wein. Berengar nimmt gleichſam einen Rückſchlag der ſubjektiven Wirkung in's Objektive an, indem ihm auch objektiv Brod und Wein etwas mehr als Natürliches zu werden ſcheint. Es ſey eine Steigerung der natürlichen Kräfte, welche Verwandlung heißen könne (conversio), aber ohne Vernichtung (corruptio) des Weſens, und vermöge welcher der wahre Leib Chriſti auf dem Altar dargeſtellt werde. Daher können die Zeichen Chriſti wahrer Leib und Blut genannt werden. Sie ſeyen es aber nur für den Gläubigen, dem Ungläubigen bleiben ſie Zeichen, Brod und Wein, nichts weiter. (*Vischer* p. 190. 165. 83 sq. 197. 114. 143. Bereng. ep. ad Adelman. ed. Schmid. c. 37 sq.) Unter dieſen Vorausſetzungen war Berengar auch der Lehre vom Meßopfer nicht günſtig (*Vischer* p. 131).

Außer den angeführten Quellen und Bearbeitungen der Geſchäfte und Lehre Berengars iſt ſein Gegner Guitmund Erzb. von Averſa zu beachten, wegen ſeiner libr. III. de corpor. et sang. Christi veritate in eucharistia. (1076 geſchr.) in d. Bibl. Patr. Lugd. t. XVIII. Die Literatur iſt am vollſtändigſten verzeichnet bei Sudendorf a. a. O. Jacobi.

Berg-Jülich-Cleve, ſ. Jülich u. ſ. w.

Bergius, Joh., bekannt als die erſte Autorität der brandenburgiſchen reformirten Kirche im 17. Jahrhundert und als Vertreter derſelben beim Thorner Colloquium. Geb. 1587 zu Stettin macht er ſeine Studien in Heidelberg, Straßburg und ein Jahr lang an dem damals berühmten reformirten gymnasium illustre zu Danzig unter Keckermann, ſeinem Verwandten, reist mit Zöglingen nach England, Frankreich, in den Niederlanden und wird 1616 prof. ordin. in der bereits dem reformirten Bekenntniß beigetretenen Fakultät zu Frankfurt a. d. O. Er genießt des größten Vertrauens der Kurfürſten Sigismund Chr. Wilhelm, Fr. Wilhelm als Hofprediger, reſp. Oberhofprediger und Conſiſtorialrath (ſ. 1624 reſp. 1637); er begleitet dieſelben auf ihren Reiſen nach Preußen, Warſchau, den Niederlanden, nimmt 1631 auf kurfürſtlichen Auftrag am Leipziger Religionsgeſpräch Theil, 1642 mit Calixt am Thorner Colloquium. — Sein dogmatiſcher Standpunkt iſt wie der der damaligen Univerſität Frankfurt und ſeiner Fürſten mehr der unioniſtiſche als der calviniſtiſche. Als ſein früherer College an der Univerſität, ſpäter am Berliner Dom Wolfg. Ebell, für den Supralapſarismus auftritt, hält Berg Widerlegungspredigten. Als Kurfürſt Sigismund ihn nach Dortrecht ſenden will, lehnt er es ab, und ſpricht über das ihm von dorther 1619 berichtete Verfahren gegen die Remonſtranten entſchiedene Mißbilligung aus (*Limborch*, vita Episcopii, p. 210). Seine univerſaliſtiſchen Anſichten von der Gnade Gottes finden ſich in der Schrift: »der Wille Gottes von aller Menſchen Seligkeit« 1653 niedergelegt. Zwar berichtet der Lutheraner Hartknoch in ſeiner preußiſchen Kirchengeſchichte S. 395 aus einer von Berg mit Calov gehaltenen Disputation, daß er die Lutheraner nicht als Brüder habe anerkennen wollen, aber das ausdrückliche Gegentheil ſpricht er ſelbſt in der Vorrede zu ſeiner »Relation der Privatkonferenz zu Leipzig« 1635 in ſchöner Weiſe aus. Von allen Seiten von erbitterten lutheriſchen Polemikern angefallen, bleibt er im Streit maßhaltend und verſöhnlich. Nur in einer jugendlichen Streitſchrift hatte er ſich in der Vertheidigung von Pelargus gegen Dan. Cramer gleicher Waffen wie der Gegner bedient, aber er legt ein Gelübde ab, eines ſolchen Tons ſich nie wieder ſchuldig zu machen: „palam imo fiat omnibus majorem nobis videri modestiae ac pietatis quam eruditionis et ingenii laudem“ (in einem von Crocius in deſſen conversatio Pruthenica 1618 mitgetheiltem Briefe). Selbſt in einer von lutheriſcher Seite ausgegangenen Klageſchrift über reformirten Druck: vox oppressorum in Marchia wird ihm das Lob friedfertiger Unparteilichkeit geſpendet (Hering, Beiträge zur Geſchichte der brandenburgiſchen Lande 1784, I. S. 19). Mit Calixt bleibt er ſeit Thorn in freundſchaftlicher brieflicher Verbindung, und ſelbſt ein Hülſemann, nachdem er dort ſeine perſönliche Bekanntſchaft gemacht, urtheilt von ihm: virtus et in hoste laudanda. Seine Predigten zeichnen durch Einfachheit und Geſchmack ſich von den gleichzeitig lutheriſchen um Vieles aus, vergl. »40 auserleſene Buß- und Troſtſprüche in ſo viel Predigten«. Berlin 1655. — Er ſtirbt im 72. Jahre 1658. — Vergl. über ihn: Zwo Leichenpredigten auf Joh. Bergius und deſſen nachgelaſſene Wittwe von Barth. Stoſch. 1658. *Beckmann*, notitia Univers. Frankofortens. und Hering, Beiträge zur Geſchichte der brandenburgiſchen Lande. I. S. 16 ff. und II. S. 82. — Sein Bruder Conrad Bergius trat 1624 in Frankfurt in ſeine Stelle ein und vollzog im Auftrage von Gr. Wilhelm in dem nahegelegenen Küſtrin die Unterweiſung des Kurprinzen Fr. Wilhelm in der Religion, welcher es ihm noch ſpäter dankte: »daß derſelbe ihn zuerſt mit der früheren Reformirten (?) Lehre von der allgemeinen Gnade bekannt gemacht.« 1629 wurde er als Lehrer an das gymnasium illustre in Bremen berufen, wo er einſt ſelbſt gebildet worden. Tholuck.

Berleburger Bibel, eines der Bibelwerke, wie ſie im evangeliſchen Deutſchland,

bald nach Anfang des 18. Jahrhunderts unter dem Einfluſſe des Pietismus und der fortſchreitenden Forſchung als Ausdruck der Reaktion gegen den Kirchenglauben und das Kirchenthum zu Tage kamen. Hatte man in Halle die Verbreitung der lutheriſchen Bibel als Hauptmittel zur Belebung des evangeliſchen Chriſtenthums erkannt, ſo fanden die Vertreter abweichender Lehren in neuen Bibelbearbeitungen ein Hauptmittel zur Ausbreitung ihrer Meinungen. Neben den partielleren Unternehmungen, wie Zinzendorfs N. T. und den unbedeutenderen, wie die Weimarer und Wandsbecker Bibel ſind es vorzüglich zwei, welche eine größere Vollendung und Bedeutung erlangt haben, und zwei polariſch entgegengeſetzte Strömungen jener Zeit darſtellen, die Wertheimer und die Berleburger Bibel, jene das erſte derartige Denkmal des Rationalismus, dieſe der Verſuch, den myſtiſch-ſchwärmeriſchen Beſtrebungen bibliſchen Grund und damit Anſehen zu verſchaffen. Von unbekannt gebliebenen Verfaſſern, die ſich nur einmal als wegen ihrer Heterodoxie vertriebene Geiſtliche anzeigen, verfaßt, iſt das Werk zwiſchen 1726—39 in Berleburg im weſtphäliſchen Bezirk Arnsberg, am Sitze des der Richtung ergebenen Grafenhauſes Sahr-Witgenſtein-Berleburg erſchienen. Die erſten ausgegebenen Bogen veranlaßten 1724 wegen unverhüllter Rede von himmliſcher Menſchheit oder urſprünglicher Menſchheit in Gott zu Genes. 1, 27. einen gegen das Unternehmen gerichteten Schritt des Corpus Evangelicorum, deſſen Folgen Graf Caſimir, unter Bezeugung indifferentiſtiſcher Grundſätze und unter Behauptung ihres Rechtes, doch nur durch Unterdrückung jenes erſten Abdrucks abwehren konnte. Sein Plan war, dieſes und ähnliche Werke, von welchen man großen Erfolg hoffte, drucken zu laſſen, zum Beſten einer Erſparnißgeſellſchaft und zugleich eines Waiſenhauſes — ein Nachbild Halle'ſcher Einrichtungen. Nach jenem erſten Kampfe wurde das Werk ohne weitere Anfechtung vollendet; aber es hat keine zweite Auflage erlebt, und iſt wohl nie weit über die engeren Kreiſe, von welchen es ausging, und die theologiſche Welt, die davon Notiz nahm, und ſich übrigens auf literariſche Angriffe und Klagen beſchränkte, verbreitet worden. Jetzt ſind die Exemplare ſelten. Unter den Neueren hat Stier auf die beziehungsweiſe Bedeutung wieder aufmerkſam gemacht. Das Werk zerfällt in 7 Theile: 1. Pentateuch, 2. alte Propheten, 3. Hagiographen, 4. eigentliche Propheten, 5. Evangelien, 6. Apoſtelgeſchichte und Briefe Pauli, 7. Reſt des Neuen Teſtaments und Apokryphen des Alten Teſtaments, woran ſich Pſeudoepigraphen des Alten Teſtaments, Apokryphen des Neuen Teſtaments, Einiges von Joſephus und apoſtoliſchen Vätern, anſchließt. Es bietet eine ganz neue Bibelüberſetzung, und eine fortlaufende Erklärung, welche im Alten Teſtament unter dem Texte ſteht, im Neuen Teſtament in demſelben eingeſchaltet iſt, nebſt Einleitungen in alle einzelnen Schriften. In der Ueberſetzung und Erklärung bezeugt ſich der myſtiſche Standpunkt. Es wird die alte dreifache Eintheilung des Schriftſinnes erneuert, der zuerſt buchſtäblich, dann geiſtlich(-moraliſch) und zuletzt ein geheimer iſt. Letzter iſt theils typiſch-prophetiſch, theils aber, und dies iſt das Wichtigſte, typiſch für die Seelenführung, welche durch ein Stadium der Reinigung und Erleuchtung in den Prozeß der Verlierung oder Vernichtung führt, der dann erſt die wahre Wiedergeburt und Vereinigung der Seele mit Gott, oder die große Einkehr Gottes, das Werk ſeiner Wiederbringung in ihr iſt, und auch unter dem Bilde eines großen Läuterungsfeuers beſchrieben wird. So iſt die Grundlehre, daß der Menſch in dieſem Leben den Willen Gottes vollkommen erfüllen kann und die Gerechtigkeit Chriſti weſentlich angeeignet werden muß. Um ſo bitterer kehrt ſich die Polemik gegen die Rechtfertigungslehre beider evangeliſchen Kirchen, auch gegen die reformirte Erwählungslehre, gegen das Bekenntniß, und deſſen Anſehen in der Kirche, ſowie gegen den geiſtlichen Stand, der daſſelbe wahrt. Mit jener Grundlehre hängt die Behauptung von Mittelzuſtänden und Wiederbringung aller Dinge, ſowie chiliaſtiſchen Hoffnungen, hängt die Spiritualiſirung der Sakramente und der Kirche zuſammen. Auch das äußere Wort wird gegen das innere gering geſtellt, obwohl dann wieder die ſtrengſte Inſpiration auch der Vokalzeichen und Accente behauptet iſt. Aber auch andere myſtiſche Lehren fehlen nicht, obwohl mit ihnen mehr zurückgehalten wird,

ſo jene Lehre von der urſprünglichen Menſchheit in Gott (zu Prov. 8), von einer dreifachen Geburt Chriſti, von Adams urſprünglicher Geſchlechtsloſigkeit, überhaupt einer überaus hohen Stellung des Urmenſchen, eine Verläugnung des eigentlichen Begriffes der Sünde, insbeſondere aber der Schuld und Strafe. Die Verſöhnung geht mit dem Begriff der Zurechnung verloren und in den der Lebensgemeinſchaft über. Wir haben hier die Myſtik der Dippel, Peterſen u. ſ. w. aber ohne ſtrenge Grenze, bis auf Böhme zurückgehend, ja bis auf Origenes, eine Sammlung und Verarbeitung verſchiedener, oft widerſtreitender Meinungen, ungleich (wohl auch weil von verſchiedenen Verfaſſern) an Werth wie in der Ausführung; es iſt nicht die Arbeit des Myſtikers, der ſeine Ueberzeugung widergibt, ſondern einer Sekte mit praktiſchen Zwecken, die mit allen Mitteln Propaganda macht. Den Karakter eines Sammelwerkes geben dem Werke die eigenen ausdrücklichen Erklärungen, die mit Origenes in Eine Reihe unter ihren Autoritäten die Frauen Leade, Bonrignon, Guyon, Peterſen ſtellen. Unter dieſen Umſtänden werden wir uns nicht wundern, bei der Ueberſetzung Gewaltthaten zu begegnen, wie das Wiedergeben von ἄφεσις ἁμαρτιῶν mit Wegnahme der Sündenfälle. Es iſt vielmehr zu verwundern und nur aus dem ſchon in der Zeit liegenden, auch hier unwillkürlich wirkenden kritiſch-hiſtoriſchen Geiſte zu erklären, daß dennoch im Allgemeinen das Streben nach wörtlicher Genauigkeit vorherrſcht. Dieſe hat oft ihre ſchöne Frucht getragen, wo ein voller bibliſcher Begriff in der Sprache der Myſtik das glückliche Organ fand. Aber die Wörtlichkeit wird zur Geſchmackloſigkeit der Pedanterie; das Zurückgehen auf Wurzelbedeutungen zu lächerlicher Verunſtaltung des Sinnes. Das A. T. iſt nicht nur durch Unkenntniß der Sprache und ihrer erſten Anſchauungen, ſondern insbeſondere durch eine alles poetiſchen Sinnes baare Trivialität verdorben. Hinter der großartigen Freiheit und Kraft Luthers ſteht die Ueberſetzung ſoweit zurück, als der Zopf dieſer Myſtik hinter ſeinem wahrhaft evangeliſchen Geiſte. Die Orthodoxen der Zeit fanden freilich auch die wirklichen Bereicherungen der Sprache ebenſo dunkel, als anſtößig. Aber die Bibel will nicht wiſſenſchaftlich beurtheilt ſeyn, ſie macht Oppoſition gegen die theologiſche Exegeſe, und ob ſie gleich viel tiefer als dieſe in den reellen und eſſentiellen Gehalt des Schriftwortes einzudringen behauptet, ſo will ſie doch ein praktiſches Werk für allgemeine Erbauung ſeyn. Der erbauliche Karakter läßt ſich der Erklärung nicht abſprechen. Er liegt nicht bloß in der durchgehenden Beziehung jedes Schriftwortes auf das Seelenleben, ſondern auch in dem Zuſammenſchauen aller Glaubenselemente auf das Centrum des hier feſtgehaltenen Begriffes der Wiedergeburt. Wenn aber zu einer wahrhaft erbaulichen Schrifterklärung gehört, daß dieſelbe ſich nur bemüht, in aller Einfalt den wirklichen Schriftſinn in ſeiner Wahrheit ſelbſt ſprechen zu laſſen und ihm bloß die Bahn zu bereiten, ſo iſt die Berleburger Bibel von dieſem Ideal ſehr weit entfernt. Ueberdies verbindet ſich mit der das Wort oft geradezu verunſtaltenden Tendenz-Erklärung nicht ein reiner Geiſt einfältigen Glaubens, ſondern ein hochmüthiger Sektengeiſt, der mit widerlicher Bitterkeit gegen die von ihm ſelbſt verdrehte Kirchenlehre ankämpft. Nicht der Geiſt der Erbauung herrſcht, ſondern die Abſicht, die eigene Meinung als die allein erbauliche zu behaupten. Ueberdem fühlt ſich dem Ganzen wohl an, daß es kein originales Erzeugniß iſt, und die Breite der Darſtellung iſt nicht geeignet, die Sammlung zu heben. So wird das Urtheil nicht zu hart ſeyn, daß die edlen Körner unter vieler Spreu zuſammengeſucht werden müſſen. Merkwürdig iſt dieſe Art der Bibelerklärung als die Reaktion gegen eine im Formalismus todtgewordene Schriftbehandlung, welche inſofern nur das unklare Suchen eines tieferen Verſtändniſſes iſt. Dieſelbe Erſcheinung hat ſich ſeitdem öfter wiederholt, und ein ähnlicher Zug hat wohl auch in neuerer Zeit wieder der Berleburger Bibel Sympathieen verſchafft. Weitzſäcker.

Bernard, verſchiedene des Namens, ſ. Bernhard.

Berner Diſputation. Unter den verſchiedenen in Bern gehaltenen Religionsgeſprächen führt vorzugsweiſe dasjenige dieſen Namen, durch welches im Jahre 1528 der Sieg der Reformation daſelbſt entſchieden wurde.

Die Stadt Bern mit ihrem schon damals beträchtlichen Gebiete bot an und für sich der Reformation keinen günstigen Boden. Der zähe, am Althergebrachten festhängende Karakter, die religiöse — aber auch superstitiöse Gemüths- und Geistesrichtung des Volkes, die streng geregelte Zucht des kriegerischen Gemeinwesens, die vorwaltende Beschäftigung mit Ackerbau und Viehzucht und der Mangel an Industrie, Handel, Weltverkehr und allgemein verbreiteter Bildung — Alles dies schien den bewegenden Ideen der Zeit den Eingang noch für lange verschließen zu müssen. Auch wurde Bern mit den übrigen Eidgenossen von der Curie für eine ihrer festesten Stützen gehalten und daher sorgfältig begünstigt und geschont. Es bedurfte demnach sehr auffallender Thatsachen und Aergernisse, um der arglosen Bevölkerung über die Gebrechen des kirchlichen Zustandes und das Bedürfniß gründlicher Heilung derselben die Augen zu öffnen. Solche Thatsachen waren das frevelhafte Gaukelspiel, welches von den Dominikanern 1507—1509 in ihrem Ordensinteresse mit Jetzer getrieben wurde, ferner der empörende Ablaßkram Samsons (1518) u. A. m. Schon hatte auch der eifrige Sittenprediger Franz Kolb (Kuhn, die Reformatoren Berns. S. 343) angefangen, die herrschenden Laster und politischen Mißbräuche — mehr noch als die kirchlichen — anzugreifen, war aber wegen der Erfolglosigkeit seiner Bemühungen von Bern hinweg nach Nürnberg gewichen. An seine Stelle traten indessen Andere; so der Lesemeister der Franziskaner, Dr. Sebastian Meyer (Kuhn, S. 83), Bertold Haller (Kuhn, S. 131. Kirchhofer, Bertold Haller oder die Reform. v. Bern. Zürich 1828) von Rotweil oder Aldingen, erst Kaplan, dann Canonikus und Leutpriester am Münster, und Johann Haller von Wyl im Thurgau, Pfarrer zu Amsoldingen bei Thun (Kuhn, S. 383). Diese, durch Luthers und Zwinglis Schriften gefördert, faßten zwar die Sache tiefer an der Wurzel, gingen jedoch mehr aufbauend und die evangelische Wahrheit durch Erklärung der Schrift und des Symbolums positiv pflanzend, als aggressiv gegen den Irrthum zu Werke. Ihnen stand ein Theil der Bürgerschaft und eine Anzahl der angesehensten Männer in Staat und Kirche schützend und aufmunternd zur Seite, vor allen Niklaus Manuel, der als Staatsmann, satyrischer Dichter und Maler seine reichen Gaben in den Dienst der evangelischen Sache stellte (Kuhn, S. 273. Grüneisen, Nikl. Manuels Leben und Werke. Stuttgart und Tübingen 1837). Noch war indessen die altgesinnte Partei übermächtig in der Stadt, in der Regierung, unter den Chorherrn und Landgeistlichen, und der Diöcesanbischof von Lausanne verlangte dringend die Auslieferung der ketzerischen Prediger. Dies und Anderes wurde zwar von dem auf seine Rechte eifersüchtigen Rathe verweigert, die Betreffenden trotz der großen Aufregung geschirmt oder vor einheimische Gerichte gestellt und freigesprochen; der entmuthigte B. Haller durch Zwinglis Briefe zum Bleiben und Ausharren bewogen; auch die Zumuthung der katholischen Eidgenossen, die »lutherische« Predigt zu unterdrücken, rund abgefertigt; allein dessenungeachtet wuchs die Spaltung und Irrung der Gemüther so sehr, daß derselben ein Ziel gesetzt werden mußte. Dies war der Zweck des wichtigen Mandats von Biti und Modesti (15. Juni 1523), welches zwischen denen, »die fürgeben, das Wort Gottes und heilige Evangelium »wohl und recht geprediget zu haben,« und Andern, »die ihnen widersprechen und sie »Ketzer, Buben und Schelmen heißen,« eine Art von Vermittelung bilden sollte; der Rath befahl daher, daß »nichts Anderes, denn allein das heilige Evangelium und die Lehr Got»tes öffentlich und unverborgen, deßgleichen, was Jeder sich getrauen könne, durch die »wahre heilige Schrift zu beschirmen, verkündigt und hingegen alle andern Lehren und »Disputationen als dem heiligen Evangelium ungemäß, sie seyen von dem Luther »oder andern Doktoren geschrieben oder ausgegangen« — so wie auch alle gegenseitigen Beschimpfungen bei Strafe unterlassen werden sollten. Klar genug war es damit nichts weniger als auf Begünstigung der evangelischen Partei abgesehen und doch wurde das Mandat gerade von dieser als der erste feste Grundstein ihres Werkes begrüßt. Bald erkannten auch die Altgläubigen ihren Mißgriff und suchten von den Eidgenossen aufgemuntert das zu viel Nachgegebene wieder zurückzunehmen oder unschäd-

lich zu machen. Neben manchen dem Rathe durch die Bewegung der Zeit abgenöthigten Concessionen ging auch die Reaktion stets kecker und entschlossener ihren Weg; Verurtheilungen evangelischer Pfarrer, Bücherverbote, Vertreibung einzelner Vorkämpfer der neuen Richtung, eines Val. Anshelm und Seb. Meyers selbst, Mordanschläge auf B. Haller folgten rasch auf einander. Die katholischen Orte ließen es an Tagsatzungsbeschlüssen, an Mahnungen und Zureden bei Bern nicht fehlen; erst stellten sie das sogenannte schweizerische Interim (26. Jan. 1524), dann eine Art vorläufiger, gegen Uebergriffe des Clerus gerichteter Reformation (Martini 1524) den Neuerungen entgegen. Bern gab auf der einen Seite diesem katholischen Zuge nach, es verbot die Priesterehe, die Verachtung der Heiligen, die Uebertretung der Fasten, das Vertheidigen solcher unerhörten Dinge (25. April 1524), mehrere verehelichte Priester wurden abgesetzt und das Kapitel von Büren, das Gewissenshalber die Ehe verlangte, zur Geduld verwiesen. Neue Verordnungen (22. Nov. 1524 und 6. April 1525) bestätigten und verschärften die alten, die meisten kirchlichen Uebungen blieben in Kraft, nur das Lästigste wurde in etwas gemildert und erleichert. Und doch konnte man sich nicht entschließen, dem Worte Gottes zu entsagen und den Vorbehalt der freien Predigt desselben aufzugeben, doch wollte man auch mit Zürich und seinen Glaubensverwandten nicht brechen, es nicht den Gewaltmaßregeln seiner erbitterten Gegner überliefern. Es war ein sonderbares mehrjähriges Schwanken, welches das bekannte Wortspiel hervorrief, in Bern sey man weder „luther“ noch trüb. Um daher die Schwankenden endlich zur Entscheidung zu drängen, der evangelischen Partei ihre Hauptwaffe, die Berufung auf die unwiderlegte Wahrheit ihrer Sache zu entwinden und eine moralische Grundlage für fernere Reaktionsplane zu gewinnen, wurde von allen 12 Orten, Zürich ausgenommen, die schon lang besprochene Disputation zu Baden veranstaltet und vom 21. Mai 1526 an in Gegenwart der vier schweizerischen Bischöfe und einer glänzenden Versammlung abgehalten. Faber, Eck, Th. Murner von Luzern führten kathotischerseits das große Wort, während Oekolampad fast einzig seine Partei vertrat, weil Zwingli wegen unsichern und zweideutigen Geleits sich nicht eingefunden hatte. Es war hinreichend dafür gesorgt, daß die Sache der Letztern im Nachtheil erscheinen mußte. Zu Bern war die altgesinnte Partei schon zum Voraus des Sieges gewiß. Am Eröffnungstage des Badener Gesprächs selbst langten auf Anstiften der Eidgenossen eine Menge Botschaften vom Lande zu Gunsten der alten Lehre in Bern an; zugleich erschienen auch Gesandte der katholischen Orte und wußten beim Großen Rathe den Beschluß und das eidliche Versprechen zu erwirken, daß man sich weder im Glauben noch sonst von ihnen trennen wolle. Haller, der sich öffentlich von der Messe losgesagt, wurde mit T. Kunz von Erlenbach (Kuhn, S. 371) nach Baden gesandt, nicht um zu disputiren, sondern um von ihrer Lehre Rechnung zu geben. Als sie heimkehrten und der Ausgang bekannt wurde, da schien die evangelische Sache vollends verloren. Vor dem Großen Rathe sollten sie sich aussprechen, ob sie ferner Messe lesen wollten oder nicht. Haller erklärte unbedenklich, lieber wolle er alle seine Stellen und Vortheile aufopfern und dem Frieden der Stadt zu Liebe weiter ziehen. Das Kanonikat wurde ihm nun wirklich genommen; allein den treuen und gewissenhaften Mann ließ man darum nicht fahren, sondern bestellte ihn zum Prediger; ja man gewährte ihm sogar nach seiner eigenen Wahl in der Person Kolbs, der von Nürnberg zurückberufen wurde, einen Gehülfen (Frühj. 1527). Während ihre Arbeit einen neuen Umschlag anbahnte, wurde derselbe durch den Siegesübermuth und das heftige Drängen der katholischen Partei selbst befördert. Schon die einseitige Art, wie die badischen Akten gedruckt, die Vor- und Nachrede, die denselben beigefügt werden sollte, erregte in Bern wie in Basel Verdacht und Unwillen; man verlangte eines der Originale zur Einsicht und da man es nicht erhalten konnte, so wollte man sich an einer so unlautern Sache nicht ferner betheiligen. Andern Zumuthungen setzte Bern seine bereits ergangenen Mandate entgegen und besonders fühlte es sich verletzt, als die 7 katholischen Orte das Begehren stellten, es solle seine Gemeinden versammeln und über den Handel des

Glaubens berathen, ſonſt würden ſie es durch ihre Boten thun laſſen. Ernſt und würdig verbat man ſich dergleichen Eingriffe, glaubte jedoch um ſo mehr die Gemeinden befragen zu müſſen, als der Widerſpruch zwiſchen freier Predigt des Wortes und dem Feſthalten ſchriftwidriger Satzungen ſtets deutlicher zum Bewußtſeyn kam. Die Antworten fielen dem Evangelium günſtiger aus als früher und auf dieſe geſtützt erſchien das Mandat von Montag vor Himmelfahrt (25. Mai) 1527, welches wieder auf das erſte von Viti und Modeſti zurückging, jetzt aber mit dem ganz anders lautenden Zuſatze: — „obgleich ſolch ihr Predigen den Satzungen, Ordnungen „und Lehren der Menſchen, wie dann die ſeyn möchten, entgegen laute.“ — Verboten wurde übrigens jede eigenmächtige Aenderung des Beſtehenden, jedes gegenſeitige Schmähen und dagegen Duldſamkeit, Liebe und Treue empfohlen. Nichtsdeſtoweniger blieb es doch nur ein proviſoriſcher Zuſtand, Eintracht und Friede ließen ſich nicht gebieten; die Spannung beſtand fort und nahm zu; von der einen Seite berief man ſich auf uraltes Herkommen, auf die den Eidgenoſſen gegebenen und beſchworenen Zuſagen, auf die zu Baden an den Tag gekommene Wahrheit, während die andere Partei dieſem Allem das unbedingte Anſehen des göttlichen Wortes und den zweideutigen, nichts abſchließenden Hergang in Baden entgegenſetzte. Einzelne Gemeinden fingen an die Meſſe abzuſchaffen; andere baten um Geſtattung der Prieſterehe. Um endlich aus dieſem Chaos heraus in's Klare und auf feſten Boden zu kommen, wußte man kein beſſeres Mittel als das bereits verſuchte einer Diſputation, aber einer ſolchen, über deren Gang und Ergebniß Regierung und Volk ſelber urtheilen konnten. Der Gedanke fand nun um ſo leichter Eingang, als ſeit dem Frühjahr infolge einer veränderten Wahlart die bisherige altgeſinnte Mehrheit des Kleinen Rathes zur Minderheit geworden war. Einhellig wurde am 17. Nov. 1527 vom Großen Rathe ein gemeines Geſpräch für den Anfang des nächſten Jahres nach Bern auszuſchreiben beſchloſſen. Dieſes Ausſchreiben gab als Motive an, die lange umſonſt geſuchte Einigkeit zu erzielen, „den Grund göttlicher „Wahrheit, chriſtlichen Verſtandes und Glaubens hervorzubringen und dem nachzuleben „u. ſ. w.“ Eingeladen wurden vor Allem die Biſchöfe von Conſtanz, Baſel, Wallis und Lauſanne, und zwar in eigener Perſon zu erſcheinen, als oberſte Seelſorger und Hirten, „für die ſie wollen geachtet werden“, bei Verlierung deſſen, was ſie von Amtes wegen hinter der Stadt Bern beſäßen. Ferner wurden ſämmtliche Eides- und Bundesgenoſſen beider Glaubensparteien erſucht, ihre Geſandten und Gelehrten abzuordnen, „ob „auch die Eidgenoſſenſchaft in Einigkeit des wahren Glaubens erhalten werden möchte,“ — „ungeachtet gehaltener Diſputation zu Baden“; denn dort und ſeither ſey Niemanden genug geſchehen, auch die Entzweiung nicht geſtillt worden. Doch gedenke man die Diſputationsſchlüſſe Niemanden aufzudringen. Gebraucht werden dürfe nur das bloße Wort Gottes A. und N. T. und zwar nicht nach Auslegung der Lehrer, ſondern ſo, daß einzig bibliſche Schrift mit bibliſcher, dunkle mit heiterer erklärt werde und Niemand darüber denn die göttliche Schrift ſich ſelbſt zu urtheilen habe. Allen Einheimiſchen und Fremden wurde vollkommen freies Geleit verſprochen, ſämmtliche berniſche Geiſtliche zur Beiwohnung verpflichtet, ſtrenge Handhabung von Zucht und Ordnung eingeſchärft und Jedem volle Redefreiheit zugeſichert. „Und was dann, hieß es zuletzt, mit göttlicher „bibliſcher Schrift bewährt — und beſchloſſen wird, das ſoll ohne alles Mittel und Wi„derſagen Kraft und ewig Beſtand haben“ u. ſ. w. Zugleich wurden die von Haller und Kolb mit vieler Umſicht verfaßten, von Zwingli revidirten und zum Drucke beförderten zehn Schlußreden überall mitgetheilt.

Das Ausſchreiben erregte große Senſation und mannigfaltigen Widerſpruch; die Biſchöfe lehnten die Einladung ab, derjenige von Lauſanne u. A. aus dem Grunde, weil er Niemanden habe, der die heil. Schrift genugſam verſtehe. Acht — eigentlich nur ſechs — eidgenöſſiſche Orte verweigerten jede Theilnahme und ſuchten, mit Berufung auf das Geſpräch zu Baden, Bern von ſeinem Vorhaben abzubringen, erlangten jedoch nichts als eine ſehr ſcharfe Antwort. Murner erwiderte die an ihn beſonders gerichtete

Aufforderung mit einer so maßlosen Schmähschrift, daß er sogar zu Luzern nicht länger bleiben durfte. Eck und Cochläus schrieben wider die Disputation und selbst von Kaiser Karl V. langte eine Abmahnung und Vertröstung auf das nächstens zu veranstaltende Concilium (de dat. Speyer 28. Dez. 1527) an, welche höflich, aber fest erwidert wurde. Dagegen erschien eine große Zahl von Gesandten und Geistlichen, vornehmlich aus den schweizerischen und süddeutschen Städten, von Zürich der Bürgermeister Röust und Zwingli selbst mit etwa 40 Predigern, von Basel Oekolampad, von Straßburg Bucer und Capito, von Constanz Ambr. Blaurer u. s. w. — während die katholische Partei, wie zu erwarten, ziemlich schwach vertreten war. Nachdem die Begrüßung und Eröffnung am 6. Jan. 1528 stattgefunden, die vier Präsidenten, nämlich Dr. Joach. von Watt von St. Gallen, der Probst von Interlacken und nach dessen Ablehnung der Dekan N. Brieser von Basel, der Abt von Gottstatt und der Comthur K. Schmied von Küßnacht, — ihre Pflichten laut Ausschreibens beschworen, auch die vier Schreiber beeidigt und andere Präliminarien vorgenommen worden waren, begann die eigentliche Disputation am 7. in der Franziskanerkirche von dem Gr. Rathe mit Anreden von Watt und Kolb und dauerte fort bis zum 26. Jan. Jede Schlußrede wurde der Reihe nach verlesen und abwechselnd von Haller oder Kolb eingeleitet. Die erste derselben, „die heil. christliche Kirche, deren einig Haupt Christus, sey aus dem Worte Gottes geboren; in demselben bleibe sie und höre nicht die Stimme eines Fremden," — bestritt Alexius Grat, Beichtvater der Nonnen in der Insel, ziemlich ungeschickt und mit Spuren grober Unwissenheit; er wollte das Wörtchen einzig in der Schrift nicht finden und suchte zu beweisen, es gebe noch andere Häupter der Kirche unter dem obersten Haupte Christus, nämlich die Apostel, besonders Petrus und seine Nachfolger; dagegen zeigten Haller und Bucer, daß die Apostel sich nie Häupter, sondern nur Diener der Gläubigen genannt hätten, und Zwingli erläuterte die Gewalt des Bannes, die jeder Einzelgemeinde zustehe. Besser vertheidigten Theob. Hutter, Pfr. von Appenzell, schlauer, mit Hinweisung auf die vielen jüngstentstandenen Sekten und Meinungen, Dr. Konr. Treiger, Augustiner-Provinzial von Freiburg, die entscheidende Gewalt der sichtbaren Kirche in Glaubenssachen; ihm antworteten die Straßburger, die ohnehin einen theolog. Streit mit ihm auszufechten hatten; da jedoch das Gespräch persönlich zu werden anfing und die Präsidenten dagegen einschritten, so protestirte Treiger, wollte nicht mehr disputiren und entfernte sich später, obschon man ihm wiederholt versicherte, es stehe ihm ganz frei, zu reden, was zur Sache gehöre. Der Faden wurde nun von Hutter, dem Schullehrer Buchstab zu Zofingen, und Andern in Betreff der Schlüsselgewalt und des Bannes aufgenommen, von Haller aber und vorzüglich von Bucer der evangelische Begriff desselben und die Freiheit jeder Gemeinde verfochten. — Gegen die zweite Schlußrede, „daß die Kirche keine Gesetze ohne Gottes Wort mache und daß daher Menschensatzungen nicht weiter binden, als sofern sie darin gegründet seyen," — wandte Buchstab vornehmlich ein, nicht alle Reden Christi und der Apostel seyen aufgezeichnet worden, ferner ließen sich gewisse christliche Glaubensartikel und Lehren (Höllenfahrt Christi, Trinität) so wenig als manche christliche Gebräuche, z. B. die Sonntagsfeier, bloß durch die Schrift begründen; worauf Bucer theils die Begründung übernahm, theils umgekehrt die wirkliche Unrechtmäßigkeit vieler von den Päbsten und Concilien wider Gottes Wort aufgestellten Satzungen scharf nachwies. — Bei der dritten These, Christus sey unsere einzige Weisheit, Gerechtigkeit u. s. w. und ein anderes Verdienst der Seligkeit, eine andere Genugthuung bekennen, hieße Christum verläugnen, — drehte sich der Streit hauptsächlich um die guten Werke, welche Buchstab als satisfaktorisch für die Sünden nach der Taufe und als nothwendige Ergänzung des Glaubens — Bucer hingegen als Früchte desselben betrachtet wissen wollte. Merkwürdig war es, wie bei diesem Punkte drei appenzellische Geistliche den Pfr. Hutter wegen seiner Lehre von Christi Genugthuung nur für die Erbsünde und der Nothwendigkeit eigener genugthuender Werke zur Rede stellten und wie der Angeredete sich mit einer sonderbaren Wendung zum Rückzuge bequemte. Der vierte Schlußsatz: „daß Christi Leib und Blut im Abendmahle

weſentlich und leiblich empfangen werde, laſſe ſich mit bibliſcher Schrift nicht bewähren," — fand von katholiſcher Seite faſt gar keinen Beſtreiter; von lutheriſcher aber traten dagegen Bened. Burgauer von St. Gallen und Andr. Althamer von Nürnberg in die Schranken. Der Erſtere, hierüber mit ſeinem Collegen Dom. Zieli uneins, war deßwegen von ſeiner Obrigkeit nach Bern geſandt worden. Beide ſtanden übrigens gegen Zwingli, Oekolampad und Bucer keineswegs im Vortheile. Hutter, abermals interpellirt, blieb bei der gemeinen kathol. Lehre; Burgauer dagegen und Andere erklärten, ſie nähmen die Theſe als erwieſen an. Konr. Som von Ulm hatte ſeinen Widerſacher Eck nach Bern gefordert und erbot ſich trotz ſeines Ausbleibens, ihm ferner Rede zu ſtehen. Solche Auftritte wiederholten ſich überhaupt mehrmals. Schwach wurde die fünfte Theſe, „daß die jetzt gebräuchliche Meſſe als ein Opfer für Lebendige und Todte der Schrift zuwider, dem Opfer Chriſti eine Läſterung und um der Mißbräuche willen ein Gräuel vor Gott ſey," — von Buchſtab mit Analogieen und Vorbildern aus dem A. T. angefochten, deren Nerv zu entkräften keine große Mühe verurſachte. Für die ſechste, nach welcher „Chriſtus als einiger Mittler und Fürſprecher beim Vater und ſonſt kein anderer außerhalb dieſer Zeit angerufen werden ſoll," — brachte nächſt Kolb ein ſchlichter Bauersmann, Hans Wächter von Schenkenberg, der ſeinem Pfarrer in der Predigt widerſprochen und deßhalb in Bern hatte erſcheinen müſſen, die treffendſten Stellen bei. Von Gilg Murer von Rapperswyl wurde die gegenſeitige Fürbitte der Gläubigen, die den Jüngern Jeſu verheißene Theilnahme an ſeiner Herrlichkeit, der reiche Mann in der Hölle u. A. dergl. als Beweis angeführt. Seine und Buchſtabs Gründe konnten indeſſen die genauere Prüfung nicht aushalten. Wider das Fegfeuer und was daran hängt, war die ſiebente Schlußrede gerichtet; den von Mannberger, Hutter und Buchſtab dafür vorgebrachten Probabilitäten und Folgerungen aus Schriftſtellen ſetzten Haller, Zwingli und Oekolampad helle Schrift und den richtigen Verſtand entgegen. Bilder zur Verehrung zu machen, erklärte die achte Theſe als dem Worte Gottes zuwider; die gewöhnlichen Diſtinktionen und Einreden, welche Buchſtab und Hutter geltend zu machen verſuchten, widerlegte Zwingli bündig und ſchlagend. Das Verbot der Prieſterehe, welches die neunte Theſe angriff und wegen deſſen Uebertretung Jakob Würb von Biel ſich zur Verantwortung gegen ſeine Ankläger bereit erklärte, wurde von Buchſtab nur aus dem Geſichtspunkte eines freiwilligen aber unverbrüchlichen Gelübdes dargeſtellt, deſſen ſchlechtgewählte Beiſpiele aber gegen Zwingli's Beleuchtung und Schriftgründe nicht ſtichhielten. Die zehnte Schlußrede, daß Unkeuſchheit keinem Stande ſchädlicher ſey, als dem geiſtlichen, blieb unbeſtritten; nur entſchuldigte ſich Buchſtab mit der Menge gelehrter Gegner und der geringen Zahl tüchtiger Mitkämpfer auf ſeiner Seite, während Hutter bei der einen chriſtlichen Verſammlung verbleiben wollte. — Am 26. Jan. beſchloß Haller die 20tägige Handlung mit einem Rückblicke und einer Ermahnung ſowohl an die Obrigkeit zur Vornahme der nun gerechtfertigten Reformation, als auch an die Geiſtlichen zu wahrer Hirtentreue. Zwingli u. A. machten ſich anheiſchig, ferner Rechenſchaft ihrer Lehre zu geben, und bemerkten, wenn ſchon Eck, Faber u. ſ. w. perſönlich abweſend, ſo ſeyen doch alle ihre Argumente auf dem Platze geweſen. Watt übergab die ſorgfältig geführten und täglich collationirten Akten der Regierung, indem er zu allfälligen Berichtigungen aufforderte; zuletzt dankte Haller der Verſammlung im Namen der Regierung. Noch fanden an den nächſten Tagen zwei beſondere Geſpräche ſtatt, ein lateiniſches zwiſchen Farel und einigen franzöſ. Geiſtlichen, das aber in's Lächerliche ausartete, und ein deutſches mit acht Widertäufern, welche auf Grund deſſelben des Landes verwieſen wurden.

Die Folgen dieſer, mit großer Würde und Unparteilichkeit geführten Verhandlung waren die Unterſchrift der 10 Schlußreden von Seite der Chorherrn und vieler Geiſtlichen, die auf Anrathen dreier Präſidenten und der anweſenden Fremden beſchloſſene Abſchaffung der Meſſe, welche im Münſter bereits im Verlaufe des Geſprächs und beſonders auf eine Predigt Zwingli's unterlaſſen worden war, die in aller Ordnung vorgenommene Entfernung der Bilder u. ſ. w. aus den Kirchen, das Reforma-

tionsedikt vom 7. Febr. 1528 (Richter, Ev. K. OO. I. S. 104), durch welches den Schlußreden Geſetzeskraft ertheilt, die Gewalt der Biſchöfe für verwirkt erklärt, das Nöthigſte in Betreff der Geiſtlichen, des Gottesdienſtes, der Kirchengüter u. ſ. w. vorläufig angeordnet wurde, mit beigefügtem Verſprechen, beſſern Bericht nach Gottes Wort jederzeit annehmen zu wollen. Die Gemeinden wurden vom 13. Februar an durch Abgeordnete einzeln um ihren Beitritt zur Reformation befragt; bei weitem die meiſten erklärten ſich mit Mehrheit für dieſelbe; nur in den Thälern des Oberlandes drang ſie erſt ſpäter durch, nachdem die von kathol. Nachbarn und irrigen Begriffen über evangel. Freiheit hervorgerufenen Unruhen gedämpft worden waren. — Aber auch außerhalb Berns trug die Diſputation ihre Früchte, ſo in Biel, Baſel, Schaffhauſen, den oberdeutſchen Städten. An ſie knüpften ſich ferner die Diſputationen von Genf (1535) und Lauſanne (1536), die Befeſtigung der Reformation am erſtern Orte, ihr Vordringen und ihre Verbreitung von da aus nach dem weſtlichen Europa, Frankreich, Schottland, England, den Niederlanden; die Berner Diſputation hatte ſomit nicht bloß eine lokale Bedeutung, ſondern ſie bildete zugleich ein ſehr weſentliches Verbindungsglied in der Kette großer Ereigniſſe, durch welche der Proteſtantismus eine Weltmacht geworden iſt.

Die handſchriftlichen Originalakten des Geſprächs ſind in zwei Exemplaren im Berner Staatsarchiv noch vorhanden. Sie wurden — nur mit den nöthigſten Abkürzungen — unter der Aufſicht eines der Notare, Eberh. von Rümlang bei Froſchauer in Zürich gedruckt und ſchon am 23. März 1528 in 4. herausgegeben u. d. T. Handlung oder Acta gehaltner Diſputation zu Bernn in üchtland. Osee 13. (nach den LXX) — Gott allein ſye herrſchung, lob und eer in ewigkeyt. Spätere, ebenfalls amtliche Ausgaben ſind die von 1608 in 4. und von 1701 in Fol. Man vergl. noch die ſpeziellen Werke: *Christoph. Luthardus*, Disputationis Bernensis explicatio et defensio (gegen den Hercules Cathol. des Dekan Jakob Schuler von Freiburg). Bernae 1660. 2 Th. Fol. — und Sam. Fiſcher, Geſchichte der Diſputation und Reformation in Bern. Bern 1828. F. Trechſel.

Berner-Synodus, ohne nähere Bezeichnung, heißt die erſte unter den vielen berniſch-reformirten Synoden, diejenige vom Jahre 1532 und zwar bezeichnet der Name ſowohl die Verſammlung ſelbſt, als auch das Ganze der von ihr ausgegangenen Beſchlüſſe. Durch die Diſputation von 1528 (ſ. d. vorherg. Art.) war die Glaubenserneuerung in Bern begründet, durch das Reformationsedikt geſetzlich eingeführt worden; dieſes und andere Mandate hatten das Allernothwendigſte in kirchlicher Hinſicht geordnet. Allein der Ausbau des Kirchenweſens wurde durch die nachfolgenden politiſchen Ereigniſſe, die Unruhen im Oberlande (1528), den erſten (1529) und den zweiten (1531) Religionskrieg unterbrochen und hinausgeſchoben. Erſt nach Abſchluß des zweiten Landfriedens (24. Nov. 1531) konnte man daran denken, das halbvollendete, nur proviſoriſch unter Dach gebrachte Gebäude nach allen Seiten auszuführen. Es war dies um ſo nothwendiger, als viele Geiſtliche, welche lediglich die 10 Schlußreden unterzeichnet hatten und darauf hin bei ihren Pfründen belaſſen worden waren, den höhern Anforderungen an einen evangeliſchen Prediger und Seelſorger in Lehre und Wandel noch keineswegs entſprachen, und wirklich machte es ſich die Regierung zu einem ihrer erſten Geſchäfte, hierin Fürſorge zu treffen. Was anderwärts, wie in Sachſen, zum Theil durch Viſitationen von oben herab bezweckt wurde, dafür wählte man in Bern das den republikaniſchen Sitten und Begriffen mehr zuſagende Synodalinſtitut; die Kirche ſollte ſich in ihren Dienern gleichſam ſelbſt reformiren. Sämmtliche Geiſtliche des Landes, 230 an der Zahl, wurden daher Anfangs 1532 nach Bern berufen und beriethen ſich vom 9. bis zum 14. Januar, unter der beſonders thätigen Mitwirkung des eben anweſenden Wolfg. Fabr. Capito von Straßburg, über die chriſtliche und heilſame Führung ihres Amtes. Die Ergebniſſe ihrer Berathung wurden von Capito mit großem Fleiße ſchriftlich zuſammengefaßt und verarbeitet; ſie bilden eine Kirchenordnung und Paſtoralinſtruction, ausgezeichnet ſelbſt unter den Denkmälern des Reformationszeitalters durch apoſtoliſche Kraft

und Salbung, durch tiefen Ernſt, edle Einfalt und praktiſche Weisheit, „ein wahres Meiſterwerk auch für unſre Zeiten“ (Hundeshagen), welches daher wohl verdient, in weitern Kreiſen bekannt zu werden.

Die eigentliche „Handlung des Synodi“ beginnt mit einem Vorworte: „Vom Bevelch unnd Gewalt der zytlichen Oberkeyt, den Gottsdienſt belangend, ſampt einer Ermanung an ein l. Herrſchafft Bern“ — als primum membrum Ecclesiae. Es wird ihr eben ſo ernſtlich und kräftig ihre Pflicht zu Gemüthe geführt, „allen Flyß anzukeren, uff das ir Gwalt Gottes Dienerin ſye unnd das ſy deß Evangelions Leer und Leben, ſo vern es ußerlich iſt und blybt, by iren Underthanen erhalte;“ — als auch vor der Anmaßung gewarnt, ſich in den inwendigen Gang der Gnaden und die Gewiſſen einzulaſſen, „noch von ußen zu gebieten oder verbieten, dadurch die guten Gwüßen beſchwert und dem hl. Geyſt ein Zyl geſetzt werde.“ Denn das ſey eben des Pabſtes und der Kleriſei Widerchriſtenthum geweſen, daß ſie ſich angemaßt, was keiner Creatur und keiner Obrigkeit, ſondern allein Chriſto und Gott zuſtehe. „Aber darumb föllend ſy — die weltlichen Regenten — nit von göttlicher Regierung abſtan, ſo wyt die ſelbig ußwendig iſt, und der fry Louff der Gnaden durch iren Gwalt möge, als durch Mitgehülffen Gottes, gefürdert werden. Das iſt, das ſy ob der geſunden Leer halten, die Irrung und Verfürung abwenden, alle Gotslefterung und offentlich Sünd in Gottes Dienſt und Leben abthüend, die Warheyt und Erbarkeyt beſchützen ꝛc.“ — Und wiewohl es wahr ſey, daß dieſer Dienſt und Gewalt der Obrigkeit nichts als Gleißner mache, „wo nit Chriſtus ſelbs am Handel iſt,“ — ſo dürfe dieß ſie doch nicht abhalten, das Ihrige zu thun, nehme es die Welt, wie ſie wolle. „Dennocht ſo verhilffet Uw. Gn. durch iren Dienſt, damit das reyn Wort Gottes by üwren Underthanen getriben, die heyter Gnad angezöugt und uff den Brunnen gewyſen werde, uß dem allein die Waſſer des Heyls geſchöpfft werden, das iſt uff unſern Herrn J. Chriſtum.“ — Zu dem Ende wird denn auch die Regierung gebeten, daß ſie die nachfolgende Ordnung beſtätigen möge.

Hieran knüpft ſich, nicht in dürren Geſetzesparagraphen und gebieteriſch, ſondern in 44 zum Theil ausführlichen Kapiteln und im Tone gegenſeitiger, brüderlich herzlicher Anſprache die Anweiſung über Lehre (d. h. Inhalt derſelben, Sakramente, Predigtweiſe, Jugendunterricht) und Leben (öffentlichen Wandel, Studien, Seelſorge, häusliches Verhalten) der Geiſtlichen. Gleich von Anfang tritt uns die karakteriſtiſche Eigenthümlichkeit, welche durch Alles hindurch geht, der entſchieden evangeliſche, in gutem pauliniſchem Sinne antinomiſtiſche Geiſt, das Dringen auf Chriſtum als das alleinige Fundament und den weſentlichen Inhalt chriſtlichen Glaubens und Lebens, recht ſtark und in nicht weniger als 17 Kapiteln (2—18) entgegen, und dies war es wohl unter Anderem hauptſächlich, was dem Grafen Zinzendorf eine ganz beſondere Vorliebe und Hochachtung für unſern Synodus einflößte. So heißt es z. B. ſchon K. 2. unter der Aufſchrift: „Das die gantze Leer der eynig Chriſtus ſye.“ — „Der Leer halb hat es die Geſtalt, das alle heylſame Leer nüt anders iſt, dann das eynig, ewig Wort Gottes, die vätterliche Güte und Herzlichkeit, ſo er uns durch Chriſtum hat mitgeteylt, das iſt nützet anders weder Chriſtus J. ſelbs, der umb unſer Sünd willen gecrützget u. ſ. w. — Was diſer Leer zewider, das iſt unſerm Heyl zewider; was ſölichen Verſtand und dieſen Innhalt nit mit im bringt, mag nymmer ein Chriſtenlich Leer genant werden; dann alle Chriſtenliche Prediger ſind Boten Chriſti und Zügen ſynes Lydens, deß Willen und Bevelch ſy allein ſöllen ußrichten, als von irem Herrn allein darzu ußgeſandt und abgefertiget, glych wie er — — vom Vatter geſandt iſt, das er ſyn vätterlich Eer und Namen und ſunſt nüt anders den Menſchen offenbar machte, welches er getrüwlich durch ſyn gantz Läben ußgericht hat.“ — Gott ſelbſt ſoll daher dem Volke allein in Chriſto angezeigt und verkündigt werden; „Verlaßend die Prediger die Gnad Gottes in Chriſto anzezeygen, ſo wirt ir Volck ye erger und unglöubiger und zu letſt on Gott in der Welt, wie die Heyden geſyn ſynd, die glych vil Geſchwetz von einem natürlichen Gott gehört und geredt haben, aber nüt vernomen von irem gnedigen Vatter

im Hymel; darumb ſy den bekanten Gott nit als Gott vereeret habend, biß inen Chriſtus verkündt und von inen geglonbt ward.« (K. 3.) — »Dann ſölich Erkantnuß Gottes, die Chriſtus nit gebnret, vallet ab und verflüßet under den Henden, wie Cicero von Simonide darthnt, welcher durch flyßig Betrachtung nnd Erforſchung, was Gott were, zuletſt dahin kam, das er weniger von Gott wußte, dann da er ſöliche Gedencken anfienge.« (K. 5.) — Im Tode nnd in der Auferſtehung Chriſti dagegen werde Gottes Geſinnung und Heilswerk am klarſten erkannt und angeſchaut; damit müße auch alle Predigt, wie diejenige der Apoſtel, anfangen und enden; nicht als ob deßwegen der ſonſtige Inhalt der Evangelien überflüſſig wäre, denn Alles darin iſt vielmehr Vorbereitung zum Tode Chriſti und auf unſer Heil gerichtet. — »Deßglychen ſchowet er — der Geiſt in uns — an die Werck und Wunderzeychen Chriſti, darinn er verſtat den innwendigen Louff der Gnaden und geyſtliche Handlung Chriſti in dem Hertzen; dann uß blinden und touben Sündern macht er ſechend und hörend gegen der lebendigen Stym des Vatters, uß den Lahmen grade Helden, die den Weg Gottes louffen unverlezt. Er nimpt hin die Malatzy der Sünden durch ſyn heylſam Gnad, den todten Sünder erquickt er durch den Geiſt der Ufferſtäntnuß u. ſ. w.« (K. 7.) Auch die Sündenerkenntniß und Buße fließt beſſer und lebendiger aus der gläubigen Betrachtung Chriſti als aus dem Geſetze: »Im Todt Chriſti haben die Apoſtel faſt behend unſre verdanpt Natur erkennen gelert, wie die Juden im Gſatz Moyſi ir Sünd mit großer Arbeyt und gar ſchwerlich erkant haben. Darumb ſy den Heyden einfaltig ir Sünd nnd die Verſünung durch Chriſtum on Gſatz haben angezöugt und keinen hinder ſich gewyſen in den Moyſen. Dann leret man durchs Gſatz Sünd erkennen, ſo iſt es nüt dann ein todt und kalt Ding und hat kein Leben.« (K. 9.) — Ueberhaupt hat das Geſetz für uns, »die von Heyden kommen, mit Heyden und nit mit Juden handlend,« keineswegs eine grundlegende Bedeutung wie für die Letztern; »dann Chriſtus iſt unſer Gnügen, was wöllen wir meer. Joan. I.« (K. 11. u. 12.); — wodurch indeſſen ein »zufälliger,« pädagogiſcher und inſtruktiver Nutzen Moſis und der Propheten, ſofern ſie von ihrem lieben Heilande zeugen und nütze ſind zur Lehre, zur Strafe u. ſ. w. keineswegs ausgeſchloſſen wird. (K. 17. u. 23.) In Anſehung der Sakramente bringt der Synodus vornehmlich auf zweierlei: vorerſt »das wir alle in der Lieb belyben gegen Yederman, ſo vil an uns iſt. Und das wir uns nit ynlaßen in eynigen Zanck, vorab den hl. Sakramenten halb, ſo lang die Geheymnuß, der Herr J. Ch. uns gelaßen wirt, obſchon er nit ſo heyter nnd diſer Art uns gelaßen wurde (Anſpielung auf die luth. Theorie), wie er ſyn ſolte, damit wir in durch Zanck nit gar verlieren. Dann die Sacrament ſollen uns znr Volkomenheyt nnd nit zu Uffbringen fleiſchlicher Sinnlicheyt dienen.« — Sodann wird ſehr gefliſſentlich und oft hervorgehoben, »das es nit Ceremonien oder Kilchengepreng' ſyen. — Sunder es ſind Geheymnußen Gottes oder — der Kilchen Chriſti, dadurch den Glönbigen von ußen fürgetragen wirt der Chriſtus, ſo zugegen im hl. Geyſt, die Hertzen ſchwangert und erfült.« (K. 19.) — Während alſo hier auf der einen Seite die unioniſtiſche Tendenz der Straßburger deutlich durchblickt, hält die Synode dennoch feſt am Standpunkte der freilich vertieften nnd göttlicherſeits ergänzten zwingliſchen Lehre; die Sakramente »ſind nit bloſſe Zeychen, ſunder Zeychen und heymlich Kraft Gottes zuglych mit einander, als der hl. Touff, daryn der Diener mit Waßer und Chriſtus zuglych mit ſynem Geyſt töuffet.« (K. 20. u. vergl. 22.) »In des Herrn Brotbrechen iſt auch ein Sacrament und kein löre Ceremonien nnd tregt für den Glöubigen den Lyb Chriſti J., der für nns geſtorben iſt, nnd das Blut ꝛc., welicher Lyb nnd Blut Chriſti im hl. Geiſt uns innerlich ſpyſet nnd drencket, wie durch den Mund den zerſtörlichen Lyb das vergencklich Brot ſpyſet und der Wyn trenckt, alſo ſicht der Gloub über ſich vom Zytlichen in das Ewig n. ſ. w.« (K. 22.) Wer erkennt hierin nicht bereits den Uebergang zu Calvins Theorie, deſſen begriffliche Vermittelung des Zuſammenhangs zwiſchen Zeichen und Sache durch den hl. Geiſt wenigſtens andeutungsweiſe vorliegt. Gerade aber, weil Nachdruck darauf gelegt wird, daß die Sakramente nicht bloße Gebräuche und Zeichen, ſondern »Geheimniſſe der

Kirche« ſeyen, ſollen ſie auch nur in der Gemeinde verwaltet werden (K. 21.) und es gehörte daher ſtets zu den Eigenthümlichkeiten der berniſchen Kirche, daß weder Privattaufe noch Privatcommunion in ihr zugelaſſen wurde. Auch der Bann als Ausſchließung vom Abendmahle wird (K. 22.) zwar nicht ſchlechtweg und für allezeit verworfen, wohl aber für den Anfang und der Mißbräuche wegen von der Hand gewieſen. »Wir ſöllen und wöllen meer uff die innwendig Erbuwung ſechen, welche für Gott beſtat, weder uff die ußwendigen;« — wiederum ein Merkmal der innerlichen, evangeliſchen, allem Geſetzesweſen abholden Richtung. Ueber die Predigtweiſe, das Ermahnen und Beſtrafen von der Kanzel werden treffliche Fingerzeige gegeben. Schon im Allgemeinen heißt es, ſey es vonnöthen, »das der Prediger nit uß menſchlicher Bewegung ſtraffe, ſundern — uß beſtendiger Warheyt als für Gott und im Angeſicht unſers Herrn J. Ch. — uß hertzlicher Liebý — und wirt ouch nit wyter ſtraffen, dann es uffbuwet by den Zuhörern. — Wann nun die Straff nit nach götttichem Willen uß Chriſti Erkantnuß genomen, die Scherpfe der Straff mit Hertzlicheyt und Lieb nit gemiſchet iſt und wo mengklich nit ſpüret, das allein Gott Eer und der Zuhörer Seligkeit geſucht wirt, ſo iſt es nit chriſtlich gehandelt.« (K. 25.) In der Regel ſind nur Anweſende zu beſtrafen; thut man es gegen einen Abweſenden, ſo iſt es eben, »als wann man einen Todten zum Bad trüg und ließ den Chemyfeger (Kaminfeger) in ſym Ruß und Unflat verderben.« Nur um drohenden Schaden und Anſteckung von den Zuhörern abzuwenden, ſey eine Ausnahme davon am Orte. »Deß Pabſts aber können wir nit vergeßen, denn er iſt mit ſynem Gwalt ſchon zugegen und macht vil Gwüßen irr und unrüwig by in ſelbs; ſunſt möchten wir ſyn wol müßig ſtan uß Urſach, daß Nötigers uns antigt u. ſ. w.« — doch ſolle auch da der Elenchus nur mit Maß und gelegenttich gebraucht werden. (K. 26.) Daneben habe ſich der Prediger wohl zu hüten, daß er weder die Obrigkeit über Gebühr erhebe, noch durch Verkleinerung derſelben des gemeinen Mannes Gunſt ſuche. »Wir wellend aber leyder lieb ſyn und von Nyemant verhaßet werden.« (K. 28.) — Hinwiederum wird aber auch die Obrigkeit ernſtlich ermahnt, nicht jede ſcharfe Rüge allzuhoch aufzunehmen, ſondern auf der Prediger Amt, Pflicht und redliche Meinung zu ſehen. »Sölichs ziechen wir nit an, das uns gefalle grober Lüt Bochen und Tratzen. Aber diewyl die Warheyt byßet und allweg ir Scherpfſe hat, und ein armer Pfarrer zukünftigem Unrath ettwan begegnen muß, den Andere noch nit fürſechen und als zukünfftig glouben, ſo iſt von Nöten, das Uw. G. in Annemung der Straff und unzytigen Warnung langmütig und nit, wie man ſagt, zu kurtz angebunden ſyen.« (K. 30.) Das Volk ſey übrigens zum geziemenden Gehorſam gegen die Obrigkeit, zu treuer Entrichtung der Zinſen und Zehnten — der billigſten Abgabe, weil ſie nach Gottes Segen ſich richte — anzufordern (K. 32.) Unter den Laſtern, vor denen die Prediger eifrig zu warnen hätten, werden namentlich und beſonders die fremden Kriegsdienſte hervorgehoben. (K. 32, 8.) Die Jugend ſolle in der Furcht und Liebe Gottes durch J. Chriſtum unterwieſen werden, »und das nit mit wytläuffigem Anzug der Gſchrifft, ſunder uß dem gmeynen Apoſtelglouben und dem Vatterunſer; — doch wer es am höchſten fruchtbar, das wir allen Flyß ankerten, uff das Chriſtus vorhin uffgieng und lebte in unſern ſelbs Hertzen, ſo wurde unſer Für gar bald erhitzigen die zarten Gemüter der Kinder.« (K. 33.) Das Kapitel vom Leben und von der Frömmigkeit der Pfarrer in der Gemeinde (K. 36.) beginnt mit der Erinnerung: Wie der Prieſter, ſo das Volk und umgekehrt; die Gemeinden ſollten ſich's daher ſelbſt zumeſſen, »das ſy nit mit uns verſechen ſind, wie ſy ſyn ſolten;« — und die Prediger ihrerſeits hätten ſich gegen Niemanden zu beklagen als gegen ſich ſelbſt, »das unſer Volk ſo ungezogen, halsſtarrig und der Warheyt ſo ungehorſam iſt; dann unſer Sünd verdienen das. Sunſt ſind allenthalben fruchtbare Hertzen, zu bringen die Gerechtigkeit Gottes, ſo nun wir flyßig Ackerlüt und Gotsgehülffen weren.« — Wahre Goldkörner in Menge enthalten die Abſchnitte von den Studien der Prediger, ihren Conferenzen, von der Meditation, dem Vortrage, dem fleißigen Halten der Predigten — auch an den beſtimmten Wochentagen und wo möglich in den

Nebendörfern. (K. 37—42.) Da liest man u. A.: »Wann man predigen will, pfleget man geſchribne Predigen oder Commentarien zu leſen und uſſzezwacken, das gnug ſyn mag, ein Stund zu vertryben, und wirt wenig Acht genomen, was uffbuwe zu diſer Zyt gegenwärtige Kilchen oder nit. Dannenhar iſt, das man ſo wenig beſtendigs für Gott ußrichtet.« Deßhalb ſollten die Prediger einander ermahnen und fördern, daß Jeder die Schrift ſelbſt meditire und »ußreche,« ihm zur Beſſerung und zum Frommen ſeiner Gemeinde, »und ettwan nit den zechenden Theyl ſagen deren Dingen, die im Gott by ſolchem Text der Gſchrifft geben hatt.« (K. 39.) — Ebenſo beachtenswerth ſind die Winke über die beſondern Unterredungen mit den Gemeindegenoſſen, — »dann beſunder Bericht vil baß zu Hertzen gat weder das, das offentlich zu Yederman geredt wirt« und vom Heimſuchen den Kranken, denn: »Diſe Handlung iſt offt nützer weder zechen Predigen, die in der Gemeyn beſchechen on ſunder Uffmerckung der Zuhörer, ſyttenmal die Not ſy alle belanget und ſy alle des Troſts begyrig ſyn u. ſ. w.« (K. 42. u. 43.) Endlich wird in Hinſicht auf das »Leben der Pfarrer gegen ſich ſelbs und ir Hußgſynd« eine treffliche, körnige und tiefeingehende Auslegung von 1. Tim. 3, 2 ff. — zugleich ein Muſter an- und eindringlicher Predigtweiſe gegeben und zum Schluß unter Vorbehalt obrigkeitlicher Sanktion verordnet, daß jährlich im Mai eine ähnliche Synode gehalten, der Inhalt des Obigen aufgefriſcht und was zur Erbauung der Prediger und Gemeinden diene, weiter berathen werden ſolle.

Den Wünſchen und Anſichten der Geiſtlichkeit kam der Große Rath in würdiger und chriſtlicher Weiſe entgegen. Noch am Schlußtage der Synode, den 14. Januar, beſtätigte er die ihm vorgelegten Akten derſelben, erklärte ſich mit dem Inhalte völlig einverſtanden und entſchloſſen, ſie ſowohl ſelbſt treulich zu beobachten, als auch über ihre Beobachtung mit Ernſt zu wachen. Die jährliche Zuſammenberufung der Synode ward geſetzlich angeordnet und am Ende des — den Akten vorgedruckten — Dekretes das feierliche Verſprechen ausgeſtellt: »Wa aber ettwas uns fürbracht von unſeren Pfarreren oder Anderen, das uns näher zu Chriſto füret, und nach Vermög Gottes Worts, gemeyner Fruntſchaft und Chriſtenlicher Lieb zuträglicher dann yetz verzeychnete Meynung iſt, das ſelbig wollend wir gärn annemen und dem hl. Geyſt ſynen Louff nit ſperren, der nit zuruck uffs Fleyſch, ſunder allweg furtringt uff das Ebenbyld Chriſti Jeſu unſers Herren, der uns all in ſynen Gnaden bewaren wölle.« — Der Berner-Synodus bildete fortan nebſt den zehn Schlußreden der Diſputation das Partikularſymbol der berniſch-reformirten Kirche, welches — wenn auch ſpäter durch die allgemeinern reformirten Symbole und die neue Scholaſtik zeitweiſe zurückgedrängt — doch nie ganz vergeſſen wurde, ſondern zumal in den Erweckungstagen durch den Pietismus wieder hervorgeſucht, zur Nahrung des evangeliſchen Sinnes und Lebens benutzt und als Panier hoch getragen wurde.

Die Synodalakten erſchienen amtlich gedruckt zu Baſel im nämlichen Jahre unter dem Titel: »Berner Synodus — Ordnung wie ſich pfarrer und prediger zu Statt und Land Bern, in leer und leben, halten ſöllen, mit wyterem bericht von Chriſto, unnd den Sacramenten, beſchloßen im Synodo daſelbſt verſamlet, am IX. tag Januarii An. MDXXXII. Ob wir ouch Chriſtum u. ſ. w.« II. Corinth. V. 4. — Wieder officiell aufgelegt 1728 und 1775. Privatausgabe des ältern Textes mit neuerer Verdeutſchung von Lauener. — Baſel 1830. 8. Eine latein. Ueberſetzung gibt Lüthard I. 182 ff. (S. Bern. Diſp.), eine franzöſ. nach ihm Ruchat (R. A.) T. 3. p. 438 ff. Beide weder vollſtändig noch zuverläſſig, abgeſehen von der unnachahmlichen Sprache des Originals. Ungern vermißt man dies Kleinod einer K. Ordnung in der Richter'ſchen Sammlung.

F. Trechſel.

Bernhard, Abt des Kloſters Clairvaux, iſt im J. 1091 zu Fontaines in der Gegend von Dijon in Burgund geboren. Er war der dritte Sohn einer ritterlichen, durch Tapferkeit und Frömmigkeit im Rufe ſtehenden Familie, und zeigte ſich ſchon früh mehr, als ſeine Brüder, empfänglich für die Einflüſſe ernſter chriſtlicher Geſinnung, welche ſeine um die Erziehung ihrer Kinder zärtlich beſorgte Mutter Aleth ihm zuführte. Denn von

Jugend auf bemerkte man an ihm ein tief und zart fühlendes, leicht gerührtes, den Eltern mit inniger Pietät ergebenes Gemüth, welches mit Vorliebe den religiösen Dingen zugekehrt war. Als Knabe mischte er sich wenig unter seine Altersgenossen; schweigsam, sinnend und in sich gekehrt, blieb er am liebsten in der Stille des elterlichen Hauses. Auf der Schule zu Chatillon, wo er den ersten Unterricht empfing, übertraf er dabei alle seine Mitschüler an Fassungskraft für die Lehrgegenstände. Sobald ihm die heilige Schrift zugänglich war, las er sie mit großem Eifer, und manche Züge seiner auf das Wesen des Christenthums gerichteten Frömmigkeit sind wohl mit aus den reineren Einwirkungen, die er unmittelbar von ihr empfing, zu erklären. Im Beginn des Jünglingsalters verlor er seine Mutter, aber er war bereits in der Sittlichkeit fest genug gewurzelt, um den Verführungen, welche sich an den schönen, nach Körper und Geist einnehmenden Jüngling drängten, zu widerstehen. Immer bestimmter regte sich vielmehr in ihm die Absicht, Mönch zu werden, worin ihn das Andenken an seine Mutter, die ihn schon von seiner Geburt an dem Klosterleben geweihet hatte, bestärkte. Eine Zeit lang wußten seine Brüder die Entscheidung zu hintertreiben, indem sie seinem Geiste mit Erfolg die kirchliche Wissenschaft, welche damals große Talente leicht anlockte, als den für ihn geeigneten Gegenstand vorhielten. Doch auf die Dauer vermochte selbst das eifrigste Studium nicht, jene tiefere Neigung zu beseitigen; sie brach unwiderstehlich hervor, als er einst auf einsamem Wege sich mit Betrachtung seines eignen Lebens beschäftigte und seinem inneren Auge die mahnende Gestalt seiner Mutter gleich einer Erscheinung sich darstellte. Er trat in eine Kirche am Wege ein und unter Gebet und heißen Thränen weihte er sich Gott und dem Mönchthum. Die Gewißheit, nunmehr den rechten Beruf gefunden zu haben, gab ihm eine große Ueberzeugungskraft auch für andere. Er brachte vier seiner Brüder, seinen Oheim und andere seiner Bekanntschaft dazu, daß sie nach kürzerem oder längerem Widerstreben sich entschlossen, ihr kriegerisches Leben mit der Beschäftigung des Klosters zu vertauschen. Der Orden von Citeaux (Cistertium) bei Dijon, im Bisthum Chalons, welcher um 1098 gegründet war, schreckte fast alle durch seine harte Regel zurück; Bernhard hingegen zog gerade solche Strenge an. Zweiundzwanzig Jahre alt, erschien er im Jahr 1113 mit dreißig Gefährten vor dem Abte Stephan Harding und verlangte für diese Schaar die Aufnahme. Mit einer Gewissenhaftigkeit, welche allen als ein Muster vorleuchtete, versah er die Dienste eines Novizen und Mönches. Immerfort die Frage an sich richtend: „Bernhard, Bernhard, wozu bist du hieher gekommen?“ hielt er sich seinen Beruf gegenwärtig. Sein Beispiel führte dem Orden noch andere Mitglieder zu, so daß nach zwei Jahren die engen Räume des Klosters und die Wildniß, welche es umgab, für die Gemeinschaft nicht mehr ausreichten, und man an die Gründung einer Mönchskolonie ging. Das düstere, öde Thal von Clairvaux (Clara vallis) im N.W. Burgund ward zum Orte und Bernhard zum Abte der Stiftung ausersehen (1115). Anfänglich legte der unwirthbare Aufenthalt den Bewohnern harte Beschwerden auf. Denn ihre Nahrung bestand häufig nur aus Buchenblättern, Haferbrod und Hirsen, und zuweilen drohte sie gänzlich auszugehen. Bernhard allein ließ nie den Muth sinken, und sein gläubiges Vertrauen ward oft durch überraschende göttliche Fügungen gerechtfertigt. Er that sich nicht Genüge in der Asceti. Der Schlaf schien ihn ein Raub an der Zeit, und nur wenige Stunden gönnte er sich die Ruhe. Seine Nahrung bestand auch weiterhin aus wenig Brod und Milch, oder Gemüse; selten genoß er Wein und wachte mit peinlicher Sorgfalt darüber, daß er nicht etwa das Maß der Speisen überschritte. Der Bischof Wilhelm von Chalons, sein Freund, wollte ihn zwingen, sich zu schonen, und befahl ihm mit Zustimmung des Ordenskapitels, daß er sich ein Jahr lang ganz von den Geschäften des Klosters zurückziehe. Kaum war diese Zeit vorüber, als er, wie sein Biograph Alanus sagt, „gleich einem Flusse, der von dem hemmenden Damm befreit wird, seinen alten Lauf nahm.“ Er schwächte Magen und Eingeweide, so daß es ihm schwer ward, überhaupt etwas zu genießen; seine Füße schwollen, weil er stehend Tag und Nacht im Gebete anhielt; er trug ein härenes Kleid unter seinem Gewande, legte

es aber ab, da es bekannt ward, weil er einen über die Vorschriften der Ordensregel hinausgehenden Schein der Frömmigkeit vermeiden wollte. Sein zart angelegter Körper ward dadurch hinfällig und er tadelte es später an sich, daß er seine Gesundheit selbst zerstört habe. Aber schwach, wie er war, zeigte er nur um so mehr die ungewöhnliche Kraft des Geistes, welche allein ihn aufrecht zu halten schien; und »die Kraft Gottes, aus seiner Schwäche wiederstrahlend, schaffte ihm bei den Menschen höhere Ehrerbietung und Autorität.« So ernst er es mit jenen Abtödtungen meinte, sollten sie doch nur die sinnlichen Hindernisse der Betrachtung der göttlichen Dinge beseitigen und den Flug der Seele zu Gott beschwingen. Selbst während der Beschäftigung mit mechanischen äußeren Verrichtungen wußte er sich die Gebetsstimmung gegenwärtig zu erhalten; waren die Anforderungen des äußeren Dienstes erfüllt, so liebte er es, sich in die Stille zurückzuziehen, um sich ausschließlicher dem Gebet, der Betrachtung, der Lektüre und schriftstellerischen Arbeit zu widmen. Die Bibel blieb seine liebste und anhaltendste Lektüre. Er las wohl auch Auslegungen derselben, aber er fand nirgends so viel Licht über sie, als was sie in ihren eigenen Worten darbot, und bezeugte es ausdrücklich, daß die göttliche Wahrheit und Kraft, welche aus derselben hervorgehe, besser aus der Quelle, als aus den abgeleiteten Bächen zu schmecken sey. Gern nahm er sie mit sich in die Einsamkeit des Feldes und Waldes. Dort eröffnete sich ihm unter Gebet und Nachdenken das tiefe, geist- und gemüthvolle Verständniß derselben, von welchem seine Werke zeugen. Er habe, pflegte er scherzend seinen Freunden zu sagen, dabei keine Lehrer gehabt, als die Eichen und Buchen. Es lag in seiner großen Willenskraft und dem Feuer seines Geistes, daß er Allem, was er seines Berufes erachtete, sich voll und ganz hingab, und darin, daß er sich ganz in den Augenblick der Handlung verlieren konnte, liegt zum Theil die Erklärung seiner großen Erfolge. Was ihn innerlich lebhaft beschäftigte, entzog ihn gänzlich der Außenwelt. Einen Tag lang ritt er in der Nähe des Genfer Sees, und als man am Abend von demselben sprach, hatte er nichts davon wahrgenommen. Er ist eine in besonderem Maße zur Contemplation und Mystik geeignete Natur. Die mystische Beschauung ist ihm der Zweck und das Positive zu der stets fortgesetzten Entweltlichung im mönchischen Leben. In den verschiedenen Beziehungen der christlichen Lebensstände zur Sinnlichkeit sieht er nur eine Stufenfolge der Betrachtung Gottes. Es gibt, sagt er, eine praktisch ordnende Betrachtung (consideratio dispensativa), welche die sinnlichen Dinge in geordneter und das Wohl Anderer berücksichtigender Weise gebraucht; es gibt eine erwägende (aestimativa), welche mit Einsicht und Sorgfalt die Dinge prüft und wägt, um Gottes Spuren darin zu finden; aber die schauende Betrachtung (speculativa) sammelt sich in sich selber, und entzieht sich, soweit die göttliche Gnade ihr Kraft gibt, den menschlichen Dingen, um Gott zu betrachten. (De consideratione V. c. 2, 4.) Dies sind Momente der Seligkeit, welche einzeln der Seele schon auf Erden zu Theil werden. Vollständig und dauernd wird der Zustand des Schauens Gottes im ewigen Leben sein, wo zum Glauben die Erkenntniß hinzukommt (intellectus), nicht in Gestalt eines schwankenden Meinens (opinio), sondern die Wahrheit der Dinge schauend in dem, durch welchen sie ihr Daseyn haben. Dort wird, als eine Seite der Seligkeit, auch die reine Liebe Gottes die Seele erfüllen, welche ihn um seiner eigenen Herrlichkeit willen liebt, und zu der wir uns nur schwer von den eigennützigen Interessen der Erde erheben. (Tractat. de diligendo Deo.) Solch ernstes Ringen mit seiner Pflicht, so anhaltende Selbstprüfung, so kräftige Richtung des Geistes auf Gott, verlieh ihm jene reiche christliche Erfahrung und Kenntniß des menschlichen Herzens, wodurch er sich eignete, ein geistlicher Führer für Andere zu werden. Seine Predigten und Briefe beweisen es, wie scharfsichtig er für die Zustände des Gemüthes war und wie kundig namentlich der Versuchungen, welche Heuchelei, Härte gegen Andere, Selbstüberhebung oder Verzweiflung, die Abtödtung in ihrer Schwierigkeit und Uebertreibung den Mönchen bereitete. (Vgl. Neander der h. Bernhard und sein Zeitalter. 2. Aufl. S. 45 fg.) Immer auf das Wesen der Dinge gerichtet, löst sich ihm leicht der Schein und die Verwirrung, in welche Andere durch Rücksichten äußerlicher

Art geſetzt ſind. In einfachen großen Zügen, mit durchſchlagender Kraft, pflegt er das unwandelbare göttliche Gebot und das Evangelium entgegen zu halten, daß ſich der Irrende daran zurecht finde. Früh hatte man daher das Vertrauen zu ihm, daß er vor Andern befähigt ſei, mönchiſche Angelegenheiten zu ordnen. Schon um 1128 wurde ihm das Hauptgeſchäft beim Entwurf der Ordensregel für die Tempelherrn übertragen. Während die Orden von Citeaux und Clügny mit einander haderten, ſtanden die Häupter beider Gemeinſchaften, Bernhard und der ehrwürdige Peter Mauritius, mit der neidloſen Anerkennung und wechſelſeitigen Hochachtung großer Seelen neben einander, und ſuchten das Mißverhältniß zwiſchen ihren Untergebenen durch ſittliche Einwirkung zu beſſern. (*Bernard.* apologia ad Gulliel-mum abbat.) So viele aber wünſchten Bernhard als oberen Leiter zu beſitzen, und einen ſolchen Ruf als das trefflichſte Mittel zur Seligkeit erlangte durch ihn die Ciſtercienſerregel, daß ſich bei ſeinem Tode bereits 160 Klöſter in allen Ländern des römiſch-chriſtlichen Europa's ihr angegeſchloſſen hatten. Nicht nur daß Bernhard dadurch zu einem ſehr ausgebreiteten und zahlreichen Briefwechſel veranlaßt wurde, er hatte auch, nachdem er manche Bedenken dagegen überwunden, ſeinen Mönchen zu predigen angefangen, und war weiterhin auch öffentlich als Prediger vor dem Volke aufgetreten, wie es deſſen lebhaftes und wenig befriedigtes Bedürfniß verlangte. Seine Reden waren ohne Zweifel verſchiedener Haltung, je nach den Zuhörern; doch ſchon in denen, welche vor Mönchen gehalten und uns aufbewahrt ſind, zeigt ſich zwar der Geſchmack der Zeit in der Allegorie der Schriftauslegung, in der Häufung der Antitheſen, in dem weit ausgeführten Dogmatiſiren, aber ſie funkeln von Geiſt, auch in jenen Formen; bei allem Spiel der Allegorie iſt doch nie ein ernſter, tiefſinniger Zweck aus den Augen verloren; myſtiſche Innigkeit, feurige Liebe zu Chriſto, Erhabenheit der ſittlichen Anforderungen an Andere und ſich ſelbſt, Leben in der heiligen Schrift, inneres Verſtändniß derſelben und treffende Beziehung auf das praktiſche Verhalten und eine nie erſchöpfte Kraft und Friſche des Wortes werden ihnen zu allen Zeiten eine ausgezeichnete Stelle ſichern. Man begreift daraus die Möglichkeit des ungeheuren Eindrucks, welchen er, wenn er ſich der Eingebung des Augenblicks überließ, auf die verſammelten Volksſchaaren machte, zu welchen der Ruf ſeiner Heiligkeit vorausgeeilt war. Wurden doch die Deutſchen am Rhein, welche ſeine Sprache nicht verſtanden, durch die Begeiſterung, welche aus der abgezehrten Geſtalt ſprach, durch ſeine Geberde, ſeinen Blick, den Ton ſeiner Stimme hingeriſſen, daß ſie niederknieten und Thränen vergoſſen. Dem heiligen Eifer, der prophetiſchen Zuverſicht, mit welcher er redete und handelte, widerſtand nicht leicht Jemand, an welchen er ſich perſönlich wandte. Und dieſen ſeinen mächtigen Einfluß war er ſtets bereit, zu Gunſten der Bedrängten, Unterdrückten in ſeinen gewaltſamen Zeiten zu verwenden. Er ſcheut ſich nicht, den Fürſten freimüthig und beharrlich entgegen zu treten, wo es galt, ſie von Härten und Ungerechtigkeiten zurück zu halten; und greift wohl, mit gleichſam prophetiſchem Rechte in die juridiſche Rechtspflege ein, indem er Verurtheilte der Strafe entzieht und ſie in ſeine, nicht ſelten erfolgreiche geiſtliche Obhut nimmt. (Neander S. 20. 126 f.) Unter ſolchen zahlreichen Anforderungen mußte er, je bedeutender er für ſeine Zeit wurde, um ſo mehr auf die contemplative Muße und Selbſtangehörigkeit verzichten, die er im Mönchthum geſucht hatte. Er ſelbſt ſagte, er komme ſich wie die Chimäre ſeines Zeitalters vor, ſey weder Geiſtlicher noch Laie. Aber dieſe Einheit des Myſtiſchen und Praktiſchen in ihm, dieſe ſtille Einkehr in ſich und dieſes energiſche, feurige und doch beſonnene Handeln, macht ihn nur noch bewundernswürdiger. Von ſeinen Zügen durch Frankreich und Italien, von ſeinen die Welt beſtimmenden Unternehmungen kehrte er in ſeine einſame Zelle zurück, um in Gebeten und Liedern, voll von der ſüßeſten Innigkeit, des ungeſtörten Umgangs mit Gott zu pflegen.

Die zwieſpältige Pabſtwahl, wodurch um 1130 Innocenz II. und Anaclet II. einander gegenübergeſtellt wurden, war ein Ereigniß, welches Bernhard zu einer äußeren Thätigkeit von allgemeinerer Wichtigkeit aufforderte. Er entſchied ſich ohne Zögern für Innocenz, welcher ihm der Würdigere zu ſeyn ſchien. Als dieſer, weil er ſich in Italien nicht mit Anſehen gegen Anaclets mächtige Freunde behaupten konnte, ſich nach Frank-

reich zurückzog, war es Bernhard, der in Verbindung mit Peter von Clugny die Versammlung des französischen Klerus zu Estampes zur Anerkennung desselben vermochte. Dieser entscheidenden Erklärung folgte die gleiche des Königs Ludwig VI. von Frankreich; die Bedenken Heinrichs I. von England beseitigte Bernhard persönlich und führte ihn zu dem Pabste nach Chartres; er geleitete diesen zum Kaiser Lothar nach Lüttich, und seinem Worte gelang es, die Ansprüche Lothars herabzustimmen, so daß beide Fürsten als Freunde schieden. Nachdem er dem Pabst auf dessen Reisen durch Frankreich als Redner und Fürsprecher zur Seite gestanden, begleitete er ihn 1133 auf dem Zuge nach Italien, den er von Lothar geführt unternahm. Da es indeß nicht sogleich gelang, Rom gegen Anaclet und Roger von Sicilien dauernd zu behaupten, so war Bernhard in Deutschland, Italien und Frankreich rastlos thätig, seinem Pabst immer mehr Raum zu gewinnen. Und der Erfolg war nicht nur für diesen günstig, sondern der Enthusiasmus für Bernhard selbst steigerte sich zu einer Höhe, die einem in christlicher Demuth minder fest begründetem Geiste die größte Gefahr hätte werden müssen. Die Hirten kamen von ihren Bergen herab, ihn zu sehen und die stolzen Mailänder legten allen Schmuck ab, um ihm zu gefallen. Stürmisch baten sie ihn, ihr Erzbischof zu werden, doch er wollte nur als Abt ein Werkzeug des göttlichen Willens seyn. Den Grafen Wilhelm von Aquitanien, welcher noch, nachdem er Innocenz anerkannt, den Bischöfen seines Landes, die es vor ihm gethan, grollte, hatten weder Bernhards Vorstellungen noch der Bann zur Nachgiebigkeit vermocht. Einst hielt Bernhard in seiner Gegenwart die Messe; mit der Hostie in der heiligen Schale schritt er durch die in athemloser Bestürzung dastehende Menge auf den Grafen zu, und mit flammendem Blick forderte er ihn im Namen des gegenwärtigen Christus zur Versöhnung mit dem Bischof von Poitiers auf. Der Graf stürzte nieder, wie vom Blitz getroffen; all sein Widerstand war gebrochen. Wenn von einem Manne von solcher Glaubenskraft, solcher Gewalt über die Gemüther, in einer religiös erregten Zeit Thaten wunderbarer Art an Kranken auf einfache, anschauliche Weise berichtet werden, wenn er selbst sich auf dergleichen beruft, ohne sie irgend zu überschätzen, so wird eine besonnene Kritik es nicht unglaublich finden, daß sich in ihm hin und wieder die Kräfte der apostolischen Zeit erneut haben (vgl. Neander, S. 103. 341). Nachdem Bernhard auf dem Reichstag zu Bamberg Lothars mächtigste Gegner mit diesem versöhnt und ihm 1136 einen neuen kräftigeren Feldzug gegen Rom möglich gemacht, kam er auf des Pabstes Bitten noch einmal nach Italien, wobei es ihm gelang, die einflußreichsten Anhänger Anaclets für Innocenz zu gewinnen. Als er nach Anaclets Tode 1138 nach Clairvaux zurückkehrte, schloß man in den Jubel über den Frieden ihn als seine hauptsächlichste Ursach ein.

Doch er selbst glaubte sich der Ruhe, auf welche er gehofft, nicht lange überlassen zu dürfen. Denn schon zog eine anders geartete kirchliche Bewegung seine Aufmerksamkeit mit lebhafter Besorgniß auf sich. Es war der Einfluß, welcher von Abälard und seiner Schule ausging. Die Anklagen, welche Wilhelm von Thierry bei Bernhard gegen Abälard anbrachte, waren nur ein Nebenanlaß zu dem Konflikte beider, denn sie waren so verschieden in Natur und Entwicklung und zugleich beide so bedeutend, daß nothwendig ein Augenblick eintreten mußte, wo sie sich im Kampfe begegneten. Abälard war, wie Bernhard, zwar auf die subjektive Seite des Lebens gerichtet, aber er war dem Mystischen fern, und weit vorwiegend dem Rationalen und Kritischen zugewandt. Bernhards Entwicklung war von Anfang unter den Einflüssen kirchlicher Frömmigkeit geschehen, sie war von Jugend auf stetig und theologisch gewesen, während Abälard, zerrüttet im Leben, auch sein Gedankensystem nicht harmonisch auszubilden vermochte, und von der Philosophie aus zur Theologie gelangend, stets zwischen beiden hin- und hergezogen ward. Er ist freier, umfassender und ungleich dialektischer in seiner Wissenschaft, aber Bernhard ist tiefer, gluthvoller, im Worte mächtiger. Von den kirchlichen Ueberlieferungen gehalten, bleibt dieser bei Augustinus Regel, daß der Glaube dem Erkennen vorangehe; von dem Trieb nach begrifflicher Erkenntniß angespornt, behauptet jener mit

Ariſtoteles, es ſey nützlich an allen Dingen zu zweifeln. Nur aus dem mit Prüfung angenommenen Glauben, behauptet er, werde ſich die rechte Erkenntniß ergeben. Beide Männer haben reformatoriſch gewirkt: Bernhard, indem er an den kirchlichen Traditionen das Geiſtige, Innerliche herausgekehrt und betont hat; das Göttliche zum Zielpunkt wählend, hat er das große Prinzip der Rechtfertigung durch den Glauben ausgeſprochen. Abälard hingegen hat mit Scharfblick und Kühnheit die vermeintliche Einheit der Tradition erſchüttert, gegen ihre Mängel offen angekämpft, und, indem er die menſchliche Seite mit Vorliebe betrachtete, über die geſchichtlichen Formen der Offenbarung Ideen ausgeſprochen, welche erſt in der Exegeſe und Dogmatik der Gegenwart ihre Ausführung erhalten haben. Seine Beſtimmung über den Glauben und ſein Verhältniß zur Vernunft ſchien Bernhard rationaliſtiſch, ſeine Lehre von der Sünde und Erlöſung ſchien ihm pelagianiſch zu ſeyn (B. tractatus de errorib. Abaelardi). Ein Geſpräch, in welchem Bernhard ſogleich mit der Vorausſetzung, Abälard müſſe widerrufen, auftrat, hatte keinen Erfolg für die Einigung, worauf Abälard ſelber verlangte, auf einer Synode geprüft zu werden. Bernhard hätte lieber durch einen päbſtlichen Machtſpruch die Irrthümer, welche ihm erwieſen ſchienen, beſeitigt geſehen; er hatte keine Neigung, ſich vor einer Verſammlung mit dem überlegenen Dialektiker zu meſſen; da aber die Unterſuchung der Synode zu Sens 1140 aufgetragen ward, ſo konnte er nicht wohl den Vorwurf, ſchweigend gewichen zu ſeyn, auf ſich laden. Sein Benehmen iſt hier nicht ohne eine Schattenſeite. Daß er ſich nicht völlig in Abälard zu finden wußte, iſt erklärlich; aber er behandelt ihn nicht nur unbillig, ſondern auch unaufrichtig. Zum Theil auf Grund der Hefte ſeiner Schüler ward Abälard verurtheilt, und Bernhard wußte auch ſeine Appellation beim Pabſte fruchtlos zu machen. Es verſöhnt uns einigermaßen mit dieſem Verfahren, daß Peter von Clügny, der Abälard tiefer würdigte, kurz vor deſſen Tode eine Ausſöhnung beider herbeiführte. Zu dem Unwillen Bernhards gegen ihn hatte nicht wenig beigetragen, daß er von ihm die praktiſchen Ideen ableitete, mit welchen Arnold von Breſcia den Klerus auf einen Stand apoſtoliſch armen, geiſtlichen, von den weltlichen Verwicklungen freien Lebens zurückführen wollte (Ep. 195 ad Ep. Constant.). Gegen dieſen gewaltſamen Reformator, welcher Innocenz II. und der folgenden Päbſte Regierung mit wachſendem Einfluß beunruhigte, kämpfte Bernhard eifrig, ohne aber es hindern zu können, daß Arnold ſich nach Rom begab, und daß die Römer, von ihm aufgeregt und in offener Empörung gegen die Päbſte, Eugenius III. nöthigten, ſich einen anderen Sitz zu ſuchen (1146). Eugenius war ein Schüler Bernhards, und wie dieſer in Frankreich mit außerordentlichem Erfolge dazu wirkte, das Anſehen des Pabſtes zu befeſtigen, ſo geſtattete er ihm fortwährend den größten Einfluß. Er kam nach Frankreich und durchzog mit ihm das Land. Was ſeinen Abſichten hier zu Hülfe kam, war die Predigt eines neuen Kreuzzuges, welche Bernhard um Oſtern 1146 auf dem Concil zu Vezelay begann, und wodurch er das Volk für den Zug, für ſich und für den Pabſt zu dem feurigſten Enthuſiasmus anfregte. Da man ſeinen in der That nicht ſelten beſtätigten Weiſſagungen zu trauen pflegte, ſo erwartete man auch ſicher den glücklicheren Ausgang des Kreuzzuges, welchen er vorausgeſagt hatte. Aber zu Bernhards großem Schmerze und nicht ohne Rückwirkung auf ſein Anſehen war das Ergebniß ein ſehr unglückliches.

Zu gleicher Zeit war Bernhard in geſteigertem Maße gegen die Häretiker verſchiedener Art thätig, deren Sekten beſonders das ſüdliche Frankreich erfüllten. In Predigten und Schriften beſtritt er ſie, und wenn er auch in ihrer Beurtheilung den kirchlichen Standpunkt in nicht minder vorurtheilsvoller Weiſe, als die meiſten ſeiner Zeitgenoſſen, inne hält, ſo war er doch beharrlich, geduldig und äußerer Gewalt abgeneigt. Er begab ſich 1147 ſelbſt in die Gegend von Albi und Toulouſe, wo die Katharer und Heinrich, der Führer der von Peter von Bruis geſtifteten Sekte, thätig waren. Der Erfolg Bernhards bei der Wiedergewinnung der Abgefallenen war ungleich, im Ganzen jedoch nicht bedeutend. Heinrich ward indeſſen ergriffen und dem Biſchof von Toulouſe in Gewahr-

ſam übergeben, und hierauf unter Eugenius Vorſitz und Bernhards Beiſtand ein Concil zu Rheims gehalten (1148), welches über verſchiedene antikirchliche Parteien Beſchlüſſe faßte. Auf derſelben Verſammlung machte Bernhard einen neuen Angriff auf die philoſophiſche Theologie in der Perſon des Biſchofs von Poitiers, Gilbert de la Porret, dem man Tritheismus vorwarf. Aber das Intereſſe für die Spekulation und die Eiferſucht über ſeinen alles, auch den Pabſt, beſtimmenden Einflüſſe verbanden ſich zu einer Gegenwirkung, die er nicht bewältigen konnte. Er drang mit dem Glaubensbekenntniß, welches er vorlegte, nicht durch, und Gilbert blieb unangetaſtet.

Um 1149 gelang es dem Pabſte mit Hülfe Rogers von Sicilien, Rom wieder in Beſitz zu nehmen. Aus der Ferne richtete Bernhard an ihn ſein Werk über die Betrachtung (de consideratione libb. V.). In großartiger und geiſtiger Auffaſſung ſtellt er die Pflichten des Pabſtthums dar, und weiſſagt tiefblickend und freimüthig die Gefahren, die ihm aus ſeiner Verweltlichung drohen würden. Dies Werk bezeichnet das Ende beider Männer: es iſt das letzte größere Schriftwerk Bernhards, und der Pabſt ſtarb, kurz nachdem er es empfangen, 1153. Bernhards dauernde Schwäche ging in eine langwierige, aber tödtliche Krankheit über. Noch einmal raffte er ſich auf, und die ganze Macht ſeines Geiſtes blitzte auf, als er nach der Moſel eilte, um eine Fehde zwiſchen dortigen Grafen beizulegen. Dann aber war der Leib gänzlich gebrochen und er erwartete mit heißer Sehnſucht den Tod, welcher ihn den ſinnlichen Bedürfniſſen entführen und zum Schauen Gottes geleiten ſollte. Er kam am 20. Auguſt 1153. Die Kirche beeilte ſich, ihm ihre Ehrerbietung durch Heiligſprechung zu beweiſen. Schon Alexander III. that es 1173.

Unter ſeinen Schriften ſind außer den genannten hervorzuheben: vita S. Malachiae, tractatus de gratia et libero arbitrio; unter den Sermonen die über das Hohe Lied. Die beſte Ausgabe ſeiner Werke iſt von Mabillon. Paris 1667. 1690. 1718. 2 Bde. Fol. 1839. 2 Bde. 4. Aeltere Biographieen von Wilhelm v. Thierry, Gaufredus von Clairvaux, Alanus ab Insulis, ſämmtlich aus dem 12. Jahrhundert, dazu die genannte Monographie Neanders.

Jacobi.

Bernhards von Clairvaux Hymnen. Darunter verſteht man gewöhnlich folgende lateiniſche Geſänge: 1) Den rhythmus de contemptu mundi: „o miranda vanitas! o divitiarum“ (14 Strophen), nebſt dem damit zuſammenhängenden 16ſtrophigen Geſang: „Dic homo, cur abuteris discretionis gratia?“ Man nannte übrigens ſchon den Engländer Walther Mapes aus dem 13. Jahrhundert als Verfaſſer. 2) Die rhythmica oratio ad unum quodlibet membrorum Christi patientis et a cruce pendentis, beſtehend aus einem 14ſtrophigen und ſechs 10ſtrophigen Salven an die Füße, Kniee, Hände, Seite, Bruſt, Herz und Angeſicht Chriſti. Von der letztern ad faciem: „Salve caput cruentatum“ hat Paul Gerhard 1659 die herrliche, zu den Liederkleinodien der evangeliſchen Kirche gehörende deutſche Bearbeitung: „O Haupt voll Blut und Wunden“ geliefert. 3) Die oratio devota ad Dominum Jesum et B. Mariam matrem ejus: „Summe summi tu Patris unice“ (30 Strophen). 4) Die prosa de nativitate Domini: „Laetabundus exultet fidelis chorus (12 Strophen) und 5) der Iubilus rhythmicus de nomine Jesu: „Jesu dulcis memoria“ (48 Strophen), von welchem es ſchon im 13. Jahrhundert deutſche Bearbeitungen gab und auch einige lateiniſche Strophen da und dort in kirchlichen Gebrauch kamen; namentlich als auf päbſtliche Anordnung auf den 17. März eine beſondere Feier des Namensfeſtes Jeſu angeordnet wurde (cfr. Calendarium Misnense. saec. XV.), bildete ſich aus dieſem Jubilus, der übrigens in einem alten Ciſtercienſer Codex Vallis-Cernaii mittelſt der Ueberſchrift: meditatio cujusdam sanctae virginis de amore Christi einer Nonne zugeſchrieben wird, drei verſchiedene in das Breviarium Romanum aufgenommene Hymnen: „Jesu dulcis memoria“ — „Jesu mos admirabilis“ — „Jesu decus angelicum“. In die evangeliſche Kirche hat ihn Martin Moller 1584 übergetragen durch ſeine deutſche Ueberſetzung: „O Jeſu ſüß wer dein gedenkt“. In der römiſchen Kirche kam ſonſt nur noch die Prosa de nativitate Domini in kirchlichen Gebrauch.

Sämmtliche ebengenannte Hymnen finden ſich nebſt einem carmen paraeneticum ad Rainardum in Hexametern geſammelt in der von dem Benediktinermönch Dr. Johann Mabillon herausgegebenen Sammlung von Bernhard's Werken, die erſtmals zu Paris 1690 (Vol. II. S. 896 ff.) und in zweiter Auflage 1719 (Vol. II. S. 909—922) erſchien. Tiefſinnige Empfindung und heiliger Liebe Feuergluth ſpricht aus dieſen Poeſien, wie aus allen aſcetiſchen Schriften Bernhard's, und auch als Dichter hat er ſich nicht minder denn als Redner als der Doctor mellifluus, wie ihn ſeine Zeitgenoſſen nannten, bewährt. Der Scholaſtiker Berengar berichtet in ſeiner Apologia Abaelardi contra S. Bernardum, Bernhard habe ſich von Jugend an mit der Dichtkunſt beſchäftigt (wie er ſpöttiſch ſagt: cantiunculas mimicas et urbanos modulos fictitasse) und im Verſemachen mit ſeinen Ordensbrüdern gewetteifert. Gleichwohl will Mabillon dieſe durch die älteſte und allgemein verbreitete Tradition dem Bernhard zugeſchriebenen Hymnen ihm abſprechen, ſofern nämlich die Ciſtercienſer beim Gottesdienſt keine metriſchen Geſänge zuließen und Bernhard ſelbſt in dem von ihm verfaßten Hymnus zum Officium S. Victoris weder Metrum noch Rhythmus beobachtet habe. Dies ſchließt aber nicht aus, daß Bernhard nicht zum Privatgebrauch metriſche Poeſien ſollte verfaßt haben. E. E. **Koch.**

Bernhard, Erzbiſchof von Toledo, der hauptſächlichſte Beförderer des gregorianiſchen Papalſyſtems in Spanien. Geboren zu Agen in Frankreich, eine Zeit lang Soldat, darauf Benediktinermönch, wurde er zu der Zeit, als Gregor VII. ſeine Kirchenreform in Spanien einzuführen ſuchte, durch ſeinen Legaten zum Abte des Kloſters Sahaguna in Caſtilien 1080 gewählt, und leiſtete ſchon als Abt dieſes Kloſters, das Gregor VII. und Alfons VI. wetteifernd mit Freiheiten und Vorrechten beſchenkten, der gregorianiſchen Kircheureform weſentliche Dienſte. Bedeutender wurde ſeine Wirkſamkeit, als ihn Alfons VI., nachdem er Toledo gegen die Mauren erobert, zum Erzbiſchof von Toledo erhob, und dieſer, bei Gelegenheit der Einholung des Pallium in Rom 1087 durch Urban II. zum Primas der ſpaniſchen Kirche ernannt wurde. Er beſetzte die bedeutendſten Bisthümer des Landes mit Anhängern des Pabſtes (es waren mitgebrachte Benediktinermönche aus Frankreich) und ſuchte nun das Papalſyſtem in ſo rückſichtsloſer Weiſe durchzuſetzen, daß ſelbſt Aſchbach ihm nicht völlig beizuſtimmen ſcheint. Er erregte dadurch den Widerſtand nicht nur des Königes, ſondern auch eines Theiles der ſpaniſchen Geiſtlichkeit, und der Erzbiſchof von St. Jago de Compoſtella beſtritt ſeine Primatur. Aus ſeiner ganzen Richtung wird erklärlich, daß er zur Verdrängung der ſogenannten mozarabiſchen und Einführung der römiſchen Liturgie weſentlich beitrug. Sein ſoldatiſcher Karakter zeigte ſich auch in ſeinem Benehmen gegen die Mauren in Spanien und in ſeinem Vorhaben, an der Spitze eines caſtilianiſchen Heeres nach Paläſtina einen Kreuzzug zu unternehmen. Doch Paſchalis II. verbot ihm und allen Spaniern bei Strafe des Bannes die Theilnahme an Kreuzzügen in's Morgenland. Er ſtarb 1125. 4 Sermones von ihm finden ſich in *Bernardi* Claraevall. opera V. Paris 1719. Vgl. Aſchbach, Geſchichte der Almoraviden und im Kirchenlexikon. Herzog.

Bernhard (Bernardus) de Botono, aus einem anſehnlichen Geſchlechte der Stadt Parma gebürtig, daher Parmenſis, ward um den Anfang des 13. Jahrhunderts geboren. Er machte zu Bologna juriſtiſche Studien, ward daſelbſt Profeſſor und Kanonikus, lebte hierauf eine Zeit lang als höherer Curialbeamter in Rom und ging gegen Ende ſeines Lebens nach Bologna zurück, wo er beſonders über die Decretalen las und, nachdem er 1265 ſeine ſämmtlichen juriſtiſchen Bücher, nämlich den Codex, das Digestum vetus und novum und das Hugucceio Summa zum Decret einem Neffen vermacht hatte, im Jahr 1266 ſtarb. Berühmt iſt er als Verfaſſer, resp. Sammler der ſogenannten Glossa ordinaria (ſ. d.) zu den Decretalen Gregors IX., welche Sammlung ſchon bald nach ihrem Erſcheinen dergeſtalt von ihm bearbeitet worden zu ſeyn ſcheint: vielleicht 1240. Mejer.

Bernhard von Compoſtella
„ „ Pavia } ſ. Kanonen- u. Decretalenſammlungen.

Bernhard, Verkündiger des Evangeliums in Pommern, ſ. Pommern.

Bernhard oder franz. Bernard, Claude, der arme Prieſter genannt, einer der frömmſten Männer der katholiſchen Kirche des 17. Jahrhunderts, der in ſeinem ganzen Leben zeigt, welch eine Energie der romaniſche Karakter zu entfalten vermag, wenn er von der Religion wahrhaft ergriffen iſt. Geboren zu Dijon 1588, Sohn eines Rechtsgelehrten, ſelbſt eine Zeit lang Rechtsſtudien obliegend, dabei der Weltluſt in vollem Maße fröhnend, hatte er, wie er erzählte, eine Viſion, worin ihm ſein verſtorbener Vater warnend erſchien, und zeigte ſich fortan völlig umgewandelt. Er trat in den geiſtlichen Stand und wählte Paris zu ſeinem Aufenthaltsorte. Armen- und Krankenpflege ſowie Predigen füllte ſeine Zeit aus. Den Armen ſchenkte er Alles, auch eine Erbſchaft von 400,000 Fr. und ſammelte überdies milde Beiträge. Er verſchmähte auch nicht die ekelhafteſten Krankheiten zu pflegen. Dies Alles erhöhte noch die Wirkung ſeiner hinreißenden Predigten. Als er einſt einen verſtockten Sünder zum Galgen begleitet, wurde er darauf von einer tödtlichen Krankheit befallen und ſtarb 1641. Unter ſeinen Lebensbeſchreibungen nennen wir die von L'empereur. Er iſt nicht vom Pabſte, wohl aber im Bewußtſeyn des Volkes kanoniſirt worden. Herzog.

Bernardin von Siena, der Heilige, ein Muſterbild aſcetiſcher Frömmigkeit aus dem 15. Jahrhundert. Geboren 1380 zu Maſſa Carrara, aus der angeſehenen Familie der Albigeſchi, zeigte er früh einen frommen und wohlthätigen Sinn, trat im 17. Lebensjahre in die Genoſſenſchaft zu U. L. F., zum Dienſte der Kranken gegründet, und führte im Jahr 1400 die Sorge um das Spital, das jene Genoſſenſchaft leitete, bis er vor Erſchöpfung krank wurde. Darauf trat er in den Franciskanerorden und legte 1404 die Gelübde ab, erwarb ſich als Prediger bedeutenden Ruf und blieb Mönch, obſchon ihm nach einander die Bisthümer Siena, Ferrara und Urbino angeboten wurden. Er begleitete Siegmund zu ſeiner Kaiſerkrönung nach Rom 1433, und wurde 1438 Generalvicar ſeines Ordens, als ſolcher thätig für die Einführung der ſtricten Obſervanz. Er ſtarb auf einer Miſſionsreiſe in die Abruzzen 1444, und wurde von Nic. V. 1450 kanoniſirt. Seine Werke, größtentheils myſtiſchen Inhalts, ſind 1591 zu Venedig, zu Paris 1636, wiederum zu Venedig 1745 herausgegeben worden. Herzog.

Bernhardin Ochino, ſ. Antitrinitarier.

Bernhardiner, ſ. Ciſtercienſer.

Bernice (*Βερνίκη*, macedoniſch *Φερενίκη*), älteſte Tochter des jüdiſchen Königs Herodes Agrippa I. (Ap.Geſch. 12, 1. 6. 11. 21.), der 38—45 n. Chr. regierte, war zuerſt Gemahlin des Bruders ihres Vaters, ihres Oheims Herodes, Fürſten von Chalcis (Joſeph. Alt. 19, 5, 1.). Nach dem Tode deſſelben, 48 n. Chr., lebte ſie mit ihrem leiblichen Bruder Agrippa II., der gerade damals Fürſt von Chalcis geworden war, in blutſchänderiſchem Umgang. Zwar heirathete ſie bald darauf Ptolemäus, oder Polemon, König von Cilicien, verließ ihn aber treulos wieder, um das Verhältniß mit ihrem Bruder Agrippa fortzuſetzen (Joſeph. Alt. 20, 7, 1—3. vgl. Juvenal 6, 156 ff.). Damals erſchien ſie mit dieſem bei Feſtus, um dem Verhöre des Apoſtels Paulus beizuwohnen. Ap.Geſch. 25, 13. 23. 26, 30. Späterhin wußte ſie durch ihre Buhlkünſte den Veſpaſian (Tac. hist. 2, 81.) und ſelbſt den Titus (Suet. Tit. 7.) zu feſſeln. Baihinger.

Bernis, Cardinal, ſein Antheil an der Jeſuitenaufhebung, ſ. Jeſuiten.

Berno, Abt, Stifter v. Clugny, ſ. Clugny.

Berno, auch Bern, Bernard genannt, Benediktinermönch zu Prüm bei Trier, von Heinrich II. 1008 zum Abt von Reichenau im Bodenſee beſtellt, welche berühmte Abtei der rohe Abt Immo ſehr heruntergebracht hatte. Berno, während ſeiner vierzigjährigen Amtsverwaltung, ſtellte ihren Glanz wieder her und erhöhte ihn. Er war ausgezeichnet in ſeiner Zeit als Gelehrter, Dichter und Kenner der Muſik. Er erſetzte die Verluſte, welche die Bibliothek durch die Rohheit ſeines Vorgängers erlitten, durch Ankauf von Büchern, durch Abſchriften, die ſeine Mönche beſorgten, durch neue Werke, die er und die gelehrten Kloſterbewohner verfaßten. Die Schule blühte unter ihm neu auf

und wurde aus weiter Ferne besucht. Unter den gelehrten Mönchen von Reichenau zu seiner Zeit glänzen hervor Hermann Contractus, weithin berühmt, und sein Bruder Werinhar, der auf einer Wallfahrt nach Palästina seinen Tod fand. B. suchte die deutsche Kirchenmusik zu verbessern mittelst der Kenntnisse, die er auf der Reise Heinrichs II. 1014 zur Kaiserkrönung, als sein Begleiter, gesammelt hatte. Die Privilegien von Reichenau ließ er 1016 durch den Kaiser, 1032 durch Joh. XX. bestätigen. Er erbaute in Reichenau die Marienkirche. Er starb 1048. Seine Schriften sind: 1) de officio missae in der M. Bibl. T. XVIII. 2) qualiter adventus Domini celebretur bei *Pez*. Anecdota T. IV. P. II. 3) dialogus cum Gerungo monacho über die Quatembersasten bei *Pez* l. c. 4) Vita S. Udalrici bei Surius zum 4. Juli — neu herausgegeben mit einer deutschen Uebersetzung vom Jahr 1200 v. Schmeller, München, lit. artist. Anstalt 1844. 5) Vita S. Meginradi in den Annales eremi Deiparae von Hartmann 1612, von Mabillon im Saec. IV. seiner Annales O. Bened. und von den Bollandisten ad 21. Januar. Dazu kommen Briefe bei *Pez* l. c. und mehrere musikalische Werke bei *Gerbert*, scriptores eccles. de musica. T. II. Vgl. Hefele, über den wissenschaftlichen Zustand Alemanniens im 9., 10. und 11. Jahrhundert, in der Tübinger theologischen Quartalschrift 1838. Herzog.

Bernward, der 13. Bischof von Hildesheim, gebürtig aus gräflichem Geschlechte, Neffe des sächsischen Pfalzgrafen Adalbero. Er genoß an der damals blühenden Domschule in Hildesheim trefflichen Unterricht von Tangmar, und empfing darauf die Priesterweihe, blieb aber bei seinem Oheim, der seine Kenntnisse und Geschäftsgewandtheit vielfältig gebrauchte. Nach seinem Tode wurde er 987 Erzieher des jungen Otto III., Palasteaplan am kaiserlichen Hofe, und übte auf den kaiserlichen Zögling so wie überhaupt am kaiserlichen Hofe einen guten Einfluß aus. Im Jahr 993 wählte ihn der Klerus von Hildesheim zum Bischofe; von dieser Zeit an beginnt sein einflußreiches Wirken. Zum Schutze gegen die räuberischen Einfälle der Normanen und der benachbarten heidnischen Stämme legte er an den Grenzen seines Sprengels Burgen an, und umzog seinen Bischofsitz mit Mauern und Thürmen, daher die alten Chronisten ihn den zweiten Gründer von Hildesheim nennen. Die Rechte seines Bischofsstuhles vertheidigte er unerschütterlich gegen den Erzbischof von Mainz 7 Jahre lang in der Sache des Klosters Gandersheim. In Rom, wohin er bei diesem Anlasse reiste, versöhnte er die aufrührerischen Tributiner mit dem Pabste und half einen Aufstand der Römer selbst dämpfen. Er stand dem Erzbischof von Mainz bei in der Krönung Kaiser Heinrichs II. Unter ihm belebte sich die wissenschaftliche Thätigkeit der Kathedralschule an seinem Bischofsitze. Seine Bibliothek war reich an philosophischen und theologischen Schriften, auch Schriften der Klassiker waren darin, die er aus Italien mitgebracht. Er schrieb über Mathematik und Alchymie, mit der er sich viel beschäftigte. Er war selbst Künstler und beförderte die Kunst. Die Domkirche, der Domplatz und die Magdalenenkirche in Hildesheim sind mit Denkmälern geziert, wovon Bernward der Gründer und geistige Schöpfer ist. Als nach dem Jahre 1000 die Erwartung des Weltendes in die Ferne gerückt worden und an vielen Orten neue Bauten begonnen wurden, machte sich B. an die Erfüllung seines Lieblingswunsches, die Gründung der Benediktinerabtei zu Ehren des heil. Michael, jetzt innerhalb der Ringmauern von Hildesheim. Er bestritt die Kosten aus seinem väterlichen Erbe. Wenige Wochen nach der Einweihung der Klosterkirche starb er 1022, und wurde 1193 kanonisirt. Sein Fest fällt auf den 20. Nov. Thangmar, sein Lehrer, hat sein Leben am ausführlichsten beschrieben bei Surius 20. Nov. — S. noch andere Quellen bei *Pertz*, Monumenta T. III. IV. Vgl. Wetzer und Welte. Herzog.

Berquin, s. französische Reformation.

Berruyer, ein französischer Jesuit, Schüler des paradoxen Hardouin, gestorben zu Paris 1758, ist bekannt durch seine leichtfertige Behandlung der Bibel, worin der frivole Geist des 18. Jahrhunderts und des gesunkenen Jesuitenordens sich kund gab. Er glaubte nämlich der Bibel einen Dienst zu leisten, indem er sie zu einem angenehmen Lesebuche für

die Welt zu machen ſich beſtrebte, ähnlich wie Bahrdt in ſeinen Briefen über die Bibel im Volkston, doch über dieſe weit hinausgehend. Der erſte Theil erſchien 1728 unter dem Titel: Histoire du peuple de Dieu depuis son origine jusqu'à la naissance de Messie, tirée des seuls livres saints, ou le texte sacré des livres de l'ancien testament réduit en un corps d'histoire. 7 voll. in 4. oder 10 voll. in 8. Bald abkürzend, bald erweiternd und in ſeiner Weiſe ergänzend, machte B. aus der Bibel einen Roman, worin es an luſtigen, ja ſchlüpfrigen Beſchreibungen nicht fehlte, und worin den Weiſſagungen auf Chriſtum faſt aller Gehalt benommen war. Das Buch war, was in Frankreich beſonders viel ſagen will, anziehend geſchrieben, erlebte daher bald acht Auflagen, und wurde in das Spaniſche und Italieniſche überſetzt. Zur Ehre der katholiſchen Kirche ſey es geſagt, daß dieſes Machwerk vielfachen Widerſpruch erlitt, ſelbſt von Seite der Jeſuiten. Doch zu einer Unterdrückung kam es vorläufig nicht. Es erſchien auf Veranſtaltung des Ordensgenerals eine verbeſſerte Ausgabe, worin die anſtößigſten Stellen, aber auch nur dieſe, ausgemerzt waren (1733). Obwohl nun auch mehrere franzöſiſche Biſchöfe das Buch verdammten, ſetzte es B. dennoch fort. Im Jahr 1753 erſchien der zweite Theil unter dem Titel: histoire du peuple de Dieu depuis la naissance du Messie jusqu'à à la fin de la synagogue, in 4 voll. in 4. Im Jahr 1758 erſchien der dritte Theil: paraphrase literale des apôtres d'après le commentaire latin du père Hardouin etc. in 2 voll. in 4. Wenn ſchon der zweite Theil viel weniger Anſtößiges darbot als der erſte, ſo unterſcheidet ſich beſonders der dritte Theil vortheilhaft von den früheren. Zu beachten iſt nur dieſes, daß der Verfaſſer, getreu dem Geiſte ſeines Ordens, das auguſtiniſche Syſtem bekämpft. Doch erhob ſich die katholiſche Kirche jetzt erſt mit Macht zur Bekämpfung des Buches. Es wurde in den index libr. prohib. aufgenommen, von Benedikt XIV. 1758 verdammt, und unter ſeinem Nachfolger Clemens XIV. verdammte die römiſche Inquiſition zwei Schriften, die B.'s Vertheidigung unternommen. Allein der Boden war zu empfänglich für dergleichen Ausſaaten, als daß ſie gänzlich ausgerottet werden konnten. S. Schröckh, Kirchengeſch. ſeit der Reform. VII. S. 181. Erſch und Gruber. Wetzer und Welte u. d. Art. Herzog.

Berthier, Wilh. Franz, geboren 1704, in den Jeſuitenorden getreten 1722, Lehrer der Humaniora zu Blois, der Philoſophie in Rennes und Rouen, der Theologie in Paris, machte ſich zuerſt beſonders bekannt durch die neue Fortſetzung der Histoire de l'église gallicane, von Longueval 1730 begonnen, von Fontenay und Brumoy bis zum 12. Bande fortgeſetzt. Berthier führte in 6 neuen Bänden die Geſchichte bis 1529 fort (1749 in Paris). Dieſes Werk wird wegen der darin an den Tag gelegten Gelehrſamkeit und geſunden Kritik gerühmt, obſchon wir, da wir daſſelbe nicht zur Hand haben, nicht wiſſen, wie weit dieſes Lob ein verdientes iſt. Auf Befehl ſeines Obern übernahm nun Berthier die Direktion des vom Pater Tournemine gegründeten Journals de Trevoux, zur Beſtreitung des Unglaubens und Vertheidigung der katholiſchen Kirche, wodurch ſich Berthier Anfeindung und Spott von Seiten der Encyklopädiſten und von Voltaire zuzog. Er ſchrieb auch gegen Hardouin und Berruyer eine Schrift, wovon aber der Ordensobere die Veröffentlichung verboten. Darauf wurde er Erzieher des jungen Thronnachfolgers, nachmaligen Ludwigs XVI. Die letzten Jahre ſeines Lebens verbrachte er in Bourges, wo er ein Commentar zu den Pſalmen, zum Jeſaias und oeuvres spirituelles ſchrieb, und 1782 ſtarb. Herzog.

Berthold, Apoſtel der Lievländer, ſ. Lievland.

Berthold, Erzbiſchof von Mainz, ſ. Mainz.

Bertholdt der Franziskaner, einer der gewaltigſten Prediger in deutſcher Zunge, und wohl der erſte, der in wahrhaft volksthümlicher deutſcher Weiſe das Wort Gottes allem Volk verkündigte, war in der Literatur lange eine unbekannte Größe, bis auf des ſel. Neander's Anregung der Verfaſſer dieſes im Jahre 1824 eine Auswahl ſeiner Predigten theils vollſtändig, theils auszugsweiſe herausgab, und dann J. Grimm in der gründlichen und gehaltvollen Anzeige dieſes Buchs (in den Wiener Jahrb. Bd. 32.)

nähere Aufschlüsse über sein Leben und Wirken aus den mittelalterlichen Chroniken mittheilte; wozu endlich Fr. Pfeiffer in seinen »deutschen Mystikern des 14. Jahrhunderts« I, XXVI sqq. und in der Zeitschrift für deutsches Alterthum noch höchst schätzbare Ergänzungen, theilweise auch Berichtigungen, gegeben hat. Aus allem zusammen läßt sich das Bild seines Lebens und seiner Wirksamkeit in einem gewissen Maße herstellen.

Bertholdt's Geschlechtsname ist wohl Lechs. Denn einer Schwester von ihm dieses Namens wird in einer Chronik Erwähnung gethan. Sein Geburtsort war Regensburg, wo er auch seinen Lauf beschlossen hat und am 13. Dez. 1272 begraben worden ist. Das Jahr seiner Geburt ist nicht sicher auszumitteln, es fällt wohl in das dritte Jahrzehent des 13. Jahrhunderts. Seine geistige Ausbildung und seinen Lebensberuf fand er im Orden der Franziskaner oder Minoriten, welcher damals in seiner höchsten Blüthe stand. Im Convent dieses Ordens in Regensburg wirkte damals als Novizenmeister und Professor der Theologie Bruder David, von seiner spätern vieljährigen Wirksamkeit in Augsburg insgemein Bruder David von Augsburg genannt, ein Mann von hoher Einfalt und ausgezeichneter Tiefe des Geistes und Gemüths, milden und frommen Sinnes, voll Sanftmuth und Demuth, erfahren in den Wegen des innern Lebens, ein weiser und treuer Führer der jüngeren Brüder, der sie väterlich auf dem Herzen trug und auch nachdem er von ihnen geschieden, für ihr geistliches Wohlergehen zärtlich besorgt und ihnen dazu förderlich zu seyn beflissen war. Ein inniges Band der Bruderliebe verknüpfte ihn insbesondere mit demjenigen unter seinen Zöglingen, welcher auch vor allen andern ihm zum Ruhm und zur Zierde in der Christenheit geworden ist, mit unserem Bertholdt. Beide waren von gleichem Eifer beseelt für das Reich Gottes, für das Gedeihen, die Reinheit und Einheit der Kirche, und entschlossen zum Kampf gegen Alles, was diesen hohen Gütern Eintrag zu thun schien, sey es nun durch abweichende, Spaltung erregende Lehre und Meinung, oder durch sittliche Verkehrtheit und Ausartung in ihren mancherlei Gestalten. Aber während Bruder David mehr in der Stille des engeren Kreises, durch Unterweisung und Ermahnung in Rede und Schrift zu wirken geschickt war, so war dagegen in Bruder Bertholdt eine ausnehmende Begabung für öffentliche Rede, für die Predigt in weiteren Kreisen. Diese Gabe hat wohl der väterliche Freund selbst in ihm erkannt und ihn ermuntert, mit seinem Pfunde zu wuchern, zur Förderung dessen, was ihnen beiden ein heiliges Anliegen war; und fortwährend begleitete er den rüstigen Kämpfer mit inniger Theilnahme, je und je aus dem Schatze seiner Erkenntniß und Erfahrung ihm mittheilend, zu Zeiten auch als sein Gefährte auf seinen Wanderungen, daher er auch bezeichnet wird als der, »der mit Bruder Bertholdt ging.« Bertholdt aber wanderte etwa von der Mitte des 13. Jahrhunderts an als Reiseprediger von Stadt zu Stadt, von Land zu Land. Zuerst scheint er in Alemannien, namentlich in Graubündten (Pfeffers) aufgetreten zu seyn, wo er, noch zu Lebzeiten Kaiser Friedrichs II. (vor 1250), gegen Sünde und Ungerechtigkeit aller Art predigte, und Gottes Rache über die Ungerechten verkündigte. Bald finden wir ihn auch in Augsburg, wohin der seitdem in diese Stadt übergesiedelte Bruder David ihn berufen haben mag, und wofür auch mehrere der gedruckten Predigten Zeugniß geben. Ferner in Bayern, und zwar wiederholt in seiner Vaterstadt Regensburg, auch in Landshut. Sodann in Oesterreich und in Mähren, nicht minder in Böhmen, in der damals böhmischen Stadt Glatz, wo er von einer, noch späterhin nach ihm genannten Bühne herab predigte. Endlich in Thüringen, wo »nach glaubwürdigen Zeugen« während der Predigt mehrere strahlende Kronen über seinem Haupte fliegend erschienen seyn sollen. — Er predigte aber gewaltig; und dem entsprach der Zudrang, der ungeheuer war. Wie viel man auch als Uebertreibung abziehen mag von den Angaben der Chronisten, welche von 60,000, 100,000, ja 200,000 Zuhörern reden, die sich von allen Seiten her um ihn gesammelt, immerhin muß der Zulauf außerordentlich gewesen seyn. Und darüber kann man sich auch nicht mehr wundern, wenn man mit seinen Predigten selbst sich vertraut macht. Denn diese zeigen in jeder Hinsicht eine hohe Vollendung. Schon die Darstellung zeichnet

ſich aus durch Anmuth und ſchönes Ebenmaß, wie man es von dem Schüler David's wohl erwarten kann, und durch eine ſeltene Friſche und Lebendigkeit, mit ungekünſtelter Einfalt und Keuſchheit verbunden. Durch wohl gewählte und ausgeführte Bilder und Gleichniſſe, von Himmel und Erde und von naheliegenden Verhältniſſen hergenommen, wird die Rede der Faſſungskraft und dem Intereſſe der Hörenden nahe gebracht, und weit entfernt von der Weiſe der Abhandlung, tritt der Prediger in häufigen Verkehr mit dem Volke, das ihm horcht: in der Form der Anrede an dieſe oder jene Klaſſe von Leuten, oder des Geſprächs, der Wechſelrede mit denſelben. Und als einer, der mit den mannigfaltigſten Zuſtänden des äußeren und inneren Lebens aus reicher Beobachtung wie aus perſönlicher Erfahrung wohl bekannt iſt, greift er nach allen Seiten in's Leben hinein, und beleuchtet es mit dem Worte der Wahrheit. Dem Manne, der unter dem Volke lebt, der überall wo er hinkommt, auf die Sitten, wie auf die Stimmungen und Meinungen, auf das Gute und Böſe, was in allerlei Weiſe innerlich ſich regt und nach Außen hervortritt, ſein Augenmerk richtet, und als ein von Hohen und Niedern, von Reichen und Armen, von Geiſtlichen und Laien geachteter und verehrter Mann auf dem Wege vertraulicher Mittheilung, beſonders im Beichtſtuhl, in die Geheimniſſe des Herzens und Lebens vielfach eingeweiht wird — einem ſolchen Manne ſtand in hohem Grade die praktiſche Anwendung des Schriftwortes zu Gebot. Was aber die Hauptſache iſt, ſein ganzes Herz iſt in ſeiner Predigt, und zwar ein Herz, das durchdrungen iſt von der Liebe Gottes und Chriſti, das in ſeinen Worten und Werken, in ſeinen köſtlichen Verheißungen und herrlichen Thaten lebt und webt, und mit aufrichtigem Wohlwollen den Mitgenoſſen des Heils, den miterlöſten Seelen zugewandt iſt, voll heißen Verlangens, ſie in die Gemeinſchaft des geiſtlichen Segens in himmliſchen Gütern hineinzuziehen, oder darin zu erhalten und zu befeſtigen, und ſie womöglich herauszureißen aus allem, was dieſer hohen Seligkeit ſie verluſtig macht, wodurch ſie in die ſchreckliche Pein einer endloſen Verdammniß hineingerathen müſſen. In dieſem Drange rettender Liebe malt er den Leuten vor Augen die hohe und brünſtige Liebe des erbarmenden Gottes, des für die Sünder ſich opfernden Heilandes, die Seligkeit und Herrlichkeit des ewigen Lebens, die Entſetzlichkeit des Feuers, das nicht erlöſcht, des nagenden Wurms, der nicht ſtirbt, die Schönheit und Vortrefflichkeit der Tugend, der einen und untheilbaren in aller Mannigfaltigkeit der Geſtalten, die Häßlichkeit und Scheußlichkeit der Sünde und des Laſters in ſeinen mancherlei Formen; ob er nicht durch das eine dieſe und jene Seele reizen und locken möchte, durch das andere ſie ſchrecken und zurückrufen von dem Wege, der zur Verdammniß abführt. Aus dieſem Drang ſeines Herzens, die Einfältigen vor dem, was ihnen unwiederbringlichen Schaden an ihrer Seele bringen müßte, zu bewahren oder davon zurückzubringen, iſt es auch zu erklären, wenn Bertholdt ſo dringend, ſo nachdrücklich, ſo eifernd vor den mancherlei Formen der Ketzerei warnt, welche in jener mächtig aufgeregten Zeit mit mehr oder weniger Berechtigung, mit reineren chriſtlichen Elementen oder mit fremdartigen, religiös und ſittlich gefährlichen Lehren, und mit einer unter den Verfolgungen zunehmenden Klugheit oder auch Schlauheit ſich Eingang zu verſchaffen wußten, und viele Gemüther der Kirche und ihren Inſtitutionen entfremdeten. Obwohl in der mittelalterlichen Anſchauung des Kirchenthums, mit ſeiner Spitze, dem Pabſtthum, unbefangen ſich bewegend, iſt Bertholdt doch keineswegs ein Verfechter ſelbſtſüchtig hierarchiſcher Tendenzen; ſondern er iſt durch und durch getragen von dem religiös-ſittlichen Intereſſe, von der Sorge um das Reich Gottes und deſſen Ausbreitung und Befeſtigung in den Gemüthern. Davon getrieben, kämpft er auch, hierin ein Vorläufer Luthers, mit brennendem Eifer gegen die leichtfertigen, verführeriſchen Ablaßprediger. Ebenſo tritt er mit aller Freimüthigkeit dem der wahren Frömmigkeit und Sittlichkeit ſo gefährlichen falſchen Vertrauen auf die Macht der Fürbitte der Heiligen und der Mutter Gottes bei unlauterem Sinne, und dem Wahne der Heilſamkeit der Wallfahrten nach entlegenen Orten entgegen. Ein Freund des armen, viel geplagten Volks, ſtraft

er mit hohem Ernste die habsüchtigen, ihre Mitchristen bedrückenden und aussaugenden Reichen, und ermahnt mit innigem Mitleid die Unrechtleidenden zur Geduld.

So steht Bertholdt in seiner Zeit da als ein Prediger der Gerechtigkeit, dessen Stimme weithin erscholl. Sein Wort brannte wie eine Fackel; Gott machte seinen Mund wie ein scharfes Schwert, sagt ein Chronist. Mit Bewunderung blickten Alle zu ihm auf; ja was noch mehr ist, viele Sünder und Verführte wurden durch ihn bekehrt, und die Gläubigen fanden reichen Trost und Stärkung in dem Zuspruch des Mannes Gottes, von dessen Leibe Ströme lebendigen Wassers sich ergossen (Joh. 7, 38.).

Eine näher eingehende Schilderung Bertholdt's hat der Verfasser dieses versucht in Piper's evang. Kalender. Jahrbuch für 1853, S. 88 ff. Zu vergleichen ist auch außer den oben erwähnten: Neander's Kircheng. V, 2. Desselb. Denkwürdigkeiten 1. Ausgabe, 2. Bd. und: Bertholdt's des Franziskaners Predigten, herausgegeben von Kling. Berlin, Dümmler 1824. Vorrede. — Aus dem Mittelhochdeutschen in die heutige Sprache übersetzt sind diese Predigten von Dr. Alban Stolz. — Zum erstenmal vollständig herausgegeben und übertragen (nach dem Manuskript der Heidelberger Bibliothek) von Bikar Franz Göbel. Mit einem Vorwort von Alban Stolz. 2 Bände. gr. 8.

Kling.

Berthold von Rohrbach, ein Laie, der um 1356 zu Würzburg gegen kirchliche Mißbräuche predigte; von der Inquisition ergriffen, widerrief er und wurde wieder freigelassen. Bald darauf lehrte er von Neuem, zu Speier; diesmal wurde er zum Feuertode verurtheilt, den er standhaft erlitt. Seine Lehren werden nur unvollständig und unzusammenhängend angegeben; sie scheinen vorzugsweise einer mystischen Richtung angehört zu haben; die vorzüglichste war: der Mensch könne schon in diesem Leben zu einem solchen Grade geistiger Vollkommenheit gelangen, daß er nicht mehr zu fasten noch zu beten brauche; zugleich behauptete Berthold, ein einfacher, von Gott erleuchteter Laie könne die Menschen besser in der Frömmigkeit unterrichten, als der gelehrteste Priester, und man müsse ihm mehr glauben als selbst der heil. Schrift. Trithemius nennt Berthold einen Begharden; Mosheim zählt ihn zu den Brüdern des freien Geistes; wir halten ihn eher für ein Mitglied der waldensischen Gottesfreunde. (Siehe über Berthold: *Mosheim*, de Beghardis, p. 325 sq., und unsere Schrift über Tauler, S. 206 u. f.)

C. S.

Berthold, Stifter des Karmeliterordens, s. Karmeliter.

Berthold, Bischof von Chiemsee, mit dem Familiennamen Pirstinger, war 1465 zu Salzburg geboren, trat ziemlich jung in das dortige Domkapitel, ward Kammermeister des Erzbischofs und von ihm 1508 mit dem eben genannten Bisthum betraut, welches in eigenthümlichem Abhängigkeitsverhältniß zu dem Erzbisthum Salzburg stand. In diesem Wirkungskreise suchte er nach Kräften der immer weiter um sich greifenden Sittenverderbniß, besonders des Klerus, zu steuern, betheiligte sich an mehreren Synoden, die zu dem Ende von den Erzbischöfen ausgeschrieben wurden und verfaßte höchst wahrscheinlich ein anonymes Buch, Onus ecclesiae, welches, bereits 1519 vollendet, 1524 in Landshut erschien, das Verderben der Kirche in Haupt und Gliedern mit den stärksten Farben schildert, mit großem Nachdruck auf eine Reformation an beiden dringt, die hierarchische Form der Kirche jedoch immer noch beibehalten wissen will und insofern zwar auf halbem Wege stehen bleibt, aber katholischer wie protestantischer Seits viel Aufsehen machte, öfters, zuletzt 1620, nur mehrfach gefälscht, wieder abgedruckt und von ältern protestantischen Theologen, so noch von Joh. Gerhard in der Confessio catholica, als schlagendes Zeugniß für die Nothwendigkeit einer durchgreifenden Reformation betrachtet und benützt ward. Sey es nun, daß Berthold als Verfasser des Onus bekannt und dadurch unbequem geworden war, sey es aus andern Gründen — er resignirte 1525 und zog sich in die Stille zurück. Hier arbeitete er, außer andern kleineren Schriften über die Messe, eine „Tewtsche Theologey", welche 1528 in München, 1531 auf den Wunsch des Cardinal-Erzbischofs Matthäus Lang von Salzburg in lateinischer Uebersetzung

zu Augsburg herauskam. Durch die Fortschritte der auch in das Salzburgische dringenden Reformation stutzig gemacht, schlägt Berthold hier einen von dem Onus sehr verschiedenen Ton an, sucht in hundert zum Theil polemisch gehaltenen Kapiteln das römisch-katholische Lehrsystem in scholastischer Weise, mit vieler Kenntniß des kanonischen Rechts, hin und wieder auch mit einem Anflug von spekulativer Mystik, zu vertreten, retractirt namentlich in der früher von ihm auf's Heftigste angegriffenen Lehre vom Ablaß, kann sich jedoch die evangelische Lehre vom Glauben nicht zurechtlegen, wird daher in seiner Polemik häufig ungerecht und scheint auch, da die »Theologey« nicht wieder aufgelegt ward, bei seinen Glaubensgenossen kaum den gehofften Anklang gefunden zu haben. Er starb am 19. Juli 1543 zu Saalfelden im Pinzgau und würde so gut wie verschollen seyn, hätte man nicht vor Kurzem sein Gedächtniß mit einer gerade hier doppelt unglücklich angebrachten polemischen Tendenz gegen den Protestantismus und mit offenbarer Ueberschätzung seiner Theologie in materieller wie formeller Beziehung durch eine überdies höchst mittelmäßige Ausgabe derselben wieder erneuert. S. Berthold, Bisch. v. Chiemsee, teutsche Theologey mit Anmerkungen, Wörterbuch und Biographie, v. Wolfg. Reithmeier und einem Vorwort von Fr. Windischmann, München 1852; und zur Beleuchtung des Onus ecclesiae in Gelzer's protestant. Monatsblättern, 1853, Febr., von

E. Schwarz.

Berti, Giovanni Lorenzo, geboren 1696 in Saravezzo im Toskanischen, frühzeitig in den Orden der Augustinereremiten getreten, in welchem er mehrere Aemter bekleidete, darauf Professor der Theologie in Pisa, daselbst 1766 gestorben, besonders als Dogmatiker in seiner Kirche ausgezeichnet. Sein Hauptwerk ist ein ausführliches System der katholischen Dogmatik, auf Befehl des Ordensgenerals geschrieben, in 10 Foliobänden, 1739—1747 in Rom, 1749 in München und noch öfter erschienen: Theologia historico-dogmatico-scholastica seu libri de theol. disciplinis (meist wird dieser kürzere Titel gebraucht). Berti zeigt sich darin als Schüler des Augustinus und mußte sich in besonderen Schriften gegen den Vorwurf, daß er zu den Meinungen des Jansenius und Bajus hinneige, vertheidigen. Das Werk kam übrigens zu sehr hohem Ansehen, und wurde durch den Auszug in 5 Bänden (Bamberg 1770) zugänglich gemacht. Berti ist das Muster von Wiest's, Professor in Ingolstadt, Institutiones dogmaticae in 6 Bänden. 8. (Ingolstadt 1786—89). — Von den kirchenhistorischen Arbeiten von Berti ist das breviarium hist. eccles. (Florenz 1753, Augsburg 1782) unbedeutend. Dagegen hat die historia ecclesiastica seu dissertationes historicae (Florenz 1753, Augsburg 1762, 4 voll.) für die Geschichte der 5 ersten Jahrhunderte Werth.

Herzog.

Berufung, vocatio, heißt in der dogmatischen Sprache die göttliche Einladung an den Menschen, das Heilsgut, in besonderem Sinn das in Christo geschenkte, sich anzueignen. In der Lehre von der Heilsordnung oder den Stufen, durch welche die Entwicklung des christlichen Lebens hindurchgeht, ist der Natur der Sache nach die Berufung Gottes das erste Moment. Begriff und Ausdruck sind biblisch. Sie stammen aus dem Alten Testamente, wo sie zu der Familie derjenigen religiösen Begriffe und Wörter gehören, die sich von dem Wurzelbilde einer göttlichen Stimme, Rede abzweigen. Wie Gott einzelnen Personen (Jesaias 22, 20.) oder einem Volke (Klagel. 2, 22.) zur Ausführung eines einzelnen Auftrags ruft (sie herlockt Jes. 5, 26., ihnen zischt 7, 18.), so hat er vermöge seiner grundlosen Liebe (Deut. 7, 6—8.) das Volk Israel schon in Abraham (Jesaias 51, 2.) zu seinem Eigenthumsvolke berufen. Hosea 11, 1.; Jesaias 41, 9., 42, 6., 43, 1., 48, 12. 15., 49, 1. (3.). Berufung und Erwählung ist hier noch nicht unterschieden, sondern eben durch jene Berufung ist Israel aus den Völkern ausgesondert, damit es, wie Gott es gleichsam bei seinem Namen gerufen, so seinerseits der Stimme Gottes gehorche (Exod. 19, 5.). Im Alten Testament nun ergeht die göttliche Berufung nur an das Volk als Ganzes; daß der Einzelne des in dasselbe gelegten Heilsgutes theilhaftig wird, dazu bedarf es einer besonderen an ihn ergehenden Einladung nimmer; sie ist in jener allgemeinen mit inbegriffen, und nur wenn Einer zu einem

beſonders hohen Amt in der Gemeinde von Gott beſtimmt wird, ergeht an ihn eine beſondere göttliche Berufung (Exod. 31, 2.; vergl. die Berufung der Richter und Propheten). Umgekehrt wendet ſich, wie übrigens ſchon in der Darſtellung der Weisheit Sprüche 1, 20—26., 8, 1—5., 9, 1—6. vorbereitet iſt, der durch Chriſtum vermittelte Ruf Gottes unter dem Neuen Teſtament, deſſen Heilsgut ein geiſtigeres, darum ſubjektiv tiefer anzueignendes iſt, an den Einzelnen und die Einzelnen, beſonders aus den verworfenen, verachteten Volksklaſſen (Matth. 9, 13., 11, 27.; Luk. 14, 21. 23.; 1 Cor. 1, 26 ff. u. ſ. w.), und zwar in doppelter Form: theils als Aufforderung zu einer Arbeit (Matth. 21, 28—31., 20, 1—7.), theils und vorzugsweiſe als Einladung zum Genuß, zur Aneignung der von Gott bereiteten Güter (Luk. 14, 16. 17.; Matth. 22, 4.; vergl. Jeſaias 55, 1.), welche göttliche Einladung jedoch nur bei Wenigen unter den Vielen, an die ſie ergeht, Erfolg hat (ebendaſ. und Matth. 20, 16.). — Beſonders häufig kehrt der Begriff des καλειν bei dem Apoſtel Paulus wieder, welcher der göttlichen κλησις noch die göttliche προθεσις, προγνωσις, προορισμος voranſtellt, Röm. 8, 28—30. Die Allgemeinheit der göttlichen Berufung lehrt der Apoſtel zunächſt nur in dem Sinne, daß ſie den Heiden ſo gut gelte als den Juden, Röm. 9, 24. 25. Auch im N. Teſt. geht übrigens neben dieſem weiteren Begriff der Berufung der engere her, wornach in der Gemeinde ſelbſt Einzelne zu beſtimmten Funktionen beſtimmt werden: ſo beruft Jeſus die Jünger, Matth. 10, 1., Röm. 1, 1.; der heil. Geiſt beruft Barnabas, Apoſtelg. 13, 2. Hieraus entſteht ſodann der Begriff des beſonderen Berufs (1 Cor. 7, 20.). Dieſer engere Begriff kommt aber bei der dogmatiſchen Betrachtung nicht weiter in Anſchlag. Bei letzterer liegt nämlich die Hauptſchwierigkeit in der Beantwortung der beiden Fragen: woher die Verſchiedenheit des Erfolgs der göttlichen Berufung bei denen komme, an welche ſie ergeht? und ſodann: wie, die ſchlechthinige Nothwendigkeit der dieſſeitigen Bekehrung zu Chriſto vorausgeſetzt, die Erſcheinung zurechtzulegen ſey, daß ſo viele Menſchen ſterben, ohne daß ein Ruf, eine Einladung in's Reich Gottes, an ſie ergangen iſt? Um dieſe Hauptfragen zu löſen, unterſcheiden die altproteſtantiſchen Dogmatiker zunächſt zwiſchen außerordentlicher, unmittelbarer Berufung (z. B. Matth. 2, 2.; Ap.-Geſch. 9, 3 ff.) und der ordentlichen, mittelbaren, die durch Mittheilung des Evangeliums auf gewöhnlichem Wege geſchieht; ferner zwiſchen der indirekten, durch welche der Menſch vermöge des γνωσον τον θεον, Röm. 1, 19., auf das Chriſtenthum nur vorbereitet wird, und der direkten, welche durch das deutlich mitgetheilte Wort von Chriſto ſich vollzieht. In Hinſicht auf die erſte jener zwei Fragen entſcheiden ſie nun: 1) Die vocatio ordinaria, directa, an die wir Chriſten allein gewieſen ſind, iſt von Seiten Gottes, a) seria, ernſtlich gemeint; er beabſichtigt damit wirklich die Beſeligung derer, an die er ſie ergehen läßt — gegen die Calviniſten, welche auf Grund des Unterſchieds zwiſchen einer voluntas signi und beneplaciti behaupteten, nur diejenigen werden von Gott in der ernſtlichen Abſicht ſie zu beſeligen berufen, die er vermöge ſeines unerforſchlichen Willensbeſchluſſes vorherbeſtimmt. Ebendarum iſt auch die vocatio divina immer b) efficax, d. h. zwar nicht überall von gutem Erfolge begleitet, überall aber ihrer Beſchaffenheit nach ſo kräftig, daß ſie die Bekehrung zu wirken vermöge (efficax gleichbedeutend mit dem genaueren Ausdruck sufficiens). Allerdings wird derſelben von Seiten Vieler ein Widerſtand entgegengeſetzt, denn ſie iſt — abermals im Gegenſatz gegen die Calviniſten — c) resistibilis, nicht zwingend. Während die älteren lutheriſchen Dogmatiker durch dieſe Beſtimmungen jene erſte Schwierigkeit leidlich löſten, ſo iſt 2) die Löſung jener zweiten beinahe abenteuerlich. Sie behaupten nämlich: die vocatio directa, ordinaria (ſ. Quenst. theol. did. pol. III, 466 sq.) iſt auch universalis. Dreimal hat Gott das ganze Menſchengeſchlecht feierlich zum Glauben an Chriſtum berufen. Zuerſt erging das Protevangelium von dem Schlangentreter, d. h. Chriſtus, Gen. 3, 15., an die Protoplaſten, von denen es auf alle Geſchlechter ausgehen ſollte; ein zweiter Ruf Gottes erging an Noa, Gen. 9, 9., den Prediger der Gerechtigkeit, 2 Petr. 2, 5., auch für alle ſeine Nachkommen, und drittens wurde das völlig ausgebildete Evangelium durch die Apoſtel auf

der ganzen Welt verbreitet: denn nicht nur hatte der Herr ihnen das befohlen, Matth. 28, 19., Mark. 16, 15., ſondern ſie haben auch dieſen Befehl ausgeführt nach Röm. 10, 18., Col. 1, 6. 23., Ap.-Geſch. 17, 30. In den 40 Jahren nach dem Hingang Jeſu bis zur Zerſtörung Jeruſalems konnten ſie es auch wohl thun, beſonders wenn man außer den 13 Apoſteln auch die ſiebenzig Jünger (Luk. 10.) und die anderen Mitarbeiter (vergl. Pſalm 68, 12.), ſowie den damals ſchon ziemlich vollkommenen Stand der Schifffahrt in Anſchlag bringt. Auch beweiſen die Trümmer des Chriſtenthums, die man bei allen heidniſchen Völkern findet, daß daſſelbe einmal überall bekannt geweſen, und nur wieder durch die incuria und contemptus der Menſchen verloren gegangen ſey. Dieß gelte ſelbſt von Amerika, das man ohne Zweifel damals in der alten Welt gekannt habe (ſ. Diſſertat. von *G. Moebius*, An ab Apostolis Evangelium etiam Americanis fuerit annunciatum). Und wo die ἀποστολη nicht hinkam, da ſey die ἐπιστολη hingekommen. Die unbeſtreitbare Thatſache, daß wenigſtens unter den jetzt lebenden Geſchlechtern viele ſeyen, unter denen alle Kunde von Chriſto verſchwunden iſt und alſo die einzelnen ihnen angehörigen Menſchen ohne eigene Schuld nicht berufen werden, erklärten ſie dabei für ein unerforſchliches göttliches Geheimniß nach Röm. 11, 33 f. Eben darum war aber durch jene Behauptung auch nicht viel für die Löſung jener zweiten Schwierigkeit gewonnen. —

Im Allgemeinen haben wir daran feſtzuhalten, daß, wo das Evangelium ſeine Wohnung unter den Menſchen aufgeſchlagen hat, und ein ordentlicher Dienſt an ihm eingerichtet iſt, an die Einzelnen ein Ruf ergeht, der zu ihrer Bekehrung hinreichen ſollte und könnte, wiewohl ein Unterſchied in der Kräftigkeit göttlicher Berufung nicht geläugnet werden kann, der aber im göttlichen Gerichte genau berückſichtigt werden wird (vergl. Matth. 11, 20—24., 23, 37 f.; Luk. 12, 47. 48.). Daß ferner der größte Theil der Menſchheit vom Chriſtenthum ſeit jeher unberührt geblieben und auch nicht durch eigene Schuld deſſelben verluſtig gegangen iſt, kann gleichfalls nicht beſtritten werden: Pflicht der Chriſtenheit iſt, den Ruf in's Reich Gottes durch die Miſſion immer weiter zu tragen. Wie es ſich aber mit denjenigen verhält, welche ſterben ehe er bis zu ihnen durchgedrungen iſt, darüber thut man am beſten Nichts zu ſagen, weil man Nichts weiß: Jeſus ſelbſt ſpricht nur einen allgemeinen Kanon, Luk. 12, 47. 48., und Paulus eine allgemeine Hoffnung aus, Röm. 11, 32. H. P.

Berulle, Cardinal, ſ. Oratorianer.

Beryll, ſ. Edelſteine.

Beryll von Boſtra, ſ. Antitrinitarier.

Beſchaulichkeit. Das Wort wird in der Regel nur in ſubjektivem Sinne gebraucht, als Bezeichnung einer vorherrſchenden, gewöhnlich auf einer beſonderen Naturanlage beruhenden und durch äußere Umſtände beförderten Richtung der Seele auf die Innenwelt. Die Seele gleicht in dieſem Zuſtande einem nach außen verſchloſſenen Garten, zu deſſen Innerem das Getümmel der Welt und die Stürme der Leidenſchaften wenig Zugang finden, oder dem ſtillen Meeresgrunde, der köſtliche Perlen in ſeinen Tiefen birgt. Während die Pforten der Außenwelt mehr oder weniger geſchloſſen ſind, und die Thätigkeit des reflektirenden Verſtandes zurücktritt, iſt das Auge des Geiſtes vorzüglich auf die obere Welt, auf die Erfaſſung des Göttlichen, theils mit der Erkenntniß, theils mit dem Gefühl gerichtet. Die Begierde, Gott zu finden und zu erkennen, ihn in ſeiner unverhüllten Majeſtät und Schönheit zu ſchauen, die Sehnſucht, in immer innigere Vereinigung mit Jeſu Chriſto zu treten, und ſich ihm mit Seele und Leib zum Opfer darzubringen, überwiegt alle anderen Neigungen und Triebe. „Ich ſah, ſchreibt ein Träger dieſer Geiſtesrichtung, der ſich einer gegen 7 Wochen faſt ununterbrochen fortdauernden höheren Erleuchtung erfreute, in die innerſte Geburt und allen Dingen in's Herz, als wäre auf einmal die Erde zum Himmel geworden und als ob ich die Allgegenwart Gottes ſchauete. Mein Herz war gleich der ausgedehnten Ewigkeit, darinnen ſich Gott offenbart.“ J. Gerſon vergleicht paſſend die Erfahrungen des beſchaulichen Lebens mit dem Genuſſe eines ſaugenden Kindes, welches nur die Süßigkeit der Muttermilch ſchmeckt, ohne irgend

etwas in reflexiver oder erklärender Erkenntniß von der Milch, ihrer Güte und Beſchaffenheit zu wiſſen. So glücklich ein ſolches Kind ſey, ſo ſelig ſeyen Diejenigen, welche an der mütterlichen Bruſt der Weisheit Gottes erquickt werden. Häufig wird die Tiefe und Stärke der Empfindung, welche in dieſem Gemüthszuſtand vorherrſcht, in einen unverſöhnlichen Gegenſatz geſtellt zu der Wirkſamkeit für das Reich Gottes und zu dem thätigen Eifer für das Wohl unſerer Mitmenſchen. Daß aber ein Maria- und Marthaſinn in Einem Individuum wohl vereinigt ſeyn könne, beweist unter vielen Erfahrungen beſonders das Beiſpiel Terſteegens. Die innige Gemeinſchaft mit Gott und Chriſto, die Abgeſchiedenheit von der Welt, das Ausgehen von ſich ſelbſt, das Schauen auf Gott allein iſt ſein beſtändiges Ziel, ſeine tägliche Uebung (man vergleiche das Lied: Gott iſt gegenwärtig), aber dabei iſt er unermüdet im Eifer, Seelen zu werben, und verzehrt ſeine Kräfte mit Reden, Schreiben, Rathen und Helfen, ſo daß er der Armen und Verlaſſenen Leibarzt hieß. Sehr nahe liegt jedoch der Abweg einer einſeitigen Ueberſpannung des beſchaulichen Lebens, die zu hochmüthiger Weltverachtung und zu Schwärmereien der manchfaltigſten Art, nicht ſelten zu Wahnſinn und Selbſtmord, geführt hat. Im Mittelalter war faſt allgemein die Anſicht verbreitet, daß das beſchauliche Leben Gott wohlgefälliger ſey, als das thätige, in welchem man ſeinen Mitmenſchen dient. Man betrachtete jenes als einen beſonderen Stand, wozu man die Berufung Gottes abwarten müſſe, und ſetzte darein den Gipfel der Frömmigkeit, der dem mönchiſchen oder einſiedleriſchen Leben vorbehalten ſey. Manche, z. B. Ruysbröch, Amalrich, gingen ſo weit, zu behaupten, der beſchauliche Menſch könne in ſeine Idee, welche in Gott iſt, ganz zurückkehren, ſo daß Liebendes und Geliebtes Eins werde — bis zu Aufhebung der Perſönlichkeit — und der Menſch ſich in Gottes Weſen verwandle. S. Heinrich Ritter, Geſch. der Philoſophie, IX. Band. Dr. Ullmann: Johann Weſſel, ein Vorgänger Luther's, S. 128 ff. **Fronmüller.**

Beſchneidung (מִילָה, *περιτομή*), ringförmige Abſchneidung der männlichen Vorhaut (עָרְלָה, *ἀκροβυστία*), künſtliche Befreiung der Eichel, glans penis, von der über ſie hereinragenden, ſie bedeckenden Haut, was in der älteſten Zeit durch einen meſſerartig geſchliffenen Stein, 2 Moſ. 4, 25., Joſ. 5, 2. 3., vergl. Herod. 2, 86., verrichtet wurde und noch jetzt von den chriſtlichen Abyſſiniern, welche die Beſchneidung beibehalten haben, ſo geſchieht, während die heutigen Juden ſich eines ſtählernen Meſſers dazu bedienen. Der Stein wurde aber wahrſcheinlich gewählt, weil man vorausſetzte, daß er eine weniger bösartige Wunde als das Metall verurſache. Ueber das Verfahren bei der Operation ſagt Othon. lex. rabb. p. 133.: Circumcisor imponit mentulae bacillum et praeputium quantum potest super illum extendit, deinde forcipe partem ejus prehendit et novacula praecidit. Deinde duobus pollicis unguibus praeputium arripit et devolvit, donec glans tota denudatur; quo facto sanguinem exsugit, donec advenerit sanguis ex remotioribus corporis partibus, vulnerique emplastrum imponit. Der zweite Theil dieſer Beſchreibung gehört wohl der ſpäter entſtandenen Sitte an, durch dieſes Verfahren das künſtliche Ziehen einer neuen Vorhaut, welches ſeit den Makkabäer-Zeiten bei heidniſch geſinnten Juden üblich wurde, 1 Makk. 1, 15. gr. Text, wozu auch chriſtlich gewordene Juden ſich verſucht fühlten, 1 Kor. 7, 18., unmöglich zu machen. Das Verfahren beim Ziehen der Vorhaut beſchreibt *Celsus* VII, 25. Die Beſchneidung durfte jeder Iſraelite verrichten, gewöhnlich aber übernahm der Hausvater dieſes Geſchäft, 1 Moſ. 17, 23., und nur im Nothfalle Weiber, 2 Moſ. 4, 25. Nach dem an Abraham ergangenen Befehl Gottes ſollte jeder ſeiner männlichen Nachkommen am 8. Tage nach ſeiner Geburt beſchnitten werden, was wir auch im Allgemeinen ſo gehalten finden, 1 Moſ. 21, 4.; Luk. 1, 59., 2, 21.; Phil. 3, 5. Doch gab es auch Ausnahmen davon, 2 Moſ. 4, 25., Joſ. 5, 5., weil ſelbſt die geſetzlichen Vorſchriften, 3 Moſ. 12, 3., nicht immer feſtgehalten wurden, wie man auch an der entſprechenden Paſſahfeier ſehen kann, 2 Chron. 30, 5. Mit der Beſchneidung war die Namengebung verbunden, wie ſich nicht nur aus Luk. 1, 59., 2, 21. erſehen, ſondern auch ſchon aus 1 Moſ. 17, 5., vergl. 24. 21, 3. 4. erſchließen läßt.

Die Sitte der Beſchneidung, durch Abraham bei ſeinem Stamme eingeführt, durch

Moſe geſetzlich vorgeſchrieben und durch Joſua durchgeführt, iſt aber ein Gebrauch, der ſich auch bei anderen, nicht abrahamitiſchen Völkern vorfindet. Jeremias 9, 26. werden außer den Edomitern, die von Abraham abſtammten, die Moabiter, Ammoniter und Aegypter als beſchnittene Völker aufgezählt. Wenn man nun annehmen kann, daß durch Abrahams Einfluß die Beſchneidung zu den Nachkommen Lots übergegangen ſey, ſo iſt dies bei den Aegyptern nicht vorauszuſetzen. Sie waren nicht nur ein entwickeltes, ſelbſtſtändiges und hochgebildetes Volk, das ſeine eigenthümliche Lebensweiſe hatte, ſondern beſaßen auch eine Abneigung gegen die Hirtenvölker, 1 Moſ. 43, 32., 46, 34.; 2 Moſ. 8, 26., ſo daß ſich eine Einführung ſolcher Sitte bei ihnen nicht von den Hebräern ableiten läßt. Es iſt alſo viel wahrſcheinlicher, daß dieſe Sitte zu den Hebräern von den Aegyptern übergegangen iſt, und Abraham kann theils durch die Hykſos, welche um dieſe Zeit von Aegypten ausgewandert waren, theils durch ſeine Beſuche in Aegypten ſelbſt mit derſelben bekannt geworden ſeyn. Nach Herodot 2, 104. hätten die Einwohner von Paläſtina ſelbſt den Urſprung dieſer Einrichtung in Aegypten geſucht, was Joſephus cont. Apion. 2, 3. nicht widerſpricht. Dort nennt Herodot außer den Aegyptern auch noch die Kolchier, eine Kolonie derſelben, 1 Moſ. 10, 14., die Aethiopier, ein ſtammverwandtes Volk, und die Phönizier, die nach Ew., J. G. 1, 283. vom rothen Meer her eingewandert waren, bei welchen die Beſchneidung eingeführt war, und bezeichnet ſie außerdem als eine Einrichtung aus den älteſten Zeiten her, Herodot 2, 36. und 104. Nach allen Andeutungen aber galt ſie dort nur bei der Prieſterkaſte als Geſetz, und war, wie es nach Erzählungen Herodot's 2, 30. und Diodor's 1, 28. ſcheint, auch bei der Kriegerkaſte eingeführt, beim übrigen Volke wenigſtens nicht allgemein, wie das Beiſpiel Apion's beweiſt, der erſt in Folge einer Krankheit, jedoch zu ſpät, ſich beſchneiden ließ. Außer dieſen iſt in der neueren Zeit die Beſchneidung bei den Salivas-Indianern in Südamerika, auf den Fidſchi-Inſeln und auf Otaheiti in der Südſee, und bei den Congo-Negern in Afrika angetroffen worden.

Es fragt ſich nun, was die urſprüngliche Bedeutung dieſer Sitte war. Verfehlt iſt hier gewiß die rein äußerliche Anſicht in der Unterſuchung Authenrieth's über dieſen Gegenſtand, Tübingen 1829, als ob die barbariſche Sitte roher Völker, die unbeſchnittenen Geſchlechtstheile erſchlagener Feinde als untrügliche Siegeszeichen aufzuweiſen, im Beſtreben ſich gegen den Verdacht eines Betruges ſicher zu ſtellen, Veranlaſſung gegeben hätte, ſich ſelbſt zu beſchneiden. Denn wenn ein Beiſpiel dieſer Art 1 Sam. 18, 25—27. vorkommt, ſo iſt dies nur als eine Folge der ſchon beſtehenden Beſchneidung und der Verachtung zu betrachten, welche man früher in Aegypten, Joſ. 5, 9., ſpäter unter den Iſraeliten, Richt. 14, 3., 15, 8.; 1 Sam. 14, 6.; 2 Sam. 1, 20.; Jeſ. 52, 1.; Ezechiel 28, 10., 31, 18., auf die Unbeſchnittenen legte. Michaelis dagegen im moſaiſchen Recht IV. §. 186, leitet mit *Philo*, de circumcis. p. 211. ed Mangey die Einführung der Sitte aus mediziniſchen Gründen ab, um die Reinlichkeit zu befördern, Krankheiten, beſonders die Carfunkel (ἄνθραξ) an dieſem Gliede zu verhindern, und bei der größeren Länge der Vorhaut bei jenen Völkern die Fruchtbarkeit mehr zu befördern. Vergl. Theverot, Reiſen 1, 58. Hiefür kann Joh. 7, 22 f. angeführt werden, wo Jeſus die Beſchneidung unter dem Geſichtspunkt der Heilung eines einzelnen Gliedes im Gegenſatz zu den Heilungen des ganzen Menſchen, die von ihm ausgingen, zu betrachten ſcheint. Und wirklich mag die Löſung dieſes Bandes, ähnlich wie die des Zungenbandes bei kleinen Kindern, als nothwendig betrachtet worden ſeyn. Aber den eigentlichen Grund der Einrichtung bildet ſie gewiß nicht. Dieſer war vielmehr auch bei den alten Völkern, deren Leben und Sitten ſo innig mit ihren religiöſen Anſichten verknüpft war, ein höherer. Das Zeugungsglied war den älteſten Völkern heilig, worauf auch bei Schwüren die 1 Moſ. 24, 2. 9., 47, 29. angeführte Sitte deutet. Die Beſchneidung war alſo eine Art Weihe für den Dienſt des Gottes, welchem man diente, und deshalb bei den Aegyptern nur in der Prieſter- und Kriegerkaſte eingeführt, weil dieſe die Intereſſen der Landesgottheit am meiſten zu vertreten hatten. Wie die Taufe der Chriſten aus den

Luſtrationen der alten Völker, ſo ging auch die Beſchneidung für Iſrael aus den vorhandenen Einrichtungen mit höherer Bedeutung hervor, ſie war die Weihe zum Eintritt in die Gemeinde und in den Dienſt Jehovah's, der aus Iſrael nach 2 Moſ. 19, 6. ein Königreich von Prieſtern und ein heiliges Volk machen wollte. Deshalb war die Beſchneidung gleichſam das Adelsdiplom, mit welchem Iſrael geſchmückt war, auf welches es ſeit den Tagen Joſua's 5, 9. ſo viel hielt, und das es unter den größten Verfolgungen in der Makkabäer-Zeit, 1 Makk. 1, 51., und nachher feſthielt.

Schon die Söhne Jakob's ſetzten, 1 Moſ. 34, 14., einen großen Werth darein, beſchnitten zu ſeyn. Es ſcheint übrigens, daß während des Aufenthaltes in Aegypten die Sitte nicht allgemein herrſchend war, ſonſt wäre es nicht zu erklären, daß während des Zuges durch die Wüſte, wo es an der Gelegenheit, ſie fortzuſetzen, nicht gefehlt haben kann, eine Unterbrechung ſtattfand. Erſt als das Volk in Maſſe durch die Ausführung und Geſetzgebung ein dem Herrn geweihtes geworden war, wurde die Beſchneidung geſetzlich ſanktionirt und durch Joſua ausnahmslos eingeführt. Ein Schwanken dieſer Einrichtung iſt auch bei den Edomitern bemerkbar, welche noch zu Jeremia's Zeiten als Beſchnittene aufgeführt werden, von dieſer Zeit an aber davon abgekommen ſeyn mußten, da ſie mit der Bezwingung durch Hyrkan zur Erneuerung dieſes Gebrauches angehalten wurden. Joseph. Antiq. 13, 9. 1.

Wenn die heil. Schrift von einem unbeſchnittenen, gleichſam vorhäutigen Herzen redet, 3 Moſ. 26, 41., Jer. 9, 26., Ap.-Geſch. 7, 51., und die Beſchneidung deſſelben anempfiehlt, 5 Moſ. 10, 16., Jer. 4, 4., Ezech. 44, 19.; ſo iſt hiedurch der tiefere Sinn dieſer Handlung angedeutet, daß ſie ein Zeichen der Reinheit und Geweihtheit des inneren Menſchen ſeyn ſoll. In dieſem Sinne wird auch von unbeſchnittenen Lippen, 2 Moſ. 6, 12., und Ohren, Jer. 6, 10., geredet, und angedeutet, daß mit der Beſchneidung zugleich eine Unſauberkeit am Körper entfernt werden ſoll. Wie alſo der Begriff der Weihe, ſo liegt auch der der Verſöhnung in der Beſchneidung, und ſie war ſomit, wie Ewald, Alterth. S. 95 f. richtig bemerkt, ein Opfer des Leibes an Jehovah, welches ſich, wie alle Opfer durch die Propheten geſteigert und in ihrem wahren Sinne entwickelt wurden, zu einem Opfer der Seele an ihn geſtalten ſollte. Erſt mit dieſer Vollziehung des inneren Opfers konnte die Aufgabe gelöst werden, ein prieſterliches Königreich und ein heiliges Volk zu ſeyn. Dieſe volle Entwicklung aber war dem N. B. aufgehoben, mit welchem das Zeichen der Beſchneidung eben deßhalb aufgehoben wurde. Palhinger.

Beſchneidung Chriſti, Feſt der, auf Grund des Berichtes Luk. 2, 21. acht Tage nach Weihnachten, als Tag der Beſchneidung des Herrn (dies circumcisionis Domini) und Namensfeſt „Jeſu“ gefeiert, ein Feſt jüngeren Urſprungs, von deſſen kirchlicher Feier in den erſten ſechs Jahrhunderten nirgends eine Spur zu finden iſt. Erſt in dem Sakramentarium Gregors d. Gr. deutet die für dieſen Tag verordnete Collekte in den Schußworten: „per Dominum nostrum Jesum Christum, cujus hodie circumcisionem et nativitatem celebravimus“ auf eine ſolche hin, und von Predigten über das Feſtthema kennen wir keine frühere, als eine Homilie des Beda Venerabilis (ſt. 735) über Luk. 2, 21. Ja, obwohl es in den Capitularien der fränkiſchen Könige und den Synodalbeſchlüſſen des Concils zu Mainz (813) Kap. 36 bereits ausdrücklich genannt wird, ſcheint es doch Hatto, Biſchof v. Vercelli, noch im 10. Jahrhundert nicht zu kennen. Daß das Beſchneidungsfeſt nicht eher gefeiert werden konnte, als bis das Weihnachtsfeſt kirchlich feſtgeſtellt war, leuchtet von ſelbſt ein. Daß es aber auch, nachdem dies (im 4. Jahrhundert) bereits geſchehen war, und obwohl es, im Hinblick auf das Oſter- und Pfingſtfeſt und deren Oktavenfeier, von ſelbſt als Oktave des Chriſtfeſtes zur kirchlichen Feier auffordern mußte, erſt ſo ſpät in die Reihe der kirchlichen Feſte aufgenommen wurde, läßt ſich nur daraus erklären, daß die Feier des chriſtlichen Feſtes mit der heidniſchen Neujahrsfeier zuſammengefallen wäre. Denn da die römiſche Kirche für das Weihnachtsfeſt den 24. Dezember feſtgeſtellt hatte, ſo fiel das Beſchneidungsfeſt auf den 1. Januar, an welchem die heidniſchen Römer Vormittags allerdings durch Opfer

und feierliche Prozeſſionen, Nachmittags aber und bis ſpät in die Nacht hinein mit Sang und Klang, durch Trinkgelage, Maskeraden und mancherlei oft höchſt unzüchtige Poſſenſpiele den Beginn eines neuen Jahres feierten. Die chriſtliche Kirche ſah ſich alſo, um einerſeits auch den Schein einer Theilnahme an dem heidniſchen Feſt zu vermeiden, andererſeits ihren Angehörigen jeglichen Vorwand zur Betheiligung an ſolchen Luſtbarkeiten zu benehmen, genöthigt, den Feſttag zu einem ſtrengen Bet- und Faſttag umzuwandeln *), an welchem die Prediger vorzugsweiſe durch Buß- und Strafpredigten vor der Welt und ihrer Luſt warnen und im Hinblick auf die Kürze der menſchlichen Lebenszeit an die ernſte Ewigkeit erinnern ſollten. Einen Anknüpfungspunkt zu derartigen Vorträgen bot das Evangelium des Tages in dem nahe liegenden und vielfach benutzten Gedanken dar, daß der Herr an dieſem Tage zum Heil der ſündigen Welt die erſten Schmerzen erduldet, und das erſte Blut vergoſſen habe; während die Epiſtel (Tit. 2, 11—15, dieſelbe, wie in der Frühmeſſe am Chriſttage) in V. 12 eine noch beſtimmtere Aufforderung enthielt, das „ungöttliche Weſen und die weltlichen Lüſte“ zu ſtrafen. — Die Evangel.-Luth. Kirche hat bekanntlich dafür die Epiſtel Galat. 3, 23—29., welche das Verhältniß des Geſetzes zum Glauben und die Kindesrechte des Chriſten nach ihrem Weſen und ihren nothwendigen Folgen darſtellt. Die engliſch-biſchöfl. Kirche hat als Epiſtel Röm. 4, 8—14., welche ausdrücklich von der Beſchneidung im Gegenſatz zu der Gerechtigkeit des Glaubens handelt; und als Evangelium Luk. 2, 15—21. — In der Liturgie der Irvingianiſchen Sekte iſt die Collekte des Tages wörtlich entlehnt aus der engliſch-biſchöflichen; als Evangelium iſt auch hier Luk. 2, 15—21. feſtgeſtellt; als Epiſtel aber Röm. 2, 25—29.

An eine Verbindung des Beſchneidungsfeſtes mit einer kirchlichen Neujahrsfeier, wie ſie jetzt ziemlich allgemein iſt, konnte die römiſche Kirche ſchon darum nicht denken, weil für ſie mit dem 1. Januar nur das Jahr der heidniſchen Römer begann. Ja auch die Zeugniſſe einer weit ſpäteren Zeit, wie die Beſchlüſſe der Synoden zu Oxford (1222) und Lyon (1244), welche beſtimmt auf eine kirchliche Feier des Neujahrsfeſtes hindeuten, beweiſen darum noch nichts für eine ſolche Feier am 1. Januar. In Frankreich z. B., wo man bis zum 10. Jahrhundert den 1. März, und ſeitdem bis in's 16. Jahrhundert hinein den Oſtertag als Neujahrstag gefeiert hatte, beging man erſt ſeit 1564 die Neujahrsfeier am 1. Januar; in Schottland geſchah dies ſeit 1600; und in England dauerte es ziemlich bis 1756, ehe die Neujahrsfeier am 1. Januar allgemein wurde. H. A.

Beſchnittene, Sekte in Oberitalien, ſ. Paſagier.

Beſeſſene, Beſeſſenheit, ſ. Dämoniſche.

Beſold, Chriſtoph, der bekannte Apoſtat des 17. Jahrhunderts, war geboren zu Tübingen 1577, wo ſein Vater, ein Rechtsgelehrter, ſelbſt die Studien des Sohnes leitete. Er zeigte von früh an einen Hang, mit den juridiſchen Studien hiſtoriſche und theologiſche Spekulationen zu verbinden, wie er denn ſelbſt hebräiſch lernte, Kirchenväter und Scholaſtiker las und namentlich mit den prophetiſchen Schriften und der Apokalypſe ſich beſchäftigte. 1610 wurde er zum Profeſſor der Rechte in Tübingen ernannt, wo er mit großem Beifall lehrte und bald einen ausgebreiteten Ruf wie in der Jurisprudenz, ſo als Geſchichtsforſcher erlangte. Er ſtand mit Männern, wie Joh. Val. Andreä, auf vertrautem Fuß. Die Regierung übertrug ihm wiederholt rechtliche Gutachten gegenüber

*) Auguſtinus z. B. legt den Chriſten ſeiner Zeit (Serm. 198) Folgendes an's Herz: „Die Heiden geben Neujahrsgeſchenke; gebet ihr Almoſen; Jene ergötzen ſich an unzüchtigen Geſängen; erquicket ihr euch durch Leſen der heiligen Schriften; Jene eilen in das Theater; eilet ihr in die Kirche; Jene berauſchen ſich; ihr dagegen möget faſten;“ und das Concil von Tours (567) erklärt ſich can. 17. noch beſtimmter dahin: „Um die heidniſchen Gebräuche auszurotten, haben unſere Väter für den 1. Januar angeordnet, beſondere Litaneien zu beten, in den Kirchen die Pſalmen zu ſingen, und um die 8. Stunde dem barmherzigen Gott zu Ehren die Meſſe von der Beſchneidung zu feiern.“

den Anſprüchen, welche die Biſchöfe von Augsburg und Conſtanz auf verſchiedene würtembergiſche Klöſter noch vor dem Reſtitutionsedikt 1629 erhoben. Die Nichtanwendbarkeit des letztern auf die lang vor dem Interim reformirten Klöſter und Stifter Würtembergs wurde von verſchiedenen Univerſitäten, ſelbſt der Freiburger, anerkannt.

Als nun nach der Schlacht bei Nördlingen 1634 die Sache der Proteſtanten verloren ſchien und mit den kaiſerlichen Schaaren ein Strom des Verderbens über Würtemberg ſich ergoß, trat Beſold öffentlich von der evangeliſchen Kirche zur katholiſchen über, der er ſchon ſeit 4 Jahren im Geheimen angehörte, indem er am 12. Aug. 1630 in einem Kloſter zu Heilbronn den proteſtantiſchen Glauben abgeſchworen hatte. Er wurde jetzt in dem von ſeinem Fürſten, Herzog Eberhard III. verlaſſenen und von Wallenſteins Truppen beſetzten Lande öſterreichiſcher Regimentsrath und beſtärkte als ſolcher nicht bloß die Gegner, wie namentlich den Churfürſten Maximilian von Bayern, die nichts ſehnlicher wünſchten, als Stücke des herrenloſen Landes an ſich zu reißen, durch die gehäſſigſten Darſtellungen der Verfehlungen des Herzogs gegen Kaiſer und Reich in ihren feindſeligen Unternehmungen, ſondern machte überdies von den Urkunden des würtembergiſchen Archivs einen dem Proteſtantismus, wie dem Regentenhauſe, das ihm ſo viele Beweiſe von Vertrauen gegeben hatte, höchſt gefährlichen Gebrauch. In zwei größeren Werken: dem „Prodromus vindiciarum ecclesiarum wirtemberg., sive succincta demonstratio, quod monasteria wirtemb. sint libera et a ducum jurisdictione immunia.“ Tub. 1634 (Wien 1723) und in den: „Documenta rediviva monasteriorum Wirtemb., praemissa summaria deductione libertatis, immedietatis etc. illis competentis,“ 1636, ſuchte Beſold zu beweiſen, daß die von den Herzogen Ulrich und Chriſtoph reformirten, zu kirchlichen und Schulzwecken verwendeten Klöſter, faſt ein Drittheil des würtembergiſchen Gebiets, unmittelbar dem Reich unterworfen ſeyen und von Rechtswegen der katholiſchen Kirche zurückerſtattet werden müſſen. In dem „Virginum sacrarum monumenta“ 1634, und „Documenta concernentia ecclesiam collegiatam Stuttgardiensem,“ 1636, werden die Stiftungs- und Freiheitsbriefe der Frauenklöſter und des Stifts zu Stuttgart mitgetheilt und auch von ihnen behauptet, daß ſie auf das Ungerechteſte ihren Zwecken entfremdet und vom Staat eingezogen worden ſeyen. Die vielen Urkunden, welche er beifügt, machen dieſe Werke für den Geſchichtsforſcher, was die älteſte Geſchichte des würtembergiſchen Hauſes und Landes betrifft, höchſt ſchätzbar. Erwünſchter konnte den zahlreichen Orden, die nach der Schlacht von Nördlingen alsbald in Schaaren in die verſchiedenen Manns- und Frauenklöſter zurückgekehrt waren, Nichts kommen. Wie ſüß war die Hoffnung, die katholiſche Kirche, die ſo viel von ihrem Gut in den proteſtantiſchen Ländern verloren hatte, könne ſich in dem an Klöſtern ſo reichen Schwaben wieder erholen! Kein Wunder, daß Beſold's Religionswechſel überall das größte Aufſehen erregte! Er wurde von ſeinen neuen Glaubensgenoſſen mit um ſo größerer Freude begrüßt, als ihm auch von ſeiner bisherigen Partei das Zeugniß eines tadelloſen Wandels, ebenſo unbeſcholtenen Karakters, als ausgezeichneter Begabung nicht verſagt werden konnte. „Ein Mann von ruhigem Gemüth, im Geſpräch gehalten, ein Feind aller Uebertreibung, unbegrenzt beleſen, vielſeitig gelehrt, in acht Sprachen bewandert,“ ſo ſchildert ihn Val. Andreä, der den Abfall dieſes Freundes auf's Schmerzlichſte beklagt. Beſold fühlte ſich durch das Verderben der Zeit, namentlich die theologiſchen Streitigkeiten in ſeiner Umgebung angewidert; aber ſtatt mit gläubigem Sinn und ſtarkem Muth dieſen Uebeln entgegenzutreten, ſuchte er in einer weichlichen Myſtik den Troſt und Halt ſeiner Seele. Er, dem das einfach kräftige, von den Polemikern der Zeit als häretiſch verſchriene „wahre Chriſtenthum von Arndt“ nicht genügte, wandte ſich zu katholiſchen myſtiſch-aſcetiſchen Werken, die in Verbindung mit den die Sinne mehr anſprechenden Formen des katholiſchen Kultus ihn ſtärker anzogen. Hiezu kam, daß ſein lang vergeblich gehegter Wunſch, die Geburt eines Kindes, wie er glaubte auf Anrufung katholiſcher Heiligen, ihm erfüllt ward, — „ein Beweis, ſagt Seybold im vaterländ. Hiſtorienbüchlein 1801, daß er katholiſch war, ehe er's wurde.“ Sollte nicht der Vorgang eines

ſo gewichtigen Mannes, eines mehr als 20jährigen berühmten Univerſitätslehrers und Schriftſtellers zumal in ſo bedenklicher Zeit von den größten Folgen ſeyn? Bald hieß es, die ganze Hochſchule, ja ganz Würtemberg werde ihm folgen. Aber Pabſt und Jeſuiten jubelten zu früh. Der Proteſtantismus der Bewohner des Landes beſtand ſeine Feuerprobe. Das unerhörteſte Ungemach vermochte ſie nicht zum Abfall zu bewegen. Nur die Studirenden der Rechte: Oechslin, Speidel und Lindenſpür folgten ihm. Ueberdies wußte ihm Oeſtreich wenig Dank für ſeine Unmittelbarkeitserklärung der Kloſtergüter, da es alten Verträgen zufolge nach dem Ausſterben des würtembergiſchen Mannsſtammes Anwartſchaft auf das Land hatte, und dann ein ſo beträchtliches Gebiet nicht zu miſſen geſonnen war. Das ſtellten auch die Geſandten des Herzogs von Würtemberg, als ſie im Aug. 1636 zu Regensburg ſich bei den kaiſerlichen Räthen für ihren Herrn verwendeten, denſelben vor: Beſold, auf den ſie ſich berufen, trete bei dem öſterreichiſchen Hauſe mit gleicher Untreue ein, als er aus würtembergiſchen Dienſten ausgetreten ſey. Man ließ ihn, als er 1637 mit dem Titel eines kurbayeriſchen Raths als Profeſſor nach Ingolſtadt berufen wurde, gerne ziehen. Nicht länger als ein Jahr wirkte er auf der neuen Stelle. Ehe er dem glänzenderen Ruf des Pabſts auf eine Lehrſtelle zu Bologna mit 4000 Dukaten Gehalt folgen konnte, raffte ihn der Tod 1638 am 15. Septbr., im 61. Jahr ſeines Lebens weg. Als ſein Ende herannahte, rief er, haud dubie non sine morsibus conscientiae (Fiſchlin), zu wiederholten Malen aus: „Sterben iſt doch ein hartes Kraut!“ Mit den Worten: „Iſt es denn an dem?“ ſchied er von hinnen.

Beſold's übrige Werke ſind juridiſchen Inhalts, wie ſein Commentar über das würtembergiſche Landrecht, ſein thesaurus practicus, ein oft aufgelegtes juriſtiſches Realwörterbuch, die Consilia Tubingensia, an welchen er großen Antheil hatte, u. a. Gegen ſeine Kloſterdokumente gab nach der Wiederherſtellung Herzog's Eberhard im Namen der würtembergiſchen Regierung Wilhelm Bidenbach, Beſold's College, 1640 mehrere Widerlegungsſchriften heraus, die davon ausgingen, daß die Prälaten und Klöſter des Landes ſeit Jahrhunderten dem Fürſtenthum einverleibt, unzertrennliche Glieder und Stände deſſelben geweſen ſeyen, Sitz in der Landſchaft gehabt, die würtembergiſchen Herren für ihre rechten Herren erkannt, vor denſelben Recht gegeben und genommen, auch mit beſteuert worden, mithin keine Reichsunmittelbarkeit ihnen je zugekommen ſey.

Urkundenverfälſchung, deren die Sage Beſold zu zeihen geneigt war, wurde ihm nicht nachgewieſen.

Vergl. Moſer's patriotiſches Archiv. VIII. (von Spittler); deſſen würtemberg. Bibliothek, 1796. Sattler, würtemberg. Geſch. 7r Bd. *Fischlin*, memor. theol. wirtemb. suppl.

Hartmann.

Beſſarion gehört zu jenen, durch die Stürme ihres Vaterlandes nach Italien verſchlagenen Griechen, welche auf der Scheide des Mittelalters und der neuern Zeit eine wiſſenſchaftliche Union zwiſchen Morgen- und Abendland bewirkten, und iſt durch ſeine kirchliche Stellung, ſeine literariſche Thätigkeit, ſeine allgemein anerkannten Verdienſte vielleicht der bedeutendſte unter denſelben, ſo daß ihn Haſe, K.G. §. 373 nicht mit Unrecht „einen Mittler zweier Völker und Geiſterreiche“ genannt hat.

Geboren im Jahr 1395 zu Trapezunt von armen Eltern, ſtudirte B. *ſeit 1410 in* Conſtantinopel unter Chryſokokkes, ſodann ſeit 1423 im Peloponnes bei Themiſtus Plethо; inzwiſchen war er im letztgenannten Jahre in den Orden des h. Baſilius getreten und nahm nun an die Stelle ſeines urſprünglichen Namens Johannes oder Baſilius denjenigen eines altägyptiſchen Anachoreten Beſſarion an, deſſen Legende er beſchrieben hat. 1437 wurde er Erzbiſchof von Nicäa und begleitete als ſolcher im folgenden Jahre mit andern vornehmen Theologen den Kaiſer Johann VII. Paläologus, welcher, keine andere Rettung von den Fortſchritten der Türken mehr ſehend als in der Hülfe des Abendlandes, die nur durch eine kirchliche Union mit Rom zu erlangen war, auch dieſes Mittel verſuchte, auf das zu dieſem Zwecke erſt in Ferrara, dann in Florenz abgehaltene Concil. Trotz der

gemäßigten Milde und den beſonnenen Friedensermahnungen Beſſarion's und ſeiner Freunde drohte hier Alles in unendlichen, dogmatiſchen Streit ſich aufzulöſen, und nur die äußerſte Noth des Vaterlandes zwang endlich die Griechen zur Unterzeichnung der päbſtlichen Vereinigungsformel, die Beſſarion in's Griechiſche überſetzt hatte; aber bekanntlich diente dieſer Schritt nur dazu, dem unglücklichen Kaiſer ſein Volk abwendig zu machen und durch theologiſchen Hader das von außen bedrohte Reich vollends zu zerrütten (Gieſeler, K.G. II, 4. S. 540 ff.). Beſſarion hatte ſich in der traurigen Alternative jener Zeit entſchieden für Rom erklärt, wofür er mit der Cardinalswürde belohnt wurde, und blieb nun, nachdem er bloß vorübergehend nach Candia ſich begeben hatte, bis an ſein Ende in Italien. Vielfach erwies er ſich hier ſeinen flüchtigen Landsleuten mit Rath und That nützlich und verſammelte einen Kreis ausgezeichneter Gelehrter, Italiener wie Griechen, in humaner Geſelligkeit um ſich, ſo daß ſein Palaſt mit der alten Akademie verglichen wurde. Wie er überhaupt wiſſenſchaftliche Unternehmungen, wie Herausgabe von Claſſikern u. dgl., mit fürſtlicher Liberalität begünſtigte, ſo wußte er auch ſeine kirchliche Stellung zur umſichtigen Pflege des griechiſchen Studiums zu benutzen; ſo als Aufſeher der baſilianiſchen Klöſter (ſeit 1446), als Legat von Bologna 1451—55 zur Hebung des dortigen Gymnaſiums und der Univerſität. Bei der Pabſtwahl 1455 ſoll nur durch die Ränke des Biſchofs von Avignon ein Borgia (Calixt III) unſerm Beſſarion vorgezogen worden ſeyn; er wurde nun vielfach zu diplomatiſchen Geſchäften im Auslande verwendet: ſo 1456 in Neapel, deſſen Fürſt ihm reiche Pfründen ſchenkte, ſo auf dem Concil zu Mantua unter Pius II. 1459 und auf den Reichstagen Deutſchlands 1460, um, wo möglich, die Fürſten zu einem Kreuzzuge wider die Türken zu bewegen; ſeine daherigen Bemühungen blieben freilich ohne Erfolg (Gieſeler, K.G. II. 4. S. 124 ff.), aber Beſſarion blieb ſein Leben lang der heil. Sache ſeines Vaterlandes zugethan, und wirkte für deſſen Befreiung wiederholt: 1463 in Venedig, wo er ſehr ehrenvoll aufgenommen und zum Patricier erhoben wurde, wofür er ſpäter ſeine reiche, meiſt in Italien zuſammengebrachte, Bibliothek der Signoria zu S. Markus unter ſo liberalen Bedingungen ſchenkte, daß ſie als die erſte öffentliche Bücherſammlung Europa's angeſehen werden kann; ſodann 1470 durch einen mit Benutzung der zweiten olynthiſchen Rede des Demoſthenes entworfenen Aufruf an die italiäniſchen Fürſten; ja er ſtellte ſelbſt eine Trireme für den h. Krieg. Nachdem er 1463 den Titel eines Patriarchen von Conſtantinopel erhalten hatte, ſah er ſich unter Paul IV. (ſeit 1464) in einer unangenehmen Lage; theils kränkte ihn dieſer Pabſt, der den Freunden und Neigungen ſeines Vorfahren feind war und die »heidniſche« Wiſſenſchaft verfolgte, theils mußte er 1470 in der literariſchen Fehde über die Vorzüge des Ariſtoteles und Plato die Feder ergreifen „contra calumniatorem Platonis“ Georg von Trapezunt, wie er ſeine berühmte, urſprünglich griechiſch verfaßte, aber lateiniſch erſchienene Streitſchrift betitelte; endlich wurde er als Geſandter in Frankreich zur Vermittlung zwiſchen Ludwig XI. und dem Herzoge von Burgund von Erſterm ſo ſchmerzlich gehöhnt, daß er auf der Rückreiſe am 19. Nov. 1472 zu Ravenna ſtarb. Zu Rom, in der Kirche de' St. Apoſtoli, ſieht man Beſſarion's Denkmal. Seine Werke ſind noch nicht vollſtändig geſammelt; ſie beſtehen hauptſächlich in Briefen, Reden und Ueberſetzungen griechiſcher Claſſiker, und können hier nicht näher gewürdigt werden, ſ. *Fabric.* Bibl. gr. X. p. 401. XI. p. 680. Ueber ſein Leben geben Auskunft die Leichenrede von Michael Apoſtolius (ed. Fülleborn. Lips. 1793), ein Panegyricus von Platina hinter deſſen Vitae pontific. Rom., *Aloys. Bardini* „de vita et rebus gestis Bess.“ Romae, 1777. 4° und Haſe in der Encykl. v. Erſch und Gruber, Bd. IX. Rüetſchi.

Beſſel, Abt, gilt als eine der Zierden des Benediktiner-Ordens, welchem er angehörte. Univerſelle Gelehrſamkeit, Weltgewandtheit und, wie es ſcheint, Humanität der Geſinnung zeichneten ihn aus. Geboren den 5. September 1662 zu Buchheim im Mainziſchen, machte er ſeine erſten Studien auf den Schulen von Aſchaffenburg, Bamberg, Würzburg, die höheren in Philoſophie, Theologie und Jurisprudenz in Salzburg, trat hierauf 1692 in das Benediktinerkloſter zu Gottweich bei Wien ein, wo er 1693 das Ge-

lübde ablegte. 1696 wird er Prieſter und Doktor der Theologie in Wien, hierauf Lehrer im Mainziſchen Kloſter Seligenſtadt. An den Hof des Kurfürſten von Mainz Lothar Franz gezogen, wird er von dieſem zu diplomatiſchen Sendungen nach Wien, Rom, Wolfenbüttel gebraucht. Vor ihm convertirte am 10. Januar 1710 der Herzog Anton Ulrich von Braunſchweig, nachdem er ſeine Enkelin Eliſabeth, Gemahlin Karls VI., früher zu demſelben Schritte gedrängt hatte. Von 1714 an finden wir ihn als Abt von Gottweich hier und in Wien ſehr angeſehen, ſeit 1716 als kaiſerlichen Theologen, mehrfach in kaiſerlichen Miſſionen, um die Univerſität Wien und vornehmlich um ſein Kloſter, das er 1718 nach einem Brande neu aufbaute, und deſſen wiſſenſchaftliche Sammlungen hochverdient. Er ſtarb 1749, nachdem er 1746 ſein Jubiläum gefeiert. Kirchengeſchichtlich iſt ſeine Thätigkeit bei dem Uebertritte Anton Ulrichs das Merkwürdigſte an ihm; doch iſt ſie wohl mehr als diplomatiſche Miſſion zu faſſen; den eitlen, ſchwachen 77jährigen Herzog gewann nicht der Glaube der neuen Kirche. Bei dieſem Anlaß ſchrieb Beſſel ſeine quinquaginta Romanocatholicam fidem omnibus aliis praeferendi motiva, auf deutſch: Fünfzig Bedenken ꝛc. Mainz 1708; welche neuerlich Aug. Theiner's Panegyrik grundlos dem Herzog ſelbſt zugeſchrieben hat. Sie erheben ſich nicht über die gewöhnliche Polemik, die theologiſch betrachtet ſehr leichte Arbeit hat aber einen gewiſſen weltmänniſchen Ton von praktiſcher Wirkſamkeit gefunden; ſie benützt das oft gebrauchte Mittel, ſich als Erlebniß eines ehemaligen Proteſtanten auszugeben, und trägt den Schein einer ganz von unbefangenem Standpunkte jenſeits aller Confeſſionen ausgehenden Betrachtung vor ſich. An dem weiteren, durch Erwiderungen der evangel. Theologen Schwedler und Günther hervorgerufenen literariſchen Streit bethätigte ſich Beſſel nicht. Mehr Ruhm hat er von dem heute noch geachteten Unternehmen ſeines chronicon Godwicense, deſſen prodromus, allein erſchienen, als eine für die Zeit bedeutende hiſtoriſche Leiſtung gilt.

Weizſäcker.

Beſteuerung der Kirchen, ſ. Abgaben.

Beten, ſ. Gebet.

Bethaus, ſ. Kapelle.

Bethabara, *Βηθαβαρά*, nach der gewöhnlichen Lesart in Joh. 1, 28. ein Ort jenſeit des Jordan, wo Johannes der Täufer taufte, vgl. Kap. 10, 40. Origenes in ſeinem Commentare zu dieſer Stelle ſagt ausdrücklich, daß faſt in allen Handſchriften für *ἐν Βηθαβαρᾷ* geleſen werde *ἐν Βηθανίᾳ*, daß er aber nach ſeiner Ortskenntniß jene Lesart vorziehen müſſe. Hiermit ſtimmen auch die jetzigen Handſchriften überein, indem die älteſten derſelben (ſ. den kritiſchen Apparat bei Wetſtein, Griesbach, Matthäi, Lachmann und Tiſchendorf) faſt alle die Lesart *Βηθανίᾳ*, die jüngeren erſt *Βηθαβαρᾷ* haben. Auch von den alten Ueberſetzungen haben beide Syr., Arab., Perſ., Kopt. u. a. Bethania; die Aethiopiſche verbindet beide Lesarten, indem ſie überſetzt: „Dies geſchah in Bethanien, in Beta Rabba.“ Die Kirchenväter folgen meiſt der Autorität des Origenes und nehmen Bethabara als die richtige Lesart an. Hiernach ſcheint es, als ob *ἐν Βηθαβαρᾷ* zur Zeit des Origenes als Name des Ortes, wo Johannes taufte, allgemein angenommen worden ſey, und daß auf das Anſehen des Origenes hin dieſe Lesart auch im Texte die urſprüngliche *ἐν Βηθανίᾳ* verdrängt habe. Woher aber jenes Bethabara? Die meiſte Wahrſcheinlichkeit hat die Annahme, daß der Ort, wo Johannes jenſeit des Jordan taufte, zur Zeit Chriſti Bethania geheißen habe, und daß dieſes mithin von dem bekannten Bethania bei Jeruſalem verſchieden geweſen ſey. Später verkannte man dieſen Unterſchied, und nachdem der Ort ſelbſt vielleicht längſt verſchwunden war, ſetzte man ein Bethabara, deſſen Etymologie „Uebergangsort, בֵּית עֲבָרָה,“ entſprechend ſchien, an ſeine Stelle. Daß Johannes an einem ſolchen Uebergangsorte, einer Furth, wo viel Verkehr war und wohin viele Menſchen kamen, ſeine Predigt und Taufe hielt, iſt an ſich ſehr wahrſcheinlich. Ob aber dieſes Bethabara mit dem Richt. 7, 24. erwähnten Bethbara (בֵּית בָּרָה, welches dann durch Wegfall des ע erklärt wird) identiſch ſey, muß bei der Unſicherheit, welche über die Lage beider Orte herrſcht, dahingeſtellt bleiben. Der Ort, welchen die Tradition

jetzt als den Taufort des Herrn annimmt, findet ſich am weſtlichen Jordanufer etwa Jericho gegenüber bei dem in Ruinen liegenden Kloſter St. Johannis des Täufers; dabei haben aber die lateiniſchen und die griechiſchen Pilger verſchiedene, über eine Stunde aus einander liegende Badeſtellen, und doch macht jede Partei Anſpruch darauf, an der Stelle zu baden, wo unſer Heiland von Johannes getauft wurde, ſ. Robinſon, Paläſtina II. S. 497. vgl. überhaupt über Bethabara: Michaelis Einleit. in die göttl. Schriften des N. Bundes, S. 644 f. Bachiene, Beſchreibung von Paläſtina II, 4. S. 287 ff. Crome, Beiträge I, S. 82 ff. Lücke, Comment. über das Evang. Joh. 3. Aufl. I, S. 391 ff. Winer, Realwörterb. u. Bethanien. **Arnold.**

Bethania, *Βηθανία* *), ein Flecken (*κώμη*) an der öſtlichen Seite des Oelberges, 15 Stadien ($^3/_4$ Meile) von Jeruſalem. Mark. 11, 1. Luk. 19, 29. Joh. 11, 18. Hier erweckte der Herr den Lazarus (Joh. 11.); hier wurde er im Hauſe Simons des Ausſätzigen geſalbt (Matth. 26, 6. Mark. 14, 3. Joh. 12, 1.); hier übernachtete er öfter (Matth. 21, 17. Mark. 11, 11. 12.), und auf dem Wege hierher fand ſeine Himmelfahrt ſtatt (Luk. 24, 50.). Jetzt iſt es ein armes Dorf mit etwa 20 bis 30 Haushaltungen, Namens el-'Âzirijeh von el-'Âzir, dem arabiſchen Namen des Lazarus; der Name Bethanien iſt den Eingebornen völlig unbekannt. An einigen Häuſern ſind noch einzelne Spuren des Alterthums in großen, behauenen und fugengeränderten Steinen zu ſehen. Man zeigt hier das Haus Maria's und Martha's, das Simons des Ausſätzigen; den Stein, auf welchem Jeſus geſeſſen haben ſoll, als er mit Martha und Maria vom Tode ihres Bruders ſprach (Joh. 11, 20. 28—30.), und endlich das Grabmal des Lazarus. Dieſes iſt ein kellergleiches Gewölbe aus dem Kalkſteinfelſen in der Mitte des Dorfes ausgehauen (gegen Joh. 11, 31. 38.), in welchem die Franziskaner jährlich zweimal Meſſe leſen. Das vormals über dem Grabe ſtehende ſolide Gebäude, von dem jetzt nur noch die Steinmauern vorhanden ſind, wird Lazari-Kaſtell genannt und ſoll urſprünglich eine von St. Helena erbaute Kirche geweſen ſeyn. Vgl. Robinſon Pal. II, S. 309 ff. Eine Abbildung von Bethanien und dem Grabe des Lazarus findet ſich in den von Roſenmüller herausgegebenen: Anſichten von Paläſtina, nach Ludw. Mayers Original-Zeichnungen. Heft II. Taf. 17. 18. — Ueber ein anderes Bethanien jenſeit des Jordan ſ. d. Art. Bethabara. **Arnold.**

Bethel, בֵּית־אֵל Gotteshaus, griechiſch *Βαιθήλ* (1 Makkab. 9, 50. Euſeb.) *Βέθηλα* (Joſephus), eine ſehr alte Stadt im Gebirge Ephraim, Richt. 4, 5., ſelbſt an oder auf einem Berge gelegen, der von ihr den Namen erhalten hat, Joſ. 16, 1. 2. 1 Sam. 13, 2. Früher hieß ſie Lûs (לוּז) 1 Moſ. 28, 19. 35, 6 f., 48, 3. Joſ. 18, 13. Richt. 1, 23. und war eine kanaanitiſche Königsſtadt, Joſ. 12, 16. In der Nähe dieſes Ortes hatte ſchon Abraham ſein Zelt aufgeſchlagen und einen Altar errichtet (1 Moſ. 12, 8. 13, 3.), hier erſchien dem Jakob die Himmelsleiter (1 Moſ. 28, 10 ff.) und hieher kehrte er ſpäterhin von Sichem aus zurück (1 Moſ. 35, 6 ff.). Er war es auch, der den Namen des Ortes, weil Gott ihm hier erſchienen war, in Bethel verwandelte (1. Moſ. 28, 19. 35, 7. 15.). Aus dieſen Angaben läßt ſich mit Sicherheit

*) Ueber die hebräiſche Form des Wortes ſind die Meinungen verſchieden. Simonis Onomast. N. T. 42. will בֵּית עֲנִיָּה locus depressionis, weil es in einer Niederung liege. Nach Robinſon II. S. 310. liegt Bethanien allerdings in „einem flachen Wady", aber dieſe Niederung iſt hiernach viel zu unbedeutend, als daß ſie dem Orte den Namen gegeben haben könnte, abgeſehen davon, daß עֲנִיָּה keine nachgewieſene Form iſt und auch nicht depressio im phyſiſchen Sinne bedeuten kann. Lightfoot hor. hebr. und Andere vergleichen das Talmudiſche בֵּית הֵינֵי domus dactylorum immaturorum (Ort, wo die Datteln nicht reif werden), ſo daß es eigentlich die Gegend bezeichne und nach dieſer erſt der Ort benannt ſey. Man beruft ſich dabei auf Bethphage, ſ. d. Art. Origenes, Theophylact. u. A. geben es durch *οἶκος ὑπακοῆς*, was auf עָנָה respondit, exaudivit führt, und da auch der Syrer die Schreibung mit ע feſthält, ſo dürfte dies wohl das Sicherſte und die Etymologie בֵּית עֲנִיָּא domus miseri, afflicti nach dem Chald. עֲנִיָּא Buxt. lex. Chald. col. 1631 sq. vorzuziehen ſeyn.

ſchließen, daß Lûs der alte kanaanitiſche Name der Stadt, Bethel aber der iſraelitiſche ſey, ſo wie daß ſich hier ſchon ein altes kanaanitiſches Heiligthum vorfand, wie denn der Altar (1 Moſ. 35, 1—7.) und der Denkſtein (35, 9—15., vgl. 28, 10—22.), welche Jakob dort errichtete, als verſchiedene Heiligthümer erſcheinen. Vergl. Ewald, Geſch. des Volkes Iſrael. Bd. I. S. 405—443 (2. Ausg.). Auf eine ſolche Verſchiedenheit führt auch Joſ. 16, 2., wo Bethel und Lûs als verſchiedene Ortſchaften aufgeführt werden, und mit Recht nehmen hier die meiſten Ausleger an, daß Bethel urſprünglich der Name des iſraelitiſchen, von Jakob geweiheten Heiligthums, Lûs derjenige, der in einiger Entfernung davon liegenden kanaanitiſchen Stadt ſey, die nachher von jenem auch den Namen Bethel erhielt, ſo daß dann die Namenänderung nach der Weiſe der alten Berichte ſchon in die Patriarchenzeit verſetzt ſey. Bei der Vertheilung des Landes unter Joſua wurde Bethel dem Stamme Benjamin zugetheilt (Joſ. 18, 22.), lag aber im Gebiete Ephraims (16, 1. 2. 18, 13.). Daher kommt es auch, daß die Ephraimiten durch Vertreibung der Kanaaniter die Stadt in Beſitz nahmen (Richt. 1, 22 ff.), bei welcher Gelegenheit der Mann, durch deſſen Verrath die Eroberung bewerkſtelligt war, auswanderte, und in dem Lande der Hetiter ein anderes Lûs gründete (V. 26.). In den Zeiten der Richter war ſie eine Zeitlang Sitz der Bundeslade, und man zog zu ihr hinauf, um Gott zu befragen. Richt. 20, 18. 26. 27. 31. 1 Sam. 10, 3.; auch war ſie einer von den Orten, in welchen Samuel jährlich umherzog, um Iſrael zu richten. 1 Sam. 7, 6. Mit Berückſichtigung dieſer alten Heiligkeit des Ortes machte Jerobeam nach der Trennung des Reiches ſie zu einem der Hauptſitze des Kultus, den er im Gegenſatze zu dem rechtmäßigen in Jeruſalem einrichtete. 1 Kön. 12, 18 ff. 13, 1. 32., wogegen die Propheten ſo eifrig predigen. Hoſ. 4, 15. 5, 8. 10, 5 ff. Amos 3, 14. 4, 4. 5, 5. Jerem. 48, 13. Daher heißt Amos 7, 13. Bethel auch »des Königs Heiligthum und ein königliches Haus.« Die Angabe der Chronik (2 Chron. 13, 19.), daß der judäiſche König Abija, Sohn Rehabeams, Bethel nebſt noch zwei Städten von Jerobeam wiedererobert habe, mag zwar ihre Richtigkeit haben, jedenfalls aber muß Bethel bald wieder zurückgegeben ſeyn. Vergl. Ewald, Geſch. des V. J. Bd. III. S. 466. Knaben von Bethel verſpotteten den Propheten Eliſa und wurden von Bären zerriſſen. 2 Kön. 2, 23. 24. Nach der Wegführung der zehn Stämme wurde ein levitiſcher Prieſter nach Bethel geſchickt, um neben dem Götzendienſte den Jehovakultus einzurichten, 2 Kön. 17, 28., und erſt der judäiſche König Joſia machte dem falſchen Kultus in Bethel ein Ende. 2 Kön. 23, 15. Nach dem Exile erſcheint Bethel im Beſitze der Benjaminiten. Nehem. 11, 31. In der Zeit der Makkabäer wurde Bethel von Bacchides befeſtigt. 1 Makkab. 9, 50. Joseph. Antiqu. XIII., 1, 3. Im N. T. wird es zwar nicht erwähnt, es beſtand aber noch in dieſer Zeit, da Joſephus (bell. Jud. IV, 9, 9.) ſeine Einnahme durch Veſpaſian berichtet. Euſebius (Onomast.) kennt es noch als Flecken, zwölf römiſche Meilen von Jeruſalem, welcher Angabe Hieronymus die beifügt, daß es rechts von der Straße nach Neapolis liege. Weiterhin verliert es ſich aus der Geſchichte, ſo daß es bis auf die neueſte Zeit ſpurlos verſchwunden war, wo Robinſon es in dem Dorfe Beitîn, welches noch den alten Namen nur mit der öfter vorkommenden Aenderung der Endung êl in în behalten hat, nachwies. Dies Dorf liegt etwa vier Stunden nördlich von Jeruſalem und hat ziemlich bedeutende Ruinen. S. mein Paläſtina. S. 139 f. Robinſon, Pal. II. S. 339 ff. **Arnold.**

Bethesda, *Βηθεσδά* d. i. im Aram. בֵּית חִסְדָּא*) Haus (Ort) der Barmherzigkeit, nach Joh. 5, 2. ein Teich (*κολυμβήθρα*) am Schafthore (*ἐπὶ τῇ προβατικῇ* sc. *πύλῃ*. Nehem. 3, 1.), mit fünf Hallen, in welchen ſich die Kranken aufhielten. Das

*) Am ſicherſten iſt dieſe Etymologie; andere wie בֵּית אֶשְׁדָּא locus effusionis, בֵּית אֶשְׁתָּא domus ignis, בֵּית עֵזָא locus capraram mit Beziehung auf *προβατικὴ* liegen ferner. Vergl. *Pfeiffer*i dubia vexata. p. 628 sq.

Waſſer deſſelben hatte eine heilende Kraft, welche in der angeführten Stelle einem Engel zugeſchrieben wird, der das Waſſer von Zeit zu Zeit bewegte, und wer dann zuerſt hineinſprang, wurde geſund. Viele nehmen eine natürliche Heilkraft des Waſſers an, indem ſie dieſelbe von mineraliſchen Beſtandtheilen, wie von beigemiſchter Ockererde (nach *Euseb.* Onomast. unter *Βηζαθά* zeigt das Waſſer eine ſtarkrothe Färbung), oder von dem in den Teich abgelaſſenen Blute der im Tempel geſchlachteten Opferthiere herleiten (ſ. die Litteratur bei Winer, Realwörterb. u. d. W.). Die Tradition verlegt jetzt den Teich unmittelbar an die nördliche Tempelmauer, wo ſich ein tiefer Graben hinzieht, der den Namen „Teich Bethesda oder Schafteich," bei den Eingeborenen „Birket Iſrâil (Teich Iſraels)" führt. Dieſer Teich mißt 360 engliſche Fuß in der Länge, 130 in der Breite und 75 in der Tiefe. Die Seiten ſind inwendig mit kleinen Steinen belegt und dieſe ſind wieder mit Mörtel bedeckt worden, aber die Arbeit daran iſt plump und verräth keine Spuren von Alterthum. Der Boden iſt jetzt trocken und zum Theil mit Kräutern und Bäumen beſetzt. Das weſtliche Ende iſt überbaut, ausgenommen an der Südweſtecke, wo zwei hohe Gewölbe neben einander unter den Häuſern, welche jetzt dieſen Theil bedecken, 130 Fuß tief hineingehen. Sie wurden wahrſcheinlich gebaut, als der Graben in einen Waſſerbehälter verwandelt wurde. Der Umſtand, daß man den Teich Bethesda in der Nähe des Tempels ſuchte und das Stephansthor irrthümlich für das Schafthor hielt, ſo wie jene beiden Gewölbe, in welchen man eine Spur der Hallen bei Johannes wieder fand, mögen Veranlaſſung gegeben haben, hierher unſern Teich zu verlegen. Robinſon (Pal. II. S. 44. 136 ff.) hat mit ziemlicher Sicherheit nachgewieſen, daß dieſe Tradition falſch, und der jetzige Teich Bethesda der Graben geweſen ſey, der zur Feſtung Antonia gehörte. Dagegen ſtellt er eine andere Vermuthung auf, daß die jetzt ſo genannte Quelle der Jungfrau an der Weſtſeite des Thales Joſaphat der alte Teich Bethesda geweſen ſey, identiſch mit dem Königsteich des Nehemia (Kap. 2, 14.) und dem „Teiche Salomos" des Joſephus (bell. Jud. V, 4, 2.), und ſtützt ſich hierbei hauptſächlich auf den Umſtand, daß in dieſer Quelle noch jetzt ein unregelmäßiges ſtärkeres und ſchwächeres Hervorſprudeln ſich zeigt (ſ. Robinſon, II. S. 158 f.).

Arnold.

Bethhoron, בֵּית־חוֹרֹן (Hohlenhauſen; LXX. *Βαιθωρών*, Joſephus *Βαιθωρά*, *Βήθωρα*, *Βεθωρών*), Doppelſtadt im Gebiete des Stammes Ephraim, bei der Gränze von Ephraim und Benjamin, Joſ. 16, 3. 5. 18, 13. Sie lag nordweſtlich von Jeruſalem und Gibeon im Gebirge Ephraim am Rande deſſelben nach der weſtlichen Ebene hin bei einem Hohlwege (מוֹרַד בֵּית־חוֹרֹן Joſ. 10, 11.), auf deſſen Höhe (בַּעֲלַה בֵּית־חוֹרֹן Joſ. 10, 10.) das obere (עֶלְיוֹן Joſ. 16, 5.) und am Fuße das untere (הַתַּחְתוֹן Joſ. 16, 3. 18, 13.) Bethhoron gelegen war. Nach Joſ. 21, 22. war es eine Levitenſtadt. Nach 1 Chron. 7, 24. von Seera, einer Tochter Ephraims, erbaut, wurde es nach 1 Kön. 9, 17. 2 Chron. 8, 5. von Rehabeam befeſtigt. Später befeſtigte es der ſyriſche Feldherr Bachides wieder, 1 Makk. 9, 50. Joseph. Antiq. XVIII. 1, 3. Durch ſeine Lage an einem Engpaſſe, der aus dem Gebirge in die Ebene führt, wurde es mehrfach der Schauplatz von Kämpfen. Hier beſiegte Joſua die fünf Amoriter-Könige, welche ſich gegen Gibeon verbündet hatten (Joſ. 10, 10. 11.); hier erkämpfte Judas der Makkabäer den glänzenden Sieg über Nikanor, 1 Makk. 7, 39 ff. 2 Makk. 15, 25 ff. Joseph. Antiqu. XII, 10, 5. Im jüdiſchen Kriege flieht Ceſtius, von den Juden geſchlagen, nach Bethhoron, und in den Engpäſſen werden von den nachſetzenden Juden viele Römer getödtet, Joseph. bell. Jud. II, 19, 8. Euſebius (Onomast.) und Hieronymus ſetzen es 12 römiſche Meilen von Jeruſalem auf dem Wege nach Nikopolis, womit die neuerlich von Robinſon nachgewieſene Ortslage in Beit 'Ûr بيت عور, welches noch jetzt als oberes und unteres (el Fôka und et-Tachta) an einem tiefen Hohlwege liegt, übereinſtimmt (ſ. Robinſon, Pal. III. S. 273 ff.). Arnold.

Bethlehem, בֵּית לֶחֶם, d. i. Brodhauſen, im N. T. *Βηθλεέμ*, bei Joſephus ebenſo (Antiqu. VII, 12, 4. VIII, 10, 1.) oder *Βήθλεμα* (V, 2, 8.) oder *Βηθλέεμα*

(V, 9, 1. 2. VI, 11, 7.), ein kleiner unbedeutender Ort im Stamme Juda, daher es in der Aufzählung der judäiſchen Städte Joſua 15. ſich gar nicht findet*) und der Prophet Micha (5, 1.) von ihm ſagt, daß es zu klein ſey, um unter den Tauſenden (nach anderer Auffaſſung: unter den Geſchlechtsorten) von Juda zu ſeyn. Es hieß früher Ephrath אֶפְרָת oder häufiger Ephratha אֶפְרָתָה mit He paragog. und kommt als ſolches zuerſt 1 Moſ. 35, 19. 48, 7. bei Erwähnung des Todes und Begräbniſſes der Rahel vor. Daher auch Micha a. a. O. Bethlehem Ephratha. Es ſcheint aber Ephratha ſpäter auch die Benennung der ganzen Gegend geweſen zu ſeyn, daher das Gentile: Ephratiter von Bethlehem Juda. Ruth 1, 2. 1 Sam. 17, 12. So wird es vollſtändig auch noch Richt. 17, 7. 9. 19, 1. 2. 18. genannt, wahrſcheinlich zum Unterſchiede von einem andern Bethlehem im Stamme Sebulon, Joſ. 19, 15. Bethlehem iſt die Vaterſtadt des Richters Ebzan (Richt. 12, 8.) und des Königs David (1 Sam. 17, 12. 20, 6.), woher auch ſeine Ahnen ſtammten (Ruth 1, 1. 2.), und wo er von Samuel zum Könige geſalbt wurde (1 Sam. 16, 1—13.). Daher die Bezeichnung „Stadt Davids“ in Luk. 2, 4. 11. Von hier holten ihm drei ſeiner Helden, in kühner That ſich durch die Philiſter hindurchſchlagend, aus dem Brunnen im Thore Waſſer, wie es der König verlangt hatte, 2 Sam. 23, 13—17. Hier wurde auch Aſahel, Bruder Joabs, bei ſeinem Vater begraben, 2 Sam. 2, 32., woraus ſich ergibt, daß Bethlehem auch die Vaterſtadt der drei Söhne Zerujas, der Tochter Iſais (1 Chron. 2, 16.), Joab, Abiſai und Aſahel, war, ſo wie ſie die des Elhanan, Sohn Dodos, eines andern der davidiſchen Helden iſt, 2 Sam. 23, 24. Nach 2 Chron. 11, 6. befeſtigte es Rehabeam nebſt mehrern andern Städten. Eine weit größere Wichtigkeit, denn durch alle dies, hat aber das unbedeutende Städtchen erhalten als Geburtsort des Heilandes, der hier das Licht der Welt erblickte, damit das Wort des Propheten erfüllt werde. Matth. 2, 1. 6. Luk. 2, 4. ff. Hier in einer Herberge (*καταλυμα*) wurde das Kind geboren und in eine Krippe (*φατνη*) gelegt, da in der Herberge kein Platz dafür war. Luk. 2, 7. 12. Dieſen Ort der Geburt hat die Tradition feſtgehalten, ihn aber in eine Felſenhöhle verlegt, über welcher eine Kirche erbaut iſt. An der Identität des alten Bethlehem und des heutigen Beit lachm (بيت لحم) kann wohl kein Zweifel ſeyn, denn nicht nur der Name, ſondern auch die Entfernung von Jeruſalem (2 Stunden ſüdlich, nach den Angaben der Alten 6 römiſche Meilen, ſ. Reland. S. 645) ſtimmen überein. Das heutige Bethlehem liegt 2538 Par. Fuß über dem Mittelmeere, terraſſenartig auf zwei durch einen kurzen Sattel getrennten Hügeln, einem weſtlichen und einem öſtlichen, wodurch das Städtchen in zwei Theile zerfällt, in einer fruchtbaren, wenn auch jetzt an Bäumen nicht reichen Gegend. Es iſt eher ein Dorf, als eine Stadt zu nennen, da es nicht von Mauern umgeben iſt (ſ. Tobler. S. 18. Anm. 4. gegen Robinſon, II, 381). Der Umfang beträgt etwa 1600 Schritt, welche einer kleinen Viertelſtunde gleich kommen; die Länge von Weſt nach Oſt etwa 800 Schritt, die Breite 200. Die Häuſer ſind zum Theil in Trümmern, doch iſt der Ort nicht ſo arm und elend, als manche Reiſende ihn ausgeben (ſ. Tobler, S. 21 ff.). Die Einwohner, circa 3000 an Zahl, nähren ſich theils von Ackerbau, theils hauptſächlich von Schnitzarbeiten in Roſenkränzen, Crucifixen, Modellen des heiligen Grabes u. dgl. Gegenſtänden, die ſie an die Pilger verkaufen. Auf dem Oſthügel liegt die über der angeblichen Geburtshöhle urſprünglich durch Kaiſer Konſtantin erbaute, ſpäter mehrmals verfallene und wiederhergeſtellte Marienkirche (St. Mariae a presepio), an welche ſich nördlich das lateiniſche Kloſter der Franziskaner mit

---

*) In der LXX. wird Joſ. 15, 60. *Εφραθά, αὕτη ἐστὶ Βαιθλεέμ* aufgeführt, doch iſt dies ein Zuſatz, wie er in dieſem Verſe noch mit 10 andern Orten ſtattfindet. Der Verdacht des Hieronymus (Comment. zu Micha 5, 1.), daß die Juden in feindlicher Abſicht gegen Jeſum den Namen Bethlehems hier aus den Handſchriften entfernt hätten, iſt ganz ungegründet (ſ. Reland, Paläſt. S. 643 ff.

der dazu gehörenden Katharinenkirche oder vielmehr Kapelle, südlich das armenische und griechische Kloster anschließen. Meinem „Palästina. S. 128 f.“ entlehne ich folgende, nach Tobler's Angaben berichtigte ausführlichere Beschreibung dieser Kirche. Sie ist in Kreuzesform gebaut und das lange Schiff von dem ein paar Stufen höher liegenden Chore, welcher aus dem Haupte und den Armen des Kreuzes besteht, durch eine Scheidewand getrennt. Durch ein niedriges Portal im Westen tritt man in eine Vorhalle und aus dieser in das Schiff, welches in 7 Colonnaden 44 Säulen enthält, die das Dach tragen; der Dachstuhl ist ohne Decke, so daß das rohe und aller Verzierungen entbehrende Gebälke von unten aus sichtbar ist. Dieses Schiff der Kirche haben Griechen und Armenier inne, die Lateiner haben nur einen Durchgang in ihr Kloster; es steht ganz schmucklos und öde da. Im Chore der Kirche haben Griechen und Armenier Altäre; an dem in der Mitte stehenden und den Griechen gehörenden, welcher den heiligen drei Königen geweiht ist, befindet sich in einer Nische unter dem Altarblatte ein weißer Marmorstern, die Stelle anzeigend, wo am Firmamente der leitende Stern stehen blieb. Unter dem Altare ist die Geburtshöhle, zu welcher zu beiden Seiten des Chores schöne und breite Marmortreppen, die nördliche in 15, die südliche in 13 Stufen hinabführen. Die circa 38 Fuß lange, 11 Fuß breite und 9 Fuß hohe Grotte ist am Boden mit weißen, schwarz- und rothaderigen Marmorplatten belegt; die Wände bestehen theilweise aus Marmortafeln, hinter denen nördlich, wo wegen Baufälligkeit ein Theil sich ablöste, die Mauer zum Vorschein kommt, theilweise sind sie angeblich mit Seidenstoffen behängt, obschon Tobler nur sehr alternde Leinwand, wenigstens an der Nordwand, vorfand. Es hat dies seinen Grund wohl darin, daß mehr oder weniger kostbare Behänge je nach den verschiedenen Zeiten und Festlichkeiten gewechselt werden. Von dem Deckgewölbe hängt der Länge der Grotte nach eine Reihe silberner Lampen herab, deren Zahl von verschiedenen Reisenden verschieden angegeben wird. Die heilige Stelle der Geburt selbst ist an der östlichen Seite der Grotte in einer gerundeten Nische von etwa 8 Fuß Höhe und 4 Fuße Breite, in welcher ein Altar steht. Der Boden dieser Nische, etwa ½ Fuß über dem Boden der Kapelle, besteht aus einer Marmorplatte, worauf eine silberne Sonne mit 14 Strahlen und darin eingelegten funkelnden Steinen glänzte, die aber nach Tobler's Angabe (S. 138) im Jahre 1847 gestohlen worden ist. Auch die von den Reisenden angegebene Randschrift Hic de virgine Maria Jesus Christus natus est (früher las man statt natus est: nasci dignatus est) wurde von Tobler nicht bemerkt (S. 144). Südlich von dieser Stelle in einer Ecke befindet sich eine abgesonderte kleine Grotte, drei Treppenstufen tiefer als die Hauptgrotte, in der man den Altar der Krippe sieht. Die heutige Krippe ist untergeschoben, von Marmor, ihr Boden von weißem, die vordere (östliche) Wand von graubraunem Marmor. Die Form gleicht einer länglichen Kiste, deren Längenseiten sich von Süd nach Nord richten. Die frühere hölzerne Krippe wurde 1486 durch Pabst Sixtus V. nach Rom gebracht und dort in der Kirche St. Maria maggiore beigesetzt. Der Fels im Hintergrunde ist durch ein Gemälde von Jacob Palma, die Anbetung der Hirten darstellend, bedeckt. Fünf silberne Lampen schweben vor dem Bilde, diesem gegenüber ist der Altar der Magier mit einem Bilde von derselben Hand nach Raphael. Aus der Haupthöhle führt gegen Westen eine Thür, zu welcher bloß die Lateiner den Schlüssel haben, in einen unregelmäßigen, gekrümmten und schachtartigen Felsgang, der von Süden nach Norden, dann von Ost nach West und dann wieder nach Nord läuft, worin mehrere Altäre sind, zum Theil in besondern Höhlenabtheilungen oder einzelnen Grotten. Die erste derselben heißt die Josephskapelle, dann folgt die Kapelle der unschuldigen Kinder, in welcher unter dem Altare ein viereckiges vergittertes Loch zu der Felsengrube geht, die als Grab der Kinderleichen angesehen wird. Auf der Nordseite des Felsenganges, welcher aus der Kapelle der unschuldigen Kinder in die westlichen Felsenkammern führt, liegt der wenig ansehnliche Altar des heiligen Eusebius von Cremona, unter welchem er begraben seyn soll. In den am Westende jenes Ganges südlich liegenden Grotten zeigt man die Grabmäler der

heiligen Paula und ihrer Tochter Euſtochium und das des Hieronymus, nördlich davon die Zelle des Hieronymus, in welcher er ſeine Bibelüberſetzung angefertigt haben ſoll. Ehe man an den Altar des Euſebius kommt, führt nördlich ein Seitengang 23 Stufen in drei verſchiedenen Abſätzen (zu 9, 4 und 10 Stufen) in den Südweſtwinkel der Katharinenkirche. Auch war früher in der Weſtwand der Hieronymusgrotte ein Eingang vom Kreuzgange des lateiniſchen Kloſters aus, der aber jetzt vermauert iſt.

Die beſte und ausführlichſte Darſtellung in topographiſcher und hiſtoriſcher Beziehung gibt die werthvolle Monographie von Dr. Titus Tobler: Bethlehem in Paläſtina. Topographiſch und hiſtoriſch nach Anſchau und Quellen geſchildert. Mit Karte und Tempelplan. St. Gallen und Bern 1849. 8., womit für das alte Bethlehem zu vergleichen Reland, S. 643 ff. Verpoortenn fascic. dissertt. Coburg. 1739. 8. p. 228—320. Arnold.

Bethlehemiten. Die engliſchen Mönche dieſes Namens, im 13. Jahrhundert entſtanden, ſind wenig bekannt und überhaupt unbedeutend, jetzt ganz verſchwunden. Mehr Beachtung verdienen die amerikaniſchen Bethlehemiten, geſtiftet von Peter von Betencourt. Geboren 1619 in Villaflore auf Teneriffa, ſeit 1655 Franziskaner in der Stadt Guatemala, gründete er ein Spital und eine Schule, und ſtellte ſie unter den Schutz U. L. F. von Bethlehem. Von dem an fing Peter an, Genoſſen aufzunehmen, und gab ſeiner Stiftung den Namen Congregation von Bethlehem, die unter dem Nachfolger des 1667 verſtorbenen Peter, Anton vom Kreuze, eigene Satzungen und eine ſie von den Franziskanern unterſcheidende Kleidung erhielt. Es bildete ſich auch ein weiblicher Zweig dieſer Congregation unter Maria Anna del Galdo, adelige Wittwe und Tertiarerin des Franziskanerordens. Innocenz XI. erhob 1687 die Congregation zu einem Orden und ertheilte ihr die Privilegien des Auguſtinerordens, Clemens XI. vermehrte 1707 dieſe Vorrechte. 40 Häuſer, meiſt auf den kanariſchen Inſeln, bezeugen die Ausbreitung des Ordens, deren General und Mutterhaus zu Guatemala iſt. Herzog.

Bethphage, *Βηθφαγή* oder *Βηθφαγῆ*, in Talmud פַּגְיָא בֵּית*), ein Flecken (*κώμη* Matth. 21, 2.) in der Nähe von Jeruſalem, am Oelberge, von wo die Jünger die Eſelin holten, auf welcher der Herr ſeinen Einzug in Jeruſalem hielt. Matth. 21, 1. Mark. 11, 1. Luk. 19, 29. Der Ort ſcheint von Jeruſalem aus jenſeits Bethanien gelegen zu haben, da er, indem Chriſtus von Jericho kam, vor Bethanien erwähnt wird. Aus dieſem Grunde iſt es auch nicht wohl glaublich, daß der Ort, welcher von den Mönchen den Pilgern als Bethphage auf der Hälfte Weges zwiſchen Bethanien und dem Gipfel des Oelberges gezeigt wird (ſ. Rauwolf, S. 445. Pococke, überſ. von Windheim, II. S. 45. Korte, S. 160. Troilo, S. 369), dem wahren Bethphage entſpreche. Robinſon (Pal. II. S. 312) ſagt: »Von dem Dorfe Bethphage exiſtirt keine Spur mehr.« Arnold.

Bethſaida, *Βηθσαϊδά*, nach dem Syriſchen ܒܝܬ ܨܝܕܐ etwa Fiſchhauſen. Joh. 12, 21. wird es als in Galiläa liegend bezeichnet und iſt die Vaterſtadt der Apoſtel Andreas, Petrus und Philippus. Joh. 1, 44. Es muß in der Nähe von Kapernaum am See Genezareth gelegen haben, wie aus der Vergleichung von Mark. 6, 45. 53. mit Joh. 6, 17. 24. 25. hervorgeht. Dies Bethſaida iſt es auch, über welches in Verbindung mit Chorazin als den Orten, in denen ſeine meiſten Wunder geſchehen waren, der Herr das Wehe ausruft wegen des Unglaubens ſeiner Bewohner. Matth. 11, 21—24. Luk. 10, 13—15. Wahrſcheinlich waren beide kleine Dörfer auf der Ebene Genezareth

*) Der Etymologie nach am ſicherſten von פַּגָּה, dem hebr. פֶּגֶה H.L. 2, 13. grossulus, alſo domus, locus grossulorum. Andere Etymologieen, wie z. B. von *πήγη* domus fontis, von פַּגְיָא domus maxillarum, oder gar von פֶּה Os und גַּיְא vallis: domus oris vallis, ſ. bei *Buxtorff*, lex. Chald. col. 1691 sq.

am Ufer des Sees zwiſchen Kapernaum und Magdala, von denen ſeit den Tagen des Hieronymus jede hiſtoriſche Spur verſchwunden iſt, und wenn neuere Reiſende ihnen einen beſtimmten Ort zuweiſen wollen, ſo iſt dies bloße Vermuthung. S. Robinſon, Pal. II. S. 549 ff. Ein anderes Bethſaida lag nach der Angabe des *Plinius*, H. N. V, 15. und des *Joseph.*, bell. Jud. II, 9, 1. III, 3, 5. 10, 7. öſtlich vom See und vom Jordan im untern Gaulonitis, gerade oberhalb des Eintritts des Jordan in den See. Es wurde vom Tetrarchen Philippus nicht lange nach Chriſti Geburt ausgebaut und vergrößert, und erhielt den Namen Julias zu Ehren der Julia, Tochter des Kaiſer Auguſtus. *Joseph.*, Antiqu. XVIII, 2, 1. Hier ſtarb auch Philippus und wurde in einem prachtvollen Grabe beigeſetzt. *Joseph.*, Antiqu. XVIII, 4, 6. Hierher wird von vielen Auslegern die Speiſung der 5000 Mann durch Chriſtus verlegt, da Luk. 9, 10. dieſe als bei Bethſaida ſtattfindend angibt, aus den Parallelſtellen Matth. 14, 13. (vgl. 22. 34.) Mark. 6, 32. 45. aber hervorgeht, daß ſie am öſtlichen Ufer des Sees geſchehen ſey. Andere nehmen dagegen auch bei Lukas das weſtliche Bethſaida und ſonach eine verſchiedene Relation als möglich an, die um ſo leichter entſtehen konnte, als nach Mark. 6, 45. 53. Jeſus unmittelbar vom Schauplatze jenes Wunders nach dem weſtlichen Bethſaida zurückkehrt (ſ. Winer, Realwörterbuch u. d. W.). Auch die Heilung des Blinden Mark. 8, 22. verlegen Robinſon (Pal. II. S. 531. 567) und Andere nicht mit Unrecht in dies öſtliche Bethſaida, da der Herr aus der Gegend von Magdala (Matth. 15, 39.) oder Dalmanutha (Mark. 8, 10.) zu Schiffe auf das jenſeitige alſo öſtliche Ufer (Mark. 8, 13.) ging und hier nach Bethſaida (V. 22.) kam. Die Spuren dieſes Bethſaida findet Robinſon in einer et-Tell genannten, mit Ruinen bedeckten Anhöhe im nordöſtlichen Theile der am Einfluſſe des Jordan in den See gelegenen Ebene el-Batîchah. S. Pal. II. S. 566 ff. **Arnold.**

Bethuel (בְּתוּאֵל ſ. v. a. מְתוּאֵל Mann Gottes), Sohn Nahor's, des Bruders Abrahams (1 Moſ. 22, 22.), Vater der Rebekka (V. 23. 24, 24.), der Gattin Iſaaks.

Nicht allein andere Völkertafeln in der Geneſis in Form von Stammbäumen, ſondern insbeſondere mehrere Namen im Geſchlechte Nahor's ſelbſt (Uz Job, 1, 1. Buz Jeſ. 25, 23 f. Kemuel Num. 34, 24. Aram, Cheſed כֶּשֶׂד Bethuel 1 Chron. 3, 30. und Maacha), welche als Namen von Gegenden, Städten oder Völkern ſonſt vorkommen, neben der Zwölfzahl der Söhne Nahor's, führen natürlich auf den Gedanken, daß auch in dieſem Namen nicht der Name eines einzelnen Mannes, ſondern eines Volksſtammes zu erkennen ſey, ein Theil des großen Volks der Hebräer, welches ſich vom nördlichen Meſopotamien aus in verſchiedenen Verzweigungen über Syrien, Paläſtina und Arabien verbreitete. Doch der Verfaſſer verſteht eine Perſon, und der Uebergang von Perſonennamen auf Völker oder Stämme kann unbeſchadet der geſchichtlichen Wahrheit der Geneſis angenommen werden. Die Wiederholung einiger Namen in andern Verbindungen und andern Gegenden beweist nur, daß die Stämme dieſes Volks in ihren mannigfachen Wanderungen oft auch zwei oder mehreren Gegenden oder Volksſtämmen den Namen gaben. Als Volk kommt der Name Bethuel ſpäter nicht mehr vor. **Hauff.**

Bethulia, genauer Betylua, *Βετυλούα*, eine Stadt in Galiläa, deren nur im Buche Judith Erwähnung geſchieht, wo die Geſchichtserzählung ſich um die Belagerung dieſer Stadt durch Holofernes und ihre Befreiung durch Judith dreht. Nach den hier gegebenen Andeutungen muß ſie an der Ebene Esdrelon, bei Dothaim (4, 6. 7, 3. 14. 8, 3.) auf einem Berge, an deſſen Fuße eine Quelle war (6, 11 ff. 7, 7. 12. 17.) gelegen und einen Gebirgspaß bewacht haben (7, 1.). Weil die Stadt nirgends ſonſt erwähnt wird, hat man ſie, ſo wie die ganze Geſchichte des Buches Judith fabelhaft iſt, für eine Erdichtung gehalten (vergl. *Cellar.* Notit. 3, 13. 4. Bertholdt, Einleit. V. S. 2561), wogegen aber mit Recht erinnert wird, daß doch die Namen der übrigen im Buche erwähnten Städte nicht erdichtet ſind und es ſonderbar wäre, wenn der Verfaſſer durch den Namen des Hauptortes für ſeine paläſtinenſiſchen Leſer gleich alle hiſtoriſche

Illuſion hätte zerſtören wollen (ſ. Winer, Realwörterb. u. d. W.). Früher nahm man Szaſed als das Bethulia des B. Judith, wohl nur durch die Aehnlichkeit der Lage auf einem Berge bewogen (ſ. Bachiene II., 4. S. 120 ff.), da dies viel zu nördlich liegt. Neuere (wie v. Raumer, Paläſt. S. 149. Beiträge zur bibl. Geographie. S. 21) ſuchen es in Sanûr, wogegen Robinſon, Paläſt. III. S. 382. Anm. Die wahrſcheinliche Lage hat der verſtorbene Conſul Schultz in einem Orte Beit Ilfah (بيت الفه), nördlich von Dſchelbôn, dem alten Gilboa, weſtlich von Beiſân, dem alten Scythopolis, nachgewieſen. S. Zeitſchrift der Deutſch-Morgenl. Geſellſch. III. (1849) S. 48, 58.

Arnold.

Bethzur, בֵּית צוּר (Felſenhauſen, griechiſch *Βηθσουρ, Βαιθσούρ, ἡ* und *τὰ Βαιθσούρα*) eine Stadt auf dem Gebirge Juda zum Stamme Juda gehörig, Joſ. 15, 58., ſüdlich von Jeruſalem und zwar an der Gränze von Judäa nach Idumäa hin, 1 Makk. 14, 33. Wenn es 1 Makk. 4, 29. ſogar als in Idumäa liegend angegeben wird, ſo iſt zu beachten, daß Idumäa in dieſer Zeit einen ſehr weiten Umfang hatte. 2 Makk. 11, 5. wird es „ein feſter Ort und von Jeruſalem ungefähr 5 Stadien entfernt“ genannt, was ſchon Reland (S. 653) für einen Schreibfehler in der Zahl annahm, da Euſebius und Hieronymus (Onom.) es 20 römiſche Meilen von Jeruſalem nach Hebron zu verſetzen, womit die Zuſammenſtellung mit Halhul Joſ. 15, 58. übereinſtimmt. Auf die Erbauung der Stadt geht 1 Chron. 2, 45. der Ausdruck: Maon, Vater Bethzurs. Rehabeam befeſtigte ſie, 2 Chron. 11, 7.; und Einwohner von Bethzur baueten nach der Rückkehr mit an Jeruſalems Mauern, Nehem. 3, 16. In den Makkabäerzeiten wurde ſie von Judas und ſeinen Brüdern befeſtigt, um „eine Feſtung gegen Idumäa zu haben“, 1 Makk. 4, 61. 6, 7. 26. König Antiochus Eupator belagerte und eroberte ſie 1 Makk. 6, 31. 50. vgl. 2 Makk. 13, 19., dann befeſtigte ſie Bachides weiter, 1 Makk. 9, 52., und in ihr allein hielt ſich ſeine Mannſchaft gegen Jonathan, 10, 4.; bis Simon Makkabäus ſie eroberte und ſeinerſeits befeſtigte, 1 Makk. 11, 65. 66. 14, 7. 33. Wegen dieſer Befeſtigungen nennt Joſephus die Stadt „ſehr feſt und unnehmbar“ (*πόλιν σφόδρα ὀχυρὰν καὶ δυσάλωτον* Antiq. XII, 9, 4.) und „den feſteſten Ort Judäas“ (*χωρίον τῆς Ἰουδαίας ὀχυρώτατον* XIII, 5, 6.). — Nach einer alten, ſchon von Euſebius und Hieronymus angeführten Sage taufte hier Philippus den Kämmerer der Königin Kandake, Apoſt.-Geſch. 8, 26—40. Die Aechtheit dieſer Sage beſtreitet Robinſon und verlegt den Ort in den Wady Muſurr am Tell el-Haſy (ſ. Paläſtina I. S. 360. Anm. 2. II. S. 749); v. Raumer nimmt ſie nicht ohne guten Grund in Schutz (Paläſt. S. 180. Beiträge S. 48 ff.). Arnold.

Betkius, Joachim. Die über Betkius äußeres Leben erhaltenen Nachrichten ſind dürftig. Er wurde geboren in Berlin 1601, erhielt ſeine Bildung theils in ſeinem Vaterlande, theils in Dresden und Gera. Er ſtudirte die Theologie in Wittenberg, wurde Conrector in Ruppin, darauf Paſtor in Linum, einem Dorfe nahe bei Fehrbellin, wo er 30 Jahre blieb, bis zu ſeinem Tode 1663. Es ſcheint faſt als ob er kurz vor ſeinem Tode ſein Amt freiwillig niedergelegt habe oder ſuspendirt worden ſey (*Speneri*, Consilia latina. P. III. p. 685). Sein Leben war ſtill dahin gefloſſen. Doch iſt er wichtig für die Geſchichte der Kirche vor der Zeit des Pietismus, da er einer von den wenigen Predigern damaliger Zeit war, dem das geiſtige Elend des deutſchen Volks tief zu Herzen ging und der nach ſeinen Kräften die chriſtlichen Gemeinden auf einen andern Weg zu führen ſuchte. Spener ſagt von ihm in ſeinen Consilia latina P. III. p. 586. Alia viri diligenter versavi, mensionem Christianismi, sacerdotium, mysterium: et quidem quod inficias non eo, non sine insigni fructu, non quod probare possim omnia, sed quod pii viri zelus in iis etiam, ubi forte excedit, prodesse potest; saltem me saepe exterruit et rubore confudit, quod de nonnullis vix cogitaverim, quae ille graviter perstringit et eam severitatem muneris nostri exigit, cujus istud seculum capax non est. Sein Wahlſpruch war: „Herr, du weißt, daß ich dich lieb habe.“ Betkius ſoll im 30jährigen

Kriege durch ſeinen unſträflichen Wandel und ſeine ernſtlichen Ermahnungen viele Soldaten und rohe Leute zu Gott bekehrt haben.

Seine Schriften ſind 1) Christianismus ethnicus, Berolini 1633. 2) Mysterium crucis, Berolini 1637. 3) Sacerdotium, h. e. Neuteſtamentiſches Königl. Prieſterthumb aus dem Typiſchen fleißig herausgeſuchet und unſerm faſt Prieſterloſen Chriſtenthumb zum Unterricht und Nutzen aufgeſetzet 1640. 4) Mensio Christianismi et ministerii Germaniae d. i. geiſtliche Abmeſſung unſers heutigen Chriſtenthumbs und Predigtampts, ob beides chriſtiſch und apoſtoliſch ſey, 1636. 6. Auflage 1648. 5) Antichriſtenthum, Amſterd. 1650; ſpäterhin 1669 von Bened. Bahnſen, ohne den Verfaſſer zu nennen, von Neuem herausgegeben und Friedrich III. von Dannemark dediciret. 6) Irenicum seu fortitudo pacis oder treuherzige Vermahnung an das ganze Chriſtenvolk von dem gegenwärtigen Türkenkrieg. 7) Göttliche Leidensgemeinſchaft wahrer Chriſten mit ihrem Haupte. Amſterdam 1660 und endlich 8) Excidium Germaniae. Amsterd. 1666 von Fr. Breckling herausgegeben, der ſich ſeinen geiſtigen Sohn nennt und behauptet, es ſeyen ihm von demſelben viele Materien an die Hand gegeben, die Betkius wegen großer Hauptſchmerzen nicht habe ausarbeiten können, ſo das Decretum stultitiae, mysterium Babylonis etc.; auch von dieſem excidium hat Betkius gewünſcht, daß Breckling es zu Druck bringen möge. Nach ſeinem Tode ſollen noch viele von ihm hinterlaſſene Manuſkripte verbrannt ſeyn, nach Einigen von ſeinem Enkel Tancovius aus Furcht vor Ungelegenheiten; nach Andern heißt es, andere Leute hätten dieſe Schriften verbrannt aus ungegründetem Argwohn, als würde in ſolchen Schriften etwas Irriges gefunden werden. Auch in ſeinem Leben erſcheint ſein Namen oft mit denen der Schwärmer zuſammengeſtellt, ſo ſoll er von L. Fr. Giffheil und Grammendorf erweckt ſeyn, Chriſtian Hoburg hat einige Zeit in ſeinem Hauſe gelebt, mit Breckling ſtand er in mannigfachem Verkehr.

Betkius nannte das damalige Chriſtenthum ein Antichriſtenthum, weil ganz unchriſtlich gelebt werde, die Hauptſchuld legt er den Prieſtern bei, wie denn auch damalige Soldaten den 30jährigen Krieg vorzugsweiſe den Predigern zuſchrieben. Die Prediger hatten, ſagt Betkius, die Deutſchen von dem Kaiſer abſpenſtig gemacht, dem Gott doch das Racheſchwert in die Hand gegeben habe, nach dieſen Grundſätzen ſpricht er ſich auch gegen die Schweden aus. Die Prediger, ſagt er, ermangeln des göttlichen Berufs, die meiſten ſind bußlos. Die Beichte möchte Betkius gern aufgehoben oder verändert wiſſen, denn die Leute plappern eine Beichte ohne Sinn und Verſtand, die Männer beichten: „ich Sünderin“, die Weiber: „ich Sünder“; alte Leute ſagen, ſie ſeyen ihren Eltern ungehorſam geweſen, die doch längſt verfault ſind; „ich mag die Formeln der Beichte,“ fährt er fort, „nicht herſetzen, denn es würde ein Heide darüber lachen“. An einer andern Stelle ſagt er: „Es gibt Predigten genug, aber ohne Gottes Segen; Bücher „genug, aber cui bono, latini latinis scribunt, wäre es noch die Mutterſprache; wir „nehmen zu, unſere Zuhörer ab, wir werden gelehrt, unſere Zuhörer unverſtändig. „Wie viel tauſend Chriſten, die nie eine Bibel geſehen haben, geſchweige, daß ſie aus „denſelben ſollten Sprüche kennen. Der Prediger hat den Bindeſchlüſſel, gebraucht ihn „aber nicht, darum nehmen alle Laſter überhand. Wir müſſen anfangen das Privat-„Predigtampt anzurichten und unſern Prieſter oder Zuhörer dahin halten, daß ſie auch „neben uns Gottes Wort leſen, betrachten, daſſelbe unter ſich verkündigen, ſich ſtrafen, „ermahnen ꝛc.“ (Mensio Christianismi). Auch mit den Bauern und dem Adel iſt Betkius wenig zufrieden, jene verwenden Geld und Aufmerkſamkeit auf Pferde und Ochſen, ihre Kinder überlaſſen ſie ſich ſelbſt, daher ſey auch die Jugend ſo überaus böſe, dergleichen nie geweſen ſey (Excidium 579 ff.). Die Schuld tragen die Geiſtlichen, die mit den äußerlichen Werken zufrieden das Reich Gottes nicht pflanzen, vielmehr ihr Gewiſſen einſchläfern durch die Bemerkung, der Menſch ſey ſchwach, nie ganz vollkommen. Die Hauptſchuld trage die Handhabung der Lehre von der Justificatio, als wenn es keine Sactificatio gäbe, das unverſtändige Anbringen dieſer Lehre habe die größte Unfruchtbarkeit hervorgerufen, ſo daß die Seelenarmuth bei den Papiſten kaum größer ſeyn

könne. „Den möchte ich ſehen,“ ruft Betkius aus, „der in Conventen von Chriſti Nachfolge geſprochen hätte.“ Dadurch iſt es dahin gekommen, wie Betkius ſagt, daß auch die Trauung nicht mehr geachtet wird, ſie iſt überflüſſig und wie die Leute ſagen, von den Prieſtern des Geldes wegen aufgebracht.

Doch das mag genug ſeyn, um den Ernſt, mit dem Betkius auf die Sünden ſeiner Zeit hinwies, anzudeuten. Um die Zeit in und nach dem 30jährigen Kriege kennen zu lernen, werden ſeine Schriften ein nicht zu übergehendes Hülfsmittel ſeyn.

Vergl. M. Fr. Seidel's Bilderſammlung, in welcher 100 größtentheils in der Mark Brandenburg geborene Männer vorgeſtellt werden, von Georg Gottfr. Küſter. Berlin 1751 fol. Christophorus Hendreich Pandectae Brandenburgicae. Berolini 1699. p. 554. Arnold's Kirchen- und Ketzerhiſtorie. **W. Kloſe.**

Betrachtung. Gemäß der Abſtammung des Wortes von Trachten, im Altdeutſchen Trahten oder Drathen, was ſo viel heißt als: eine Sache nahe vor ſich ziehen, ſie drehen und wenden, um ſie von allen Seiten zu ſchauen, bedeutet es bald die Handlung des denkenden Geiſtes, der etwas genau und vollſtändig zu erkennen ſucht, bald das Produkt, das dadurch zu Stande kommt, eine Abhandlung, eine Schrift, worin die Gedanken des betrachtenden Geiſtes niedergelegt ſind. Man gibt ſich bei der Betrachtung dem Gegenſtand, den man erkennen will, mit ganzer Seele hin und verſenkt ſich in denſelben; die Größe und Wichtigkeit eines Objekts, die Großartigkeit eines Domes, einer Gegend, die Schönheit eines Gemäldes zieht den Geiſt ſo an, und nimmt ihn ſo hin, daß er in das Objekt eingeht und in gewiſſer Art ſich mit ihm identificirt. In theologiſchem Sinne wird es der Predigt und Katecheſe gegenübergeſtellt und unterſcheidet ſich von beiden durch die Form der Darſtellung. Bei der letzteren leuchtet der Unterſchied von ſelbſt ein; was die erſtere betrifft, ſo iſt es der Predigt eigenthümlich, daß in ihr die freie Perſönlichkeit vorwaltet, daß ſie ſich in der einfachen Bibelſprache bewegt, daß ſie ſich insbeſondere an den Willen des Menſchen wendet, um die Triebe deſſelben zu ordnen, zu beherrſchen oder anzufeuern, und daß ſie nach hergebrachter kirchlicher Sitte ein Thema aufſtellt, das nach einer inneren Gliederung in der Predigt ausgeführt wird. Bei der theologiſchen oder bibliſchen Betrachtung dagegen tritt die Perſönlichkeit mehr hinter die bibliſche oder kirchliche Objektivität zurück, die Sprache kann abſtrakter und philoſophiſcher Art ſeyn, man wendet ſich mehr an den Verſtand und das Gefühl, als an den Willen; das Ganze muß wohl auch von einer inneren Einheit beherrſcht ſeyn, aber dieſe tritt nicht ſo hervor, wie in der Dispoſition der Predigt. S. Evangeliſche Homiletik von Dr. Palmer, S. 445 ff. **Frommüller.**

Bettelmönche. So werden gewöhnlich die Orden der Dominikaner und Franziskaner genannt, weil ihre urſprüngliche Regel ihnen den Beſitz des Eigenthums abſolut verbot. Allein auch die Carmeliter, Auguſtinereremiten und Serviten ſind Bettelmönche. S. die betreffenden Artikel und den allgemeinen Artikel Mönchthum.

Beute, bei den Hebräern. Was der einzelne Krieger in der Schlacht oder bei Eroberung einer Stadt, eines Lagers u. ſ. w. erbeutet hatte, das blieb in der Regel ſein Eigenthum, wobei Anführer und Könige wohl die beſten Stücke erhielten (Num. 31, 52 f.; 2 Sam. 12, 30.; Richt. 8, 24 f.; Pſalm 68, 13.), wie auch einzelne beſondere Großthaten zuweilen beſondere Belohnung bekamen (1 Sam. 17, 25.; 18, 17.; 2 Sam. 18, 11. u. a.). Während mitunter ein Theil der Beute ſofort verbraucht, z. B. verzehrt, wurde (1 Sam. 14, 30. 32.; vgl. Num. 31, 32.; Deut. 20, 14.), verordnete das Geſetz Num. 31, 26 ff., daß die ſämmtliche Beute an Menſchen und Vieh in zwei Theile getheilt werde: die eine Hälfte gehörte ſodann nach Abzug von $^1/_{500}$, welcher als „Hebe Jehovah's“ den Prieſtern zukam (vgl. Num. 18, 19.), den Kriegern; die andere Hälfte wurde unter das übrige Volk vertheilt nach Abzug eines Fünfzigtheils für die Leviten. Der Jubel bei ſolchem Beutetheilen wird erwähnt Jeſ. 9, 2., vgl. Pſ. 119, 162. Koſtbarkeiten, Geſchmeide u. dgl. wurden oft freiwillig dem Heiligthum geſchenkt (Num. 31,

50 ff.), wie ſchon Abraham den Zehnten der ganzen Beute dem »Prieſter des Höchſten« Melchizedek übergab, Gen. 14, 20., und nicht ſelten wurden erbeutete Waffen als bleibende Trophäen im Heiligthum aufgehängt und aufbewahrt (1 Sam. 24, 9.; 2 Sam. 8, 11 f.; 2 Reg. 11, 10.; — das Nämliche kommt bei den Philiſtern 1 Sam. 31, 10. und im heidniſchen Alterthum (*ἀκροθίνια*) vor), oder als Tempelſchätze gelegentlich zum Nutzen deſſelben verwendet 1 Chron. 26, 27. Aehnliches geſchah mit der Beute an Metall bei den gebannten Städten Joſ. 6, 19. 24., über welche das Nähere unter Bann. Inwiefern übrigens das zunächſt für einen Specialfall — der Sieg über Midian — gegebene Geſetz Num. 31 allezeit und ſtrenge beobachtet wurde, läßt ſich bei dem Mangel an deutlichen Spuren nicht beſtimmen. Rüetſchi.

Beveridge (Beveregius, Guilielmus), geb. 1638 zu Barron, in der Grafſchaft Leiceſter, ſtarb am 5. März 1708 als Biſchof von St. Aſaph in England, ausgezeichnet durch ſeinen Wandel, wie durch ſeine Gelehrſamkeit. Der Kirchengeſchichte hat er durch: Institutionum chronologicarum libri duo una cum totidem arithmetices chronologicae libellis. Londin. 1669 und öfter gedruckt, weſentlich genützt. Um das Griechiſche Kirchenrecht hat er ſich durch Herausgabe und Interpretation der Quellen verdient gemacht: *Συνόδικον* sive Pandectae canonum SS. Apostolorum et Conciliorum ab ecclesia Graeca receptorum, nec non canonicarum SS. Patrum epistolarum: una cum scholiis antiquorum singulis eorum annexis et scriptis aliis huc spectantibus. Oxonii 1672. 2 Tom. Fol.; doch iſt Bev. minder glücklich in der Entwickelung der Geſchichte der älteſten Rechtsquellen, wie insbeſondere auch ſein: Codex canonum ecclesiae primitivae vindicatus ac illustratus. Londin. 1678. Amstelod. 1697. 4. beweist. H. F. Jacobſon.

Beweggrund. Das Begehrungs- oder Willensvermögen der Seele äußert ſich in mannichfaltigen Bewegungen, welche darauf gerichtet ſind, einen Gedanken auszuführen und zu verwirklichen, oder einen außer uns befindlichen Gegenſtand in unſern Beſitz zu bringen, oder etwas Ungenehmes zu fliehen und zurückzuſtoßen. Die mit beſtimmten Vorſtellungen und Gefühlen zuſammenhängenden Triebe, welche uns zu einem Begehren oder Verabſcheuen treiben, können, je nach ihrem Ausgangspunkt, leiblich, ſeeliſch oder geiſtig ſeyn. Sie heißen nach der kantiſchen Begriffsbeſtimmung Triebfedern, ſofern ſie als etwas Subjektives betrachtet werden, als Neigungen, die zu einer gewiſſen Handlung treiben, abgeſehen von ihrem ſittlichen Gehalt, Beweggründe als objektive Gründe des Willens, wenn der Wille das begehrt, was von der Vernunft vorgeſtellt und für gut erkannt worden iſt, das dagegen verabſcheut, was die Vernunft verwirft. Als ein reiner Beweggrund gilt nach Kants Lehre nur ein ſolcher, den die Vernunft ſelbſt a priori vorſtellt, der nicht von ſubjektiven Neigungen und Naturdingen entlehnt iſt, und der für jedes vernünftige Weſen Geltung hat, z. B. wenn man es ſich zur Aufgabe macht, zweckmäßig, vernunftmäßig zu handeln, das Gute um des Guten willen zu begehren. (Kant, Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten. Vorr. S. 10. 63.) Es ſcheint ein erhabener Gedanke zu ſeyn, daß das Ich keinem Geſetz unterworfen ſeyn ſoll, als demjenigen, welches es aus ſich ſelbſt und in ſich ſelbſt hat, daß es das Gewollte will ohne alle Rückſicht auf Lohn, Strafe, Zukunft, Ewigkeit; aber es iſt mit Recht dagegen bemerkt worden, daß jener von Kant aufgeſtellte Beweggrund weder das höchſte Verpflichtungs- noch das oberſte Willensbeſtimmungsprincip ſeyn könne, jenes nicht, weil unſere Vernunft nicht autonom iſt, ſondern ein Werk und Spiegel der höchſten Vernunft, ebenſowenig dieſes, weil die Achtung vor dem Vernunftgeſetz unmöglich im Stande iſt, einen in der Sünde gefangenen Willen zu befreien. Mit dem chriſtlichen Princip kann ſich jene Anſchauungsweiſe nicht meſſen, ſie erſcheint in Vergleichung damit als niedrig ſtehend, weil ſie die Idee des Sittlichen auf das denkbar geringſte Minimum beſchränkt und mit wahrer Demuth unvereinbar iſt. S. Evang. Kirchenzeitung 1853. Nr. 15. Erſch und Gruber, Encyklopädie. Fronmüller.

Bewegliche Feſte, ſ. Feſte.

Beweis, dogmatiſcher, ſ. Dogmatik.

Beza, Theodor v., Kollege, Freund und Nachfolger Calvins, wurde am 24. Juli 1519 geboren. Die Familie de Bèze gehörte zum alten burgundiſchen Adel und ſtand im Rufe tugendhafter Ehrenhaftigkeit. Der Vater, Peter von Bèze, war Landvogt von Vezelay, einer Stadt des ehemaligen Herzogthums Burgund, des jetzigen Nièvre-Departement. Er wurde im Ganzen mit dreizehn Kindern geſegnet, wovon ſieben aus erſter, ſechs aus zweiter Ehe waren. Das letzte von jenen ſieben war unſer Theodor. Seine Mutter, Marie Bourdelot, eine rüſtige, erfahrene und verſtändige Frau, war in der ganzen Gegend wegen ihrer großen Wohlthätigkeit beliebt. Sie verſtand etwas von der Arzneikunſt und Chirurgie und half den Armen der Umgegend auch auf dieſe Weiſe. Der kleine Theodor war kaum entwöhnt, als ſein Oheim, Nikolaus von Bèze, Mitglied des Parlaments von Paris, nach Vezelay auf Beſuch kam und den neugebornen Neffen ſo lieb gewann, daß er ihn durchaus nach Paris mitnehmen wollte, um ihm daſelbſt eine ſorgfältige Erziehung zu geben, und für ſeine weitere Laufbahn zu ſorgen. Höchſt ungern und unter heißen Thränen willigte die Mutter ein oder vielmehr ſie unterwarf ſich dem Willen des Mannes, der auf dieſe Weiſe das irdiſche Loos ſeines Kindes glücklich zu beſtimmen glaubte. Allerdings war dieſer Entſchluß, ihn dem Oheim zu übergeben, entſcheidend für das ganze Leben des Theodor, wie dieſer ſelbſt es ſpäter einſah und eingeſtand*). Die Mutter brachte ſelbſt das Kindchen nach Paris, brach darauf durch einen Fall vom Pferde das Bein, machte ſich es ſelbſt wieder zurecht, wurde aber nach kurzer Zeit von einem heftigen Fieber dahingerafft, in ihrem 32. Jahre, im 3. Jahre des kleinen Theodor. Der zärtliche, ſchwächliche Knabe hatte ungeachtet der ſorgfältigſten Pflege viel zu leiden und kam vor vollendetem 5. Jahre nicht aus der Wiege. Kaum war er etwas erſtarkt, ſo bekam er durch die Anſteckung eines Bedienten den Erbgrind, wogegen die unwiſſenden Aerzte die ſchmerzhafteſten Operationen anwendeten. Das arme Kind war damals der Verzweiflung nahe und wurde nur wie durch ein Wunder vor dem Selbſtmorde gerettet. Sein Oheim gedachte, ihn in Paris zu erziehen, wo die Mittel dazu nicht fehlten. Als ihm aber Wolmar in Orleans empfohlen worden, ſchickte er den Knaben zu ihm, wohl auch in der Abſicht, ihn den Verführungen der Hauptſtadt zu entziehen. Melchior Wolmar, gebürtig von Rottweil in Schwaben, in Paris gebildet unter Fabre d'Etaple, Budè und Joh. Lascaris, hatte ſich nach Orleans begeben, um das Recht zu ſtudiren; allein daneben lehrte er das Griechiſche und ertheilte einigen jungen Leuten aus guten Familien Unterricht in den Sprachen und ſchönen Wiſſenſchaften. Beza wurde 1528 in Wolmar's Haus aufgenommen, und folgte bald ſeinem Lehrer nach der Univerſität Bourges, wohin ihn Margaretha, Herzogin von Alençon und Berry berufen, um neben dem berühmten Rechtsgelehrten Aluat die alten Sprachen zu lehren. Wolmar war bereits in Paris in die reformatoriſche Richtung hineingezogen worden und fand ſie auch in Bourges unter der Bürgerſchaft und unter der akademiſchen Jugend, die für die neue Lehre viele Hinneigung an den Tag legte. So fand Beza bei Wolmar die beſten Mittel der humaniſtiſchen Bildung und zugleich Anregung zu einer geläuterten Religioſität. Daher Beza den Tag, wo er in Wolmar's Haus eintrat, wie ſeinen 2. Geburtstag zu feiern pflegte. „Denn von jener Zeit an, ſagt er in dem Briefe an Wolmar, wie viel Mühe haſt du dir gegeben, mich zu bilden? Denn ich kann es bezeugen, daß es keinen edlen griechiſchen oder lateiniſchen Schriftſteller gibt, den ich nicht innerhalb der ſieben Jahre, die ich bei dir zubrachte, kennen gelernt, keine von den freien Künſten, ſelbſt die Jurisprudenz nicht ausgenommen, wovon ich nicht wenigſtens die Anfangsgründe bei dir erlernt hätte. Aber die größte Wohlthat, die du mir erwieſen, iſt dieſe, daß du mich aus Gottes

*) Deo jam tum saluti meae prospiciente. Ep. ad Volmar vor der confessio christianae fidei, Genf. 1573; worin Beza ſein Leben bis zu ſeiner definitiven Anſiedelung in Genf 1558 kürzlich ſchildert.

Worte, als aus ihrer reinſten Quelle, zur Erkenntniß der wahren Frömmigkeit geführt*), ſo daß, wenn ich dich nicht meinen Vater nennen wollte, ich der undankbarſte aller Menſchen wäre.« Wolmar verließ (Mai 1535) bald Frankreich, wo die katholiſche Reaktion mächtig und blutig vorwärts ſchritt und beſonders den König Franz I. mit ſich fortriß. Beza wünſchte den geliebten Lehrer nach Deutſchland begleiten zu dürfen. Wolmar und ſeine Frau, die ſehr an ihrem Pflegekinde hingen, baten den Vater dringend, daß er ihnen den Sohn mitgeben möchte. Allein der Landvogt von Bezelay blieb unerſchütterlich, er fürchtete wohl, daß ſein Sohn von der Ketzerei angeſteckt würde, und hoffte, ihm mittelſt ſeiner Verwandten eine einträgliche Stelle zu verſchaffen. An demſelben Tage, wo Wolmar und ſeine Gattin die Reiſe nach Deutſchland antraten, reiste Beza nach Orleans, um daſelbſt dem Willen ſeines Vaters gemäß das Civilrecht zu ſtudiren und ſich zu einer Stelle in der Magiſtratur vorzubereiten. Achtunddreißig Jahre ſpäter, da er ſchon ſo viel Schweres durchgemacht, konnte ſich Beza keines Tages erinnern, der für ihn trauriger und niederſchlagender geweſen wäre, als jener Tag, wo er ſich von Wolmar losreißen mußte.

Es begann nun für ihn eine gefährliche Periode, die aber durch die Macht der Eindrücke, die er in Wolmar's Hauſe erhalten, ſowie durch göttliche Fügungen einen guten Ausgang nahm. Es iſt dies derjenige Theil von Beza's Leben, der von den katholiſchen Gegnern bis auf den heutigen Tag durch grundfalſche Angaben am meiſten entſtellt worden iſt, und man kann ſich wirklich einiger Verwunderung nicht erwehren, wenn man ſieht, wie die Encyklopädie von Aſchbach und die von Wetzer und Welte in denſelben Ton einſtimmen.

Beza ſollte die Rechte ſtudiren; allein wenn dieſes Studium an ſich betrachtet einem phantaſiereichen, zur Poeſie ſich hinneigenden Geiſt ſehr trocken vorkommen mußte, ſo kam nun dieſes hinzu, daß es auf eine geiſt- und geſchmackloſe Weiſe betrieben wurde. Daher legte Beza öfter die Rechtsfolianten bei Seite, um in Ovid, Catull, Tibull und anderen Dichtern ſich zu ergötzen. Die Nichte des Peter de l'Etoile, Marie, feſſelte ihn, und dieſe Liebe drückte er aus in einigen Gedichten. Baum nimmt nämlich gegen die ausdrückliche Verſicherung Beza's im Briefe an Wolmar an, daß die meiſten der unter dem Namen Juvenilia bekannten Gedichte erſt ſpäter, während des Aufenthaltes in Paris, gedichtet worden, und daß die ſpätere Stellung, die jeſuitiſche Anklageſucht und Anderes den Verfaſſer bewogen habe, jene Gedichte ſo früh als möglich zu ſetzen. Jenes Fräulein ſtarb ſchon 1537, und Beza ſetzte die Inſchrift auf ihr Grab. Er ſtand übrigens in Verbindung mit den gelehrteſten und ehrbarſten Männern der Univerſität und brachte es dahin, daß er bereits im 20. Jahre (1539) den Grad eines Licentiaten der Rechte erwarb.

Darauf trat er in das bewegte Pariſerleben ein, ein Jüngling voll Anmuth und Anſtand, als erwachender Schöngeiſt ſchon bekannt, witzig, klaſſiſch gebildet, bald im Beſitze bedeutender müheloſer Einkünfte. Der Pfleger ſeiner Kinderjahre war zwar ſchon ſeit ſieben Jahren geſtorben. Allein es waren andere Verwandte da, die ſich ſeiner annahmen, große Hoffnungen von ihm hegten, und ihn in eine ſehr günſtige äußere Lage ſetzten. Noch ehe er nach Paris kam, hatten ſie ihm zwei ſehr einträgliche Pfründen verſchafft, die jährlich bei ſiebenhundert Kronen abwarfen. Claude von Beza, Abt des Ciſtercienſerkloſters Froimont (in der Diöceſe von Beauvais), der ein jährliches Einkommen von wenigſtens fünftauſend Kronen hatte, wollte ihn zu ſeinem Nachfolger machen. Sein älteſter Bruder, früher Kanonikus in Lyon, nun in Paris lebend, deſſen Kränklichkeit einen baldigen Tod vorausſehen ließ, hatte im Sinne, ihm auch ſeine Stelle zu laſſen und noch andere zu verſchaffen. Er mußte, dem Willen des Vaters und der Familie folgend, ſich der Praxis des kanoniſchen Rechts widmen **), die ihm gar nicht

*) Daſſelbe bezeugt Beza in ſeinem Teſtament.

**) Es war davon die Rede, ihn dem geiſtlichen Stande zu widmen; ſo erklären ſich die Verſprechungen des Oheims und des Bruders, ſowie auch der Beſitz der zwei fetten Pfründen.

zusagte *). Es war ein Glück für ihn, daß er sich wider seine Neigung gebunden sah, denn nun regten sich mit Macht die früheren Eindrücke, die er in Wolmar's Hause empfangen. Er beschloß, sobald er unabhängig seyn und ein gewisses Vermögen zu seiner Verfügung haben würde, zu Wolmar sich zu begeben, und die Freiheit des Gewissens allen Dingen vorzuziehen; öfter bat er Gott mit Thränen, daß er ihm geben möchte, diesen Entschluß auszuführen. Auf kurze Zeit tröstete ihn der Besuch Wolmar's, der im Jahr 1539 im Auftrage seines Fürsten nach Paris gekommen. Bald brach der Unmuth über die seiner Neigung nicht zusagende Laufbahn wieder aus. Es gab allerlei Reibungen mit der Familie, die zuletzt so ausgeglichen wurden, daß der genannte ältere Bruder und Theodor auf gemeinschaftliche Kosten zusammen wohnen sollten; dem älteren war das Oekonomische zugetheilt, dem jüngern war es erlaubt, frei seinen Studien obzuliegen. In dieser Freiheit verbrachte nun Beza mehrere Jahre, in allen Gesellschaften, sogar in der der Vornehmsten in Paris, gern gesehen und hochgeachtet. Damals hatte er keinen andern Wunsch, als ein ausgezeichneter Humanist zu werden und mit den ersten Schöngeistern seiner Zeit um die Palme zu ringen. Damals dichtete er, wie bevorwortet, einen großen Theil seiner Juvenilia und gab sie heraus, jedenfalls Zeugnisse bedeutender Dichtergabe und sehr wohlgefällig aufgenommen. Er hatte die Ehre, Karl V. bei seinem Einzuge in Paris vorgestellt zu werden, bei welchem Anlaß er ihm ein lateinisches Lobgedicht überreichte. Doch so glänzend sein Leben sich gestaltete, so sehr ihm von allen Seiten das Glück zu lächeln schien, so lebte doch tief verborgen in seinem Innern ein anderer Mensch, der in allem diesem seine Befriedigung nicht fand. Er fing das Studium der hebräischen Sprache an, las die Schriften reformatorischer Männer; er sah das Verderben der herrschenden Kirche in der Nähe, und im Grunde des Herzens sehnte er sich nach Befreiung aus diesen Banden. Hören wir ihn selbst, wie er in dem Briefe an Wolmar sich äußert: „Um nicht von bösen Lüsten überwältigt zu werden, habe ich mir ein Weib verlobt (Claude Desnoz, 1544), heimlich zwar, doch so, daß zwei meiner Freunde darum wußten; theils, damit ich den Andern keinen Anstoß gäbe, theils, weil ich mich von jenem teuflischen Gelde, das ich von den oben erwähnten geistlichen Pfründen zog, noch nicht losmachen konnte. Ich gab ihr aber bei der Verlobung das ausdrückliche Versprechen, daß ich sie, mit Hintansetzung aller Hindernisse, in der nächsten Zukunft in die Kirche Gottes mitnehmen und öffentlich meine Ehe mit ihr bestätigen, und auch unterdessen keine jener päbstlichen Weihen und Orden annehmen würde, was ich auch beides getreulich gehalten habe. Auch dazu, daß ich jenem Verlangen nach Ruhm, daß ich den lockenden Ehrenstellen widerstand, hat mir mein gnädiger Gott geholfen, so daß meine Freunde sich nicht allein verwunderten, sondern die meisten mich auch tadelten und mich zum Scherze den neuen Philosophen nannten. Indeß aber stak ich gleich einem Wagen im Schlamme, denn es drängten mich die Meinigen, ich sollte doch einmal einen gewissen Stand ergreifen, mein Oheim bot mir all' das Seinige an, — so daß ich unter diesen Sorgen nicht mehr wußte, weder wo aus noch wo ein. — Siehe, da suchte Gott mich heim durch eine schwere Krankheit, welche mich dergestalt angriff, daß ich an meinem Aufkommen verzweifelte. — Nach unendlichen Qualen des Körpers und der Seele erbarmte sich der Herr seines flüchtigen Knechtes und tröstete mich, daß ich nicht mehr an seiner verzeihenden Gnade zweifelte. Unter tausend Thränen verabscheue ich mich selber. — Sobald ich das Lager verlassen konnte, brach ich alle Bande, welche mich bisher gefesselt hatten, packte meine geringe Habe zusammen und verließ Vaterland, Eltern, Freunde zumal, um Christo nachzufolgen, und zog mich mit meiner Gattin in freiwillige Verbannung.“ Dies das aufrichtige Geständniß über Dinge, welche durch die katholischen Gegner auf das Schändlichste entstellt worden sind: seine Frau sey vorher die rechtmäßige Frau eines Anderen gewesen, der aber sonderbarer Weise gegen Beza niemals Klage erhob, und Beza

*) Aussage Beza's in einem Züricher Manuskript: decretum ut circa fori ecclesiastici praxin unum annum versarer.

habe bloß um ſinnlichen Kitzels willen die römiſche Kirche verlaſſen. Ganz anders beurtheilten die damaligen Freunde ſeine Heirath, wie wir aus Beza's eigenem Munde es vernommen haben. In der That war es höchſt auffallend oder, um den Ausdruck ſeiner Freunde zu gebrauchen, ſehr philoſophiſch, daß ein Mann wie Beza in jener galanten Zeit ſich eine Frau ſuchte, noch dazu aus bürgerlichem Stande; noch philoſophiſcher war es, reiche Einkünfte und die Ausſicht auf die glänzendſten Ehrenſtellen aufzugeben und landesflüchtig zu werden, gezwungen in der Fremde ſein Brod zu ſuchen.

Im Oktober 1548 langte Beza in Genf an, der Zufluchtsſtätte ſo vieler um der Religion willen Verfolgter. Er meldete ſich ſogleich bei Calvin, der ihn freundlich aufnahm, und ihm abrieth, ſich mit Crispin, der um dieſelbe Zeit nach Genf gezogen, in der Buchhandlung zu aſſociiren. Sein Scharfblick mochte wohl alſobald erkannt haben, daß dieſer Mann der Kirche bedeutende Dienſte leiſten könnte. Der erſte Gang zur Kirche war der zu ſeiner Traumng. Ehe er über ſein ferneres Vorhaben etwas entſchied, entſchloß er ſich, den Rath ſeines Pflegevaters Wolmar einzuholen. Doch er kehrte zurück, ohne daß Wolmar ihm einen beſtimmten Rath ertheilt hatte. Es ſollte ihm auf anderem Wege geholfen werden. Auf der Rückreiſe nach Genf ſah er nämlich in Lauſanne Viret, einen der neuen franzöſiſchen Geiſtlichen, die daſelbſt nach der Eroberung des Landes durch die Berner und nach der Einführung der Reformation (1536) angeſtellt worden waren. Gleich darauf war der Grund zur Akademie von Lauſanne gelegt worden. Beza erhielt einen Ruf an dieſelbe als Lehrer der griechiſchen Sprache (1549). Er wollte ihn nicht förmlich annehmen, bis er vor allen ſeinen Kollegen erklärt hatte, wie ſehr er die Herausgabe ſeiner Juvenilia bereue; er gab ihnen auch zu bedenken, ob nicht dieſe Gedichte, die in Aller Händen ſeyen, ein Hinderniß ſeiner Anſtellung werden könnten. Die Antwort der Kollegen lautete, wie ſich erwarten ließ, dies ſolle als unter dem Pabſtthum geſchehen weder für ſie noch für ihn ein Hinderniß ſeyn.

Die zehn Jahre, die Beza in Lauſanne zubrachte, waren wichtig theils für ihn als die Vorſchule theologiſcher Entwickelung und kirchlicher Thätigkeit, theils für die junge waadtländiſche reformirte Kirche und Akademie insbeſondere. Unter ſeiner und ſeiner trefflichen Kollegen Leitung erhielt die Schule ſehr bald Zuwachs aus verſchiedenen Städten der Schweiz, und Beza trat in Verbindung mit den bedeutendſten Repräſentanten der ſchweizeriſchen Reformation, insbeſondere mit Bullinger. Er erweiterte ſeine akademiſche Thätigkeit zu Gunſten der vielen, auch in Lauſanne zuſammenſtrömenden franzöſiſchen Flüchtlinge, die öfter noch gar nicht zur Klarheit des Glaubens gelangt waren. Daher Beza, nach Vollendung ſeiner akademiſchen Vorleſungen und ſeiner Lectionen im Gymnaſium dieſe ſeine Landsleute um ſich verſammelte, und ihnen in franzöſiſcher Sprache zunächſt den Brief an die Römer, ſodann auch die beiden Briefe Petri erklärte. Dieſe Verſuche, wobei Beza ohne Zweifel die ſchon vorhandenen Commentare Calvins benützte, führten ihn zum tieferen Studium des griechiſchen Originals und wurden ſo der Anfang ſeiner ſpäteren exegetiſchen Arbeiten über das N. Teſt. (Die Schrift de pace christ. ecclesiarum constituenda, die Schloſſer S. 29 in dieſe Zeit ſetzt, fällt in's Jahr 1566, Baum I. 138.) In dieſelbe Zeit fällt ſeine zweite poetiſche Arbeit, das Opfer Abrahams, dramatiſch behandelt, mit allerlei Anſpielungen auf den damaligen Kampf zwiſchen Katholizismus und Proteſtantismus, in Lauſanne in einem der Gebäude der ehemaligen biſchöflichen Officialität von Beza's Schülern aufgeführt, vom Publikum mit großem Beifalle aufgenommen, nicht nur in Lauſanne, ſondern auch in Genf, ja in ganz Frankreich, daher unzähligemale aufgelegt, und in's Lateiniſche, ſogar in's Deutſche überſetzt. Darauf wurde auch er von der in Lauſanne herrſchenden Peſt ergriffen. Tief betrübt meldete es Viret dem Calvin, der ihm bei dieſem ernſten Anlaſſe in einem Briefe an einen Freund in Paris das ehrenvollſte Zeugniß gab: „Ich müßte kein Menſch ſeyn, wenn ich ihn nicht liebte, ihn, der mich mehr als brüderlich liebt, der mich als einen Vater verehrt. Weit ſchmerzlicher aber wäre für mich der Verluſt, den die Kirche erleiden würde, wenn dieſer Mann, von dem ich unendlich vielen Nutzen für dieſelbe hoffe, ſollte

weggerafft werden, er, den alle früher ſchon wegen der Grazie ſeines Geiſtes, wegen ſeines feinen Benehmens und wegen ſeiner offenen und redlichen Geſinnung lieb gewonnen hatten. Ich hoffe, daß ſein Leben unſerm Gebete gewährt worden iſt.« Auf dieſem Schmerzenslager, von dem er nicht mehr aufzuſtehen hoffte, entſtanden zwei der ſchönſten Gedichte Beza's. Calvin's und der Freunde Gebet wurde erhört; Beza genas von ſeiner Krankheit, und machte auf einer Badereiſe die Bekanntſchaft des Johannes Haller, Bullinger's und Anderer. In dem darauf erfolgten Bolſec'ſchen Streite in Genf nahm er gegenüber den ſchweizeriſchen Kirchen, die Calvin's Verfahren nicht vollkommen billigten, die Partei ſeines väterlichen Freundes. Bolſec, aus Genf vertrieben, flüchtete ſich in das Waadtland und vermehrte die Partei der Gegner des ſtrengen Calvinismus in dieſem Lande. Unterdeſſen machte Beza an ſeinen Schülern erhebende Erfahrungen. Einſt trat ein junger Franzoſe, Bernhard Seguin, Schüler und Tiſchgenoſſe Beza's, zu ihm, und eröffnete ihm, daß er entſchloſſen ſey, mit vier andern franzöſiſchen Jünglingen in's Vaterland zurückzukehren und daſelbſt das reine Evangelium zu verkündigen. Sie wurden in Lyon ergriffen, in's Gefängniß geworfen, und ungeachtet der eifrigen Verwendungen Berns und Zürichs auf den Scheiterhaufen geführt (1553). Beza hauchte ſeine Gefühle bei dem heldenmüthigen Märtyrertode ſeiner jungen Landsleute und Schüler in einer lat. Elegie aus. Um dieſe Zeit hatte Beza ſchon ſeit drei Jahren ſeine Mußeſtunden auf die poetiſche Ueberſetzung der Pſalmen verwendet. Den Anfang dazu hatte Clement Marot, der Vater der neueren franz. Poeſie, gemacht, der 1536 dreißig Pſalmen poetiſch überſetzt erſcheinen ließ. Sie wurden alſobald nach beliebten Weiſen weltlicher Lieder von den Herren und Damen des Hofes Franz I., an welchem Marot verweilte, geſungen; es gehörte zur Galanterie, ſich vom Könige einen ſolchen Pſalm auszubitten. Später in Genf überſetzte Marot noch zwanzig fernere, und alle fünfzig wurden durch eine Vorrede Calvins (1543) dem Publikum empfohlen. Dieſer forderte ſeinen poetiſch begabten Freund auf, die übrigen Pſalmen zu überſetzen. So erſchien 1552 der ganze Pſalter, zum dritten Theile von Beza überſetzt. Sie fanden bei Katholiken und Proteſtanten ſo allgemeinen Beifall, daß Karl IX. dem Buchdrucker Vincent in Lyon ein zehnjähriges Privilegium für den Druck gewährte. Marot's Ueberſetzung iſt übrigens vorzüglicher als diejenige Beza's. Um dieſe Zeit geißelte er in einer ſatyriſchen Schrift einen ehemaligen Präſidenten des Pariſer Parlaments und großen Verfolger der Proteſtanten, Lizet, der zwei dicke Bände Controverſsſchriften gegen die pſeudoevangeliſche Ketzerei herausgegeben (1551). Er behandelte ihn in der Manier der Briefe der Dunkelmänner in der epistola Passavantii, welche auch von Katholiken als eine meiſterhafte Satyre belobt worden iſt. Ernſthafter und von mehr Bedeutung war das Auftreten Beza's zu Gunſten der Todesſtrafe der Ketzer. Die Hinrichtung Servede's (1553) fand nämlich, wiewohl Melanchthon und die ſchweizeriſche Kirche ſie im Allgemeinen billigten, doch Widerſpruch. Calvin fand für nöthig, auch um der ſchweizeriſchen Kirche willen, in einer eigenen Schrift Servede's Irrthümer darzulegen, zu widerlegen und ſeine Hinrichtung zu rechtfertigen. Dieſe Schrift erſchien zu Anfang des Jahres 1554, von ſämmtlichen fünfzehn Geiſtlichen der Stadt Genf unterzeichnet. Sie fand nicht den erwarteten Erfolg. Bereits im März deſſelben Jahres erſchien unter Angabe eines erdichteten Druckortes (Magdeburg, d. h. Baſel) eine Schrift, worin die Theorie von der Todesſtrafe der Ketzer ſehr gut widerlegt war, gemeinſchaftlich verfaßt von Sebaſtian Caſtellio, Lälius Socinus und Secundus Curio und dem Herzog Chriſtoph von Würtemberg gewidmet. Der Satz, daß die Ketzer nicht mit dem Schwerdte zu beſtrafen ſeyen, iſt darin in einem ſo recht chriſtlichen Geiſte, mit ſo viel Kenntniß der heiligen Schrift und ſo populär dargeſtellt, daß es ſehr begreiflich iſt, wie ſie bei den Unbefangenen und Gebildeten einen großen Eindruck machen und diejenigen, die das entgegengeſetzte Verfahren vertheidigten, in eine höchſt peinliche Lage verſetzen mußte, zumal da die Polemik klugerweiſe ganz allgemein gehalten und von dem ſpeziellen Falle, von Servede's Schickſal nicht die Rede iſt, ſondern die katholiſche Verfolgung, gegen welche auch die orthodoxeſten Proteſtanten ſich erhoben, mit jeder andern in der proteſtantiſchen Kirche gegen Widertäufer oder Anti-

trinitarier mit Recht in Eins zuſammengeworfen wird. Beza, der in dieſer Zeit öfters in Genf war und Calvin beſuchte, unternahm die Vertheidigung ſeines Freundes und ſeiner Sache, die er zu ſeiner eigenen machte in der Schrift: de haereticis a civili magistratu puniendis adversus Martini Bellii (Caſtellio's) farraginem et novorum Academicorum sectam (1560 ins Franzöſiſche überſetzt). Es beweist dieſe Schrift auf's Neue die Macht perſönlicher Verhältniſſe. Wenn irgend ein Mann durch ſeine Bildung und ganze Geiſtesrichtung geeignet ſchien, in Beziehung auf die Ketzerſtrafe über ſeine Zeit hinauszublicken, ſo war es Beza. Wenn er ſich für die Beſtrafung der Ketzer erklärt, ſo müſſen wir darin eine Abhängigkeit von Calvin, ein wenn auch edleres Parteiintereſſe erkennen. Er begeht übrigens denſelben Fehler, er macht dieſelbe Verwechslung wie einſt Auguſtin. Der Kern ſeiner Argumentation iſt dieſer: „Mord, Ehebruch, Diebſtahl u. dgl. Verbrechen vergreifen ſich an der Geſellſchaft, doch nur ſo, daß der Schaden etwa geſchätzt werden kann; wer aber irgendwo den wahren Gottesdienſt zu verderben ſtrebt, der zündet ein Feuer an, das nur mit dem ewigen Feuer vieler Tauſende gelöſcht werden kann.“ Schärfer hatte dies Auguſtin ſo ausgedrückt, daß die Verſündigung am chriſtlichen Glauben die Quelle aller anderen Sünden ſey, und deswegen noch mehr wie die anderen Strafe verdiene. In dieſer Form tritt auch die Unhaltbarkeit des Gedankens noch deutlicher hervor, indem es eben die große Frage iſt, ob der Staat berufen ſey, die Quelle der Sünde zu ſtopfen, ob er es überhaupt vermöge. Für Auguſtin, wie für Beza und die allermeiſten Reformatoren war das freilich nicht im mindeſten zweifelhaft. Der höchſte Zweck der Staaten iſt dieſer, daß Gott die ihm gebührende Ehre erwieſen werde, das iſt der Satz, wovon Beza ausgeht. Der Satz iſt von unbeſtreitbarer Wahrheit, es fragt ſich nur, wie er angewendet und wie Gottes Ehre vertheidigt wird. Schien es doch ſchon im 16. Jahrhundert Einigen, das ließe ſich noch beſſer thun, als wenn man den Irrlehrern die Köpfe abſchlage oder ſie verbrenne. Kaum hatte Beza dieſen Kampf ausgefochten, als ein heftiger Angriff auf ſeine Perſon und ſein Herz gemacht wurde. Er hatte durch ſeinen Uebertritt zur reformirten Kirche ſeiner Familie ſich entfremdet. Vergebens ſuchte er ſie, beſonders ſeinen Vater, durch kurze Darlegung ſeiner religiöſen Ueberzeugung umzuſtimmen und zu gewinnen. Man hoffte, Beza werde in den Schooß der römiſchen Kirche, in den Beſitz großen Vermögens und in glänzende Ausſichten für die Zukunft wieder eintreten. Unerwartet erſchien ſein älterer Bruder in Genf; nachdem ſein Zureden nichts gefruchtet, ging er wieder fort und kündigte ihm den Beſuch des Vaters an. An den Grenzen der Schweiz kam er mit ihm zuſammen, und ſo wurde Beza die ſchwere Pflicht auferlegt, den alten Vater auf's Neue zu betrüben, und ihm alle Hoffnung auf Rückkehr in den Schooß der katholiſchen Kirche abzuſchneiden.

Doch ſeine Aufmerkſamkeit wurde fortwährend durch die Angelegenheiten der Kirche in Anſpruch genommen. Es war damals die Zeit, da die Waldenſer ihr katholiſches Gewand abgeſtreift und die Reformation angenommen hatten; es gehört dieſes Ereigniß zu denjenigen, worin ſich uns der Einfluß der Reformation auf die Zeit überhaupt deutlich darſtellt. Die Annahme der Reformation, die Trennung von der römiſchen Kirche, die Stiftung ſelbſtſtändiger Gemeinden mit eigener Sakramentsverwaltung nach dem Ritus der reformirten Kirche, die Berufung von Predigern aus Genf, Alles dieſes hatte die Waldenſer Piemonts in eine ſehr gefahrvolle Lage gebracht. Sie waren, wie das ganze Piemont, damals der franzöſiſchen Herrſchaft unterworfen, und in Turin war das Parlament die oberſte Gerichtsbehörde. Im Jahr 1556 erhielten ſie von dieſem die beſtimmte Aufforderung, bei Todesſtrafe und Einziehung aller Güter, keinen Prädikanten von Genf oder ſonſt woher, keinen Geiſtlichen, der nicht vom Erzbiſchof geſandt, weder zu hegen noch zu pflegen und ohne Widerrede alle Gebote der römiſchen Kirche zu befolgen, wie ſie es vor Ankunft dieſer Prediger gethan hätten. Als die Kunde davon nach Genf gelangte, wurde beſchloſſen, Beza ſollte mit Farel die evangeliſchen Kantone der Eidgenoſſenſchaft bereiſen, und ſie zur Abſendung einer Geſandtſchaft an den franzöſiſchen König zu Gunſten der Verfolgten auffordern; beide Männer ſollten auch die ſüd-

deutſchen proteſtantiſchen Städte und Fürſten perſönlich erſuchen, entweder durch Geſandte oder doch wenigſtens brieflich bei dem Könige Fürſprache einzulegen. Beſonders dieſe letzte Miſſion war ſchwierig wegen der Differenz zwiſchen Reformirten und Lutheranern. Beza, der wie Calvin nach der Union ſtrebte, mochte ſich die Sache leichter vorſtellen als ſie eigentlich war; er war ſehr dafür eingenommen. Ueber Bern, wo der Rath auf den Vorſchlag einging und ſich zur gemeinſchaftlichen Tragung der Koſten bereit erklärte, ritten die beiden nach Zürich. In lateiniſcher Rede legte Beza dem verſammelten Rathe die Sache vor, und erhielt das Verſprechen der Hülfe, und zugleich die Aufforderung, eine genaue Inſtruktion, wie die Sache am franzöſiſchen Hofe anzugreifen ſey, zu verfertigen. Beza unterzog ſich dieſer nicht leichten Arbeit mit der Gewandtheit eines Diplomaten und mit dem Eifer eines Glaubensgenoſſen. Nachdem ſie auch von Baſel und Schaffhauſen zuſagende Antworten erhalten hatten, wendeten ſich die beiden Abgeſandten zu den deutſchen Städten und Fürſten; von beſonderer Wichtigkeit war hiebei dieſes, daß ſie in Baden, wo der Kurfürſt von der Pfalz, Otto Heinrich, der ſich ſeiner Geſundheit wegen dort aufhielt, und ihnen freundliche Zuſicherungen gab, mit dem Hofprediger Diller eine Unterredung hatten, wobei natürlich die Abendmahlslehre zur Sprache kam. Sie ſprachen ſich ſehr behutſam aus, dasjenige hervorkehrend, worin die reformirte Lehre ſich am meiſten der lutheriſchen näherte. Diller fand die Erklärung ſehr annehmbar und wünſchte, ſie ſchriftlich zu beſitzen; Beza ſetzte im Namen der helvetiſchen und ſavoyiſchen Kirche (Genf und Chablais) eine kurze Confeſſion über das Abendmahl auf (ſie findet ſich abgedruckt bei Baum, I. S. 406). Wir begreifen es, daß die Lutheraner damit zufrieden waren, denn ſie iſt ſo geſtellt, daß ſie darin das lutheriſche Dogma erkennen konnten. Ein Exemplar davon wurde dem Herzog Chriſtoph von Würtemberg übergeben. Deſto größeren Sturm rief dieſe Confeſſion in der Schweiz hervor, als ſie dort bekannt wurde. Farel und Beza, nachdem ſie noch dem Herzog Chriſtoph ihr Anliegen vorgebracht, kamen in die Schweiz zurück, getrauten ſich aber nicht, bei ihrer Durchreiſe in Zürich zu ſagen, daß ſie im Namen jener Kirche eine Confeſſion aufgeſetzt. Es begaben ſich ſodann zwei Geſandtſchaften nach Frankreich, eine ſchweizeriſche, die man köſtlich bewirthete, am Ende anſehnlich beſchenken wollte; die Geſandten, des langen vergeblichen Harrens müde, reisten wieder nach Hauſe. Nicht beſſer erging es der Geſandtſchaft der deutſchen Fürſten, obſchon ſie etwas beſſer behandelt wurde. Unterdeſſen war die Kunde von der Confeſſion Beza's an die reformirten Geiſtlichen zu Frankfurt a. M. und Straßburg gelangt, von da nach Genf zu Calvin. Auch Bullinger in Zürich und Haller in Bern erhielten Kenntniß von der Sache. Jener ſchrieb an Beza: „er würde eine ſolche Confeſſion weder ſchreiben, noch wenn ſie von Andern geſchrieben wäre, unterſchreiben.“ Haller ſchrieb an Bullinger: „du weißt, daß ich unſeren Franzoſen mißtraue. Sie ſind unbeſtändig und haben mehr als zuviel vom Geiſte Bucer's eingeſogen, der das verderbliche Spiel mit den zweideutigen Ausdrücken in die Kirche gebracht hat. Käme die Sache zur Kenntniß unſerer gnädigen Herrn, ſo bin ich verſichert, daß Beza es ſchwer büßen müßte.“ Ja er fragte ſogar Bullingern, was man mit Beza anfangen ſolle. Dieſer, dem übrigens Calvin getreulich beiſtand, nachdem er ſich von einer durch dieſen Kummer veranlaßten Krankheit erholt, richtete an Bullinger und Peter Vermili ein apologetiſches Schreiben, 1557, worin er ſein Unrecht unumwunden bekennt, daß dieſe Confeſſion in Zürich auf der Heimreiſe ihnen nicht vorgelegt worden, ſie ſey zwar im Namen der ſchweizer und ſavoyiſchen Kirchen geſchrieben, aber nicht als ob ſie eine authentiſche Erklärung ſeyn ſollte; mit zarter Schonung gegen Farel nimmt er die ganze Schuld auf ſich. Er beſprach ſich ſelbſt in Bern anweſend mit Haller und bat ihn, die Sache vor dem Rathe geheim zu halten. Bald darauf, bei Anlaß einer Verfolgung der Pariſergemeinde, wobei auf einmal 140 Perſonen eingekerkert wurden und dem Tode entgegenſahen, unternahm Beza mit Farel eine neue Reiſe in die Schweizer Kantone (bei welcher Gelegenheit er ſich mit Bullinger ausſöhnte) und nach Deutſchland, bis Marburg, um die deutſchen Fürſten zu gewinnen. Es machten ſich wie-

der ſchweizeriſche und deutſche Geſandtſchaften auf den Weg nach Paris, allein ſie fruchteten nichts: die Verfolgung wüthete und raffte viele unglückliche Schlachtopfer hin. Unterdeſſen hatte Beza ſeinen alten Plan, einer Verbindung mit den Lutheranern und eines zu dieſem Behufe zu haltenden Religionsgeſpräches nicht aufgegeben. Er wendete ſich deßhalb wieder an Bullinger, der im Namen ſeiner Kirche in einem ausführlichen Schreiben ihm das Fruchtloſe eines ſolchen Verſuches vorſtellte; dieſer tritt hier als der völlig gereifte, erfahrene Mann dem jugendlich kühnen und unternehmenden Beza entgegen, und widerlegt ihn aus der klar erkannten Natur und Geſtalt der Verhältniſſe. Nachdem Beza, im Intereſſe ſeiner verfolgten Landsleute, eine dritte Geſandtſchaftsreiſe nach Frankreich unternommen, nahte nun die Zeit, wo er Lauſanne verlaſſen ſollte.

Es waren nämlich ſchon ſeit einer Reihe von Jahren Reibungen zwiſchen einem Theile der waadtländiſchen Geiſtlichkeit und der berneriſchen Regierung ausgebrochen. Jene Geiſtlichkeit beſtand großentheils aus franzöſiſchen Flüchtlingen, den ſtrengſten Grundſätzen Calvins ergeben. Sie drangen auf calviniſche Kirchenverfaſſung, Kirchenzucht und urgirten das Dogma von der Prädeſtination. Beza hielt es mit ihnen gegen die Bernerregierung, welche in einigen unweſentlichen Stücken nachgab, aber nun um ſo feſter auf der Hauptſache, auf ihrer Reformationsordnung beſtand. Beza muß aber durchaus nicht alle Schritte ſeiner Genoſſen, an deren Spitze der hitzige Viret ſtand, getheilt haben. Calvin ſchrieb ſogar an Viret, 27. Aug. 1558 (bei Baum, I. 523), daß Beza ihnen (Viret und den waadtländ. Geiſtlichen) gegen ſeine eigene Anſicht (praeter animi sui sententiam) gefolgt ſey. Auf der andern Seite war es ihm doch moraliſch unmöglich, ſich geradezu auf die Seite der Regierung zu ſtellen, die ihm den Geiſtlichen gegenüber im Unrechte zu ſeyn ſchien. In ſolcher Lage der Dinge faßte Calvin den Plan, ihn nach Genf zu ziehen, Beza ging darauf ein, gab ſein Entlaſſungsgeſuch bei der Regierung ein, erhielt einen ehrenvollen Abſchied, und wanderte nach Genf als Profeſſor der griechiſchen Sprache an dem neu zu errichtenden Collège (1558). Darauf gab Viret ſeine Entlaſſung, andere Geiſtlichen wurden geradezu fortgeſchickt. Das berneriſche Prinzip ſiegte, die waadtländiſche Kirche ſah ſich ihrer würdigſten Diener beraubt.

Die Ueberſiedelung nach Genf bildet einen neuen, entſcheidenden Wendepunkt in Beza's Leben. Er glaubte, in den Hafen der Ruhe, worunter er freilich am wenigſten Geſchäftsloſigkeit und Muße ſich dachte, eingelaufen zu ſeyn. Was ſein Leben in Genf ſelbſt und in Beziehung zu Genf betrifft, ſo war das allerdings der Fall. Die Herrſchaft der Grundſätze Calvin's war dauernd feſtgeſtellt. Noch während des Aufenthaltes Beza's in Lauſanne hatte die Gegenpartei die letzten Kraftanſtrengungen gemacht (wozu auch Servede's Auftreten gehörte) und war definitiv erlegen. Allein um ſo mehr wurde er nach außen in Anſpruch genommen; denn erſt jetzt beginnt ſeine bedeutendſte Wirkſamkeit nach außen. Calvin ſah in ihm ein Unterpfand für die Zukunft der reformirten Kirche in Frankreich, aber auch in Genf ſelbſt. Denn es galt, das feſtgegründete Werk der Reformation auch in Genf auszubauen und ihm dadurch noch größere Feſtigkeit zu geben. Er verſprach ſich von Beza auch in dieſer Hinſicht weſentliche Hülfe. Sein Lebensabend wurde in jeder Beziehung durch den jüngeren Kollegen erleichtert und erheitert.

Der Zeitpunkt, wo Beza nach Genf kam, war auch inſofern für die Stadt wichtig, als damals zwei für die Befeſtigung und Verbreitung der Reformation bedeutende Anſtalten in's Leben gerufen wurden, das Gymnaſium und die Akademie. Beza, der ſchon für das Gymnaſium als Lehrer der griechiſchen Sprache beſtellt war, erbot ſich auch zu theologiſchen Vorleſungen (d. h. Erklärung des N. Teſt.). Er arbeitete mit Calvin die Statuten der lateiniſchen Schule und der Akademie aus. Beza ſollte an die Spitze der Anſtalt treten, und ihm wurde zugleich noch ein Pfarramt übertragen. Lehrer für die Schule und die Akademie fanden ſich bald theils aus Frankreich, theils aus dem Waadtland. Am 5. Juni 1559 wurde die Schule eröffnet durch einen feierlichen Akt im St. Petersdom. Beza hielt ſeine erſte akademiſche Rede über Urſprung, Würde, Nothwendigkeit und Nutzen der Schulen. Bald blühte die Schule ſo ſehr auf, daß die unterſte

Klaſſe (die ſiebente) dreihundert Schüler zählte. Was die Akademie betrifft, ſo mußte ſie ſich, nicht wegen Armuth der Staatskaſſe, ſondern aus Mangel an tüchtigen Männern, mit fünf Lehrern begnügen. Anton Chevalier für das Hebräiſche, Franz Berauld für das Griechiſche, Joh. Tagaut die freien Künſte oder die Philoſophie. In die Theologie theilten ſich Calvin und Beza, welch letzterer zugleich Rector war. Die Genfer Akademie wurde eine fruchtbare Pflanzſchule von Geiſtlichen für die franzöſiſch-reformirte Kirche.

Unterdeſſen wurde Beza's Aufmerkſamkeit immer wieder nach außen hin gelenkt. Zunächſt muß hier erwähnt werden, daß Beza, ungeachtet der herben Erfahrungen, die er gemacht hatte, die Unionsgedanken noch nicht aufgegeben hatte. Er beſprach ſich darüber mit Bullinger, der aber auf nichts dergleichen ſich einlaſſen wollte; ſelbſt Calvin mußte Bullingern beitreten. Bald überzeugten ſich die beiden Genfer Theologen, daß der Bruch zu groß ſey, als daß er ausgeglichen werden könnte. Als Joachim Weſtphal den Abendmahlsſtreit in einer unwürdigen Weiſe wieder aufnahm, gab Calvin ſeine ultima admonitio gegen ihn heraus, auf deren Titel ſchon angegeben war, daß, wenn er auf dieſe Stimme nicht hören wolle, man ihn nicht weiter anhören müſſe. Weſtphal, wie zu erwarten ſtand, erwiederte in ſeiner Art und Weiſe alle möglichen Schmähungen auf die reformirte Kirche häufend und ſelbſt das Andenken des ehrwürdigen Calvin's beſchimpfend, und ſogar diejenigen Reformirten, die um des Glaubens willen hingerichtet worden, verſpottend. Beza übernahm es, ſtatt Calvin, dem Manne zu antworten. Er that es im Ganzen mit Mäßigung und Würde in ſeiner Schrift de coena Domini plana et perspicua tractatio a. 1559. Weit mehr ließ er ſich gehen gegen Tilemann Heshus, einen vierunddreißigjährigen Mann, der ſchon an mehreren Orten geiſtliche Funktionen verrichtet und nirgends lange war geduldet worden: ſo groß war ſeine Streitſucht, ſein anmaßendes, freches Weſen. Als er zuletzt in Magdeburg ſich aufhielt, ſchrieb er de praesentia corporis Christi in coena Domini contra Sacramentarios a. 1561. Calvin ließ ſich herab, ihm mit Mäßigung zu antworten und noch einen Vorſchlag zur Vereinigung beizufügen in der dilucida explicatio a. 1561. Beza ergriff wieder die Waffe des Spottes und der Satyre, wobei nur zu beklagen, daß ſie nicht bloß gegen den Mann, ſondern auch gegen die Lehre gerichtet war. Er ſchrieb zwei Dialogen, wovon er den einen die Fleiſchfreſſerei (*κρεωφαγια*), den andern den räſonnirenden Eſel (*ονος συλλογιζόμενος*) nannte. Die erſte enthielt hauptſächlich eine Widerlegung des Dogma von der Ubiquität. Selbſt Mitglieder der reformirten Kirche bedauerten es, daß Beza in Behandlung einer, wenn auch noch ſo ſehr von ſeinen Anſichten abweichenden Lehre einen ſolchen Ton angeſtimmt, wozu freilich das Beiſpiel der Lutheraner nur zu ſtarke Verſuchungen gegeben hatte. Die Dialogen Beza's goſſen übrigens neues Oel in die Flamme. Es erſchien eine neue Schrift des Heshus: defensio confessionis adversus calumnias Calvini, Boquini, Bezae et Celebitii (der zweite und vierte hatte ſich ebenfalls in den Streit gemengt). Dem ſtarren Lutherthum wurden durch dieſe Vorgänge doch einige der beſſern Geiſter in Deutſchland entfremdet und dem Calvinismus näher gebracht.

Um dieſe Zeit hatte Beza eine andere Arbeit vollendet, welche ſeinem Andenken mehr Ehre macht als die Schrift gegen Heshus, und eine beſſere Wirkung hatte. Beza hatte, um ſich vor ſeinem Vater zu rechtfertigen, ein kurzes Bekenntniß ſeines Glaubens in franzöſiſcher Sprache aufgeſetzt. Der Zweck wurde natürlich nicht erreicht, doch ließ Beza die Schrift drucken noch vor dem Jahre 1560 zum Nutzen und Frommen der zahlreichen Ankömmlinge, die in ähnlicher Lage wie er bei ſeiner Ankunft ſich befanden. Er arbeitete ſie um, erweiterte ſie, und gab ſie 1560 in lateiniſcher Sprache heraus, mit dem erwähnten Briefe an Wolmar. Dieſe Schrift fand ſo günſtige Aufnahme, daß im dritten Jahre nach dem erſten Erſcheinen, nebſt den nicht minder zahlreichen lateiniſchen, ſchon die ſechste franzöſiſche Auflage allein in Genf und gleichzeitig mit dem erſten Drucke auch die italieniſche Ueberſetzung von Francesco Cattani, einem italieniſchen Flüchtlinge, erſchien. Ueber hundert Jahre noch war dieſes Werk Beza's ſo verbreitet und wirkſam, daß der Erzbiſchof von Paris daſſelbe im Jahre der Aufhebung des Edikts von Nantes, in einem

beſonderen Rundſchreiben verdammte. In der That enthielt es eine ſehr klare, wohlgeordnete überſichtliche Darſtellung der calviniſch-reformirten Grundſätze und erſetzte ſo für Manche das Studium der institutio christianae rel. von Calvin, für Andere war es eine Einleitung dazu. Die Artikel von Gott und Chriſto werden ſehr kurz abgehandelt. Zu beachten iſt der Satz: Christus pertulit nostrorum peccatorum poenas ab ipso momento conceptionis ad resurrectionem*). Das erinnert daran, daß er in ſeinen Epistolae**) die obedientia Christi activa als Theil ſeiner verſöhnenden Thätigkeit begreift, gerade ſo wie die lutheriſchen Dogmatiker dieſer Zeit. Mit beſonderer Ausführlichkeit wird der Artikel von der Kirche abgehandelt, ihre Organiſation weitläufig erörtert; die Kirchenzucht iſt auch Gegenſtand einer ſorgfältigen Entwicklung. Was das Verhältniß der Kirche zum Staate betrifft, ſo erkennt Beza den Unterſchied der beiden Sphären, will aber die Kirche nicht vom Staate losreißen, der ihr als Schutzwächter die wichtigſten Dienſte leiſten könne. Er ſetzte dabei freilich einen ſolchen Zuſtand der Dinge voraus, wie er in Genf ſtattfand, wo die Obrigkeit für die Aufrechthaltung der kirchlichen Geſetze gewaltig eiferte. Beweis davon iſt der Scheiterhaufen Servede's, wogegen Calvin und ſämmtliche Geiſtliche proteſtirten, die auf bloße Enthauptung antrugen. Ein anderer Beweis iſt die Enthauptung zweier des Ehebruchs ſchuldiger Magiſtratsperſonen, wovon der eine ſogar Gott dankte, daß Recht und Gerechtigkeit ſo ſtrenge gehandhabt würden. Daß Beza übrigens den Gehorſam gegen die Obrigkeit, auch gegen eine tyranniſche, predigt in allen Dingen, die nicht wider das Gewiſſen ſtreiten, das verſteht ſich von ſelbſt, ſo ſehr man auch der reformirten Kirche in ältern und neuern Zeiten revolutionäre Tendenzen beigelegt hat.

Es war nun die Zeit gekommen, wo die Verhältniſſe der franzöſiſchen Reformirten auf eine beſondere Weiſe ſeine Thätigkeit, ſein Sinnen und Denken in Anſpruch nahmen. Nach dem Aufſtande von Amboiſe, an welchem weder Calvin noch Beza einigen Antheil hatten, als die katholiſche Reaktion mächtig vorwärts ſchritt, wurde Beza bereits (Juli 1560) an den König von Navarra nach der Gascogne abgeſchickt, um ihn für die Reformation zu gewinnen. Wenn es bei dieſem nicht gelang, ſo doch bei der Königin, die bis an ihr Ende (1572) Beſchützerin der Reformirten blieb. Doch bald nahmen die Dinge in Frankreich eine ſehr drohende Geſtalt. Beza wanderte wiederum nach Frankreich, wohnte dem Colloquium von Poiſſy und allen Operationen der Reformirten bei bis zur Schlacht bei Dreux und dem leichtſinnigen Frieden, der darauf geſchloſſen wurde (Juli 1561 — 5. Mai 1563). Die nähere Darſtellung dieſer wichtigen Begebenheiten gehört in die Geſchichte der franzöſiſchen Reformation. Beza war in dieſer Zeit die Seele der reformirten Partei und bewies bewunderungswürdige Vielſeitigkeit des Geiſtes, Gewandtheit und Ausdauer in den ſchwerſten Lagen, ſo wie auch humane Geſinnung gegen die katholiſchen Gegner.

In Genf war ſeine Gegenwart um ſo wichtiger, als der von Laſt der Arbeit noch weit mehr als der Jahre niedergebeugte Calvin ſeinem Tode nahe war. Dieſe Laſt der Arbeit ſollte nun Beza übernehmen, immerhin auch für den noch ſo kräftigen Mann faſt erdrückend. Calvin, die Kollegen, die öffentliche Stimme in der reformirten Kirche beſtimmten ihn zum Nachfolger des großen Mannes, der Genf's Ruhm gegründet. Beza, der von Ehrgeiz frei war und überdies die Unzahl von ſchwierigen Geſchäften, die ungeheuer ausgedehnte Correſpondenz, die große Verantwortlichkeit fürchtete, beſorgte ſich zu viel aufzubürden. Er lehnte daher die Stelle als Präſident des Conſiſtoriums ab, wozu Calvin bei ſeinem Tode 1564 ihn vorherbeſtimmt hatte. Das Conſiſtorium, zum Theil aus Geiſtlichen, zum Theil aus Laien beſtehend, handhabte die Sittenreinheit. Damit iſt deſſen große Bedeutung und Macht im damaligen Genf ſchon angegeben. Die Kollegen wendeten eine Liſt an, um Beza's beharrlichen Widerſtand zu beugen; ſie beſchloſſen, daß

*) Ausgabe von 1573, p. 13.

**) Ausgabe von 1575, p. 209, 210.

die Würde jährlich ſeyn ſollte, und dann wählte man ihn alle Jahre auf's Neue bis 1580, wo er der Laſt überhoben wurde.

Unter den zahlreichen Geſchäften, die er außerhalb des engeren Kreiſes ſeiner vielfachen amtlichen Thätigkeit beſorgte, und die allein ſchon hinreichend waren, eines Menſchen Kräfte völlig in Anſpruch zu nehmen, haben diejenigen Geſchäfte, welche ſich auf Frankreich bezogen, die wichtigſte Stelle. Wir erwähnen hier außer ſeiner thatkräftigen Verwendung für die flüchtigen, von Allem entblößten Landsleute ſeit dem neuen Ausbruche des Kriegs 1568, ſeine Theilnahme an der Synode von La Rochelle 1571 und Nismes 1573, ſeinen Widerſtand gegen die demokratiſchen Beſtrebungen des Morel und Peter Ramus, ſeine Theilnahme an dem Beſchluſſe der Synode von Nismes, daß der Leib Chriſti ſeiner Subſtanz nach im Abendmahle empfangen werde, wodurch eine Spannung mit der ſchweizeriſchen Kirche entſtand. Von beſonderer Bedeutung iſt das Verhältniß Beza's zu Heinrich IV. Es wurde bis dahin angenommen (Schloſſer S. 272), daß Beza die Abſchwörung des Königs vollkommen entſchuldigt habe als eine Maßregel der Staatsnothwendigkeit. Ein neulich in Genf hervorgezogener Brief Beza's an Heinrich IV. vom Jahr 1593 (MSS. 1076) zeigt, daß dieſe Annahme unbegründet iſt. Er ermahnt den König, nicht auf ſeinen Stand, ſondern allein auf Gott und auf das, was er ihm ſchuldig ſey, ſein Augenmerk zu richten; es ſey das Schädlichſte, das Gewiſſen zu verletzen; er ſolle alle Gefahr nicht ſcheuen, Gott habe ihn ja aus noch größerer gezogen. Dabei erinnert er ihn an ſeine eigenen, früher ausgeſprochenen Worte: Wenn Gott will, daß ich zur Regierung gelange, ſo wird es geſchehen, wiewohl man mich daran verhindern will; will es Gott nicht, ſo will ich es auch nicht. (S. Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme françois. Première année 1853. Juin et Juillet Num. 1. et 2. und Gelzer's proteſtantiſche Monatsblätter. 1853.) Noch in der letzten Zeit ſeines Lebens hatte er die Ehre, dem Könige, der zwar ſeinen Rath nicht befolgt, aber ihm ſeine Achtung erhalten, in der Nähe von Genf ſeine Aufwartung zu machen und von ihm beſchenkt zu werden (1599). — Unter den mannigfaltigen andern Verhandlungen mit dem Auslande ſind noch insbeſondere ſeine leider vergeblichen Bemühungen für die Einigung und Läuterung der polniſchen Proteſtanten hervorzuheben. Er wurde auch noch in den unſeligen Sakramentsſtreit hineingezogen; doch nachdem er gegen Brenz geſchrieben, trat er in die Unionsbeſtrebungen des Philipp von Heſſen ein, die ſo ſehr ſeiner Ueberzeugung und ſeinen Wünſchen entſprachen, aber durchaus keinen Erfolg hatten, bekannte öffentlich, daß er die Ubiquität früher zu bitter angegriffen habe, und ließ ſich zu einem Religionsgeſpräch mit J. Andreä in Mömpelgard bewegen, worüber er ſelbſt, da J. Andreä ſich rühmte, ihn überwunden zu haben, Bericht erſtattete (1587).

Für Genf, das bis zu ſeinem Tode öfter in Gefahr ſich befand, war er unterdeſſen bei wichtigen Anläſſen thätig. Als der Herzog von Savoyen mit dem König von Spanien einen Bund ſchloß, wodurch ihm Genf zugetheilt wurde, vertheidigte Beza in einer eigenen Schrift die Nichtigkeit der ſavoyeſchen Anſprüche auf Genf (1587). Er erlebte die Angſt der Journée des escalades, die ſich bald in Freude und Jubel verwandelte, und dankte Gott mit der ganzen Stadt für die wunderbare Errettung aus den Händen der bereits in die Stadt eingedrungenen Feinde (1602).

Die katholiſche Kirche hatte einige Jahre früher noch auf andere Weiſe Genf, das reformirte Rom, zu erobern ſich bemüht. Franz v. Sales, Biſchof von Genf, mußte auf Befehl des Pabſtes Beza zur Abſchwörung und Rückkehr in die katholiſche Kirche zu bewegen ſuchen (1597). Er meinte ſchon den Sieg davon zu tragen, als Beza ihm zugeſtanden, daß man in der römiſchen Kirche ſein Heil ſchaffen könne; Franz bot ihm die reichſten Einkünfte an, wenn er in die katholiſche Kirche zurückkehren wolle; nicht als ob man, fügte der heilige Mann hinzu, ihn beſtechen wollte, die Abſicht ſey bloß, ſeinen Entſchluß zu erleichtern. (S. Vie de S. François de Sales in den Oeuvres completes de S. Fr. etc. Paris 1836. Tom. I. p. 64.) Es wurde darauf von den Jeſuiten das Gerücht ausgeſprengt (1598), daß er geſtorben ſey und über ſeinen Austritt aus der

katholiſchen Kirche Reue bezeugt habe. Der alte Mann geißelte dieſe Lüge in einer ſatyriſchen Schrift dermaßen, daß die Jeſuiten nun ausſprengten, die Reformirten hätten die Lüge erfunden, um über ſie herfallen zu können. Er ſtarb am 13. Oktober 1605*).

In der bisherigen Darſtellung haben wir nur einen Theil von Beza's ſchriftſtelleriſcher Thätigkeit kennen gelernt. Hier ſind vorzüglich noch ſeine kritiſchen und exegetiſchen Arbeiten über das N. T. zu nennen. Was ſeine Ausgaben des N. T. betrifft, die freilich nur einen ſehr bedingten Werth haben, ſ. d. Art. Bibeltext des N. T. S. ebendaſelbſt die Beſchreibung des Codex C (Cantabrigiensis), welchen Beza während des Krieges 1562 im Kloſter des heiligen Irenäus in Lyon fand und der Univerſität Cambridge ſchenkte. Unzufrieden mit Caſtellio's Ueberſetzung des N. T. verfertigte er ſelbſt eine neue, die zuerſt 1556 erſchien, mit Anmerkungen begleitet, und ſeitdem öfter verbeſſert von ihm herausgegeben wurde. Nach ſeiner letzten Durchſicht hat man ſie 1642 zu Cambridge in Folio, und vom Jahr 1662 bis 1708 viermal zu Zürich in Oktav und Duodez herausgegeben. Beigefügt iſt die Vulgata. Man iſt verwundert, daß derſelbe, der Caſtellio's zu große Freiheit im Ueberſetzen tadelt, doch mitunter ſich auch große Freiheit herausnimmt z. B. Act. 2, 27. non relinques *cadaver meum* in sepulcro.

Allein die Neuerungen, die er ſich erlaubte, ſind öfter ſehr glücklich zu nennen, z. B. resipiscite (*μετανοειτε*) ſtatt des ältern poenitentiam agite. Beza wurde von Caſtellio ſelbſt aus Anlaß dieſer Ueberſetzung angegriffen und vertheidigte ſich in einer eigenen Abhandlung gegen ihn in den tractt. theol. Vol. I. — Beza hat das N. T. auch ausgelegt und erklärt; er nimmt unter den Auslegern des 16. Jahrhunderts nicht bloß der reformirten Kirche eine ausgezeichnete Stelle ein. Seine größeren Anmerkungen ſind zuerſt 1557 mit der lateiniſchen Ueberſetzung erſchienen, nachher noch oft, am beſten in der genannten Cambridger Ausgabe von 1642. Kürzere Anmerkungen oder Randgloſſen hat Beza ſeiner Ausgabe des N. T., nebſt der Ueberſetzung ſeit 1565 beigefügt. Beza hat zwar nicht die ſyſtematiſche, den Zuſammenhang der Gedanken erforſchende Exegeſe des Calvin; er iſt auch, möchten wir ſagen, weniger frei als Calvin von der exegetiſchen Tradition (*ἐφ' ᾧ* Röm. 5, 12. überſetzt er in quo sc. Adamo), allein er iſt gelehrter und geht mehr philologiſch zu Werke, und es mangelt ihm keineswegs an Originalität der Auffaſſung. In der Kirchengeſchichte hat Beza gerade denjenigen Theil behandelt, der ihm am nächſten lag, woran er ſelbſt weſentlichen Theil genommen in der histoire ecclésiastique des églises réformées du royaume de France, die vom Jahr 1521 bis 1563 reicht, wovon jedoch die letzten Bücher von einem Anderen, doch unter ſeiner Aufſicht, geſchrieben worden ſind. Dieſes Werk iſt eine wichtige, unentbehrliche Quelle für die Geſchichte dieſer Zeit, lebendig und anziehend geſchrieben (Antwerp. [Genf.] 1580. 3 Bde. Lille. 1841, 1842. 3 Bde.). In ſeinen Icones virorum illustrium cum emblematibus. Genf. 1580, in's Franzöſiſche von Simon Goulet überſetzt, erſcheint er freilich weniger als Hiſtoriker denn als Lobredner. Als Dogmatiker lernt man den Beza kennen in der ſchon angeführten confessio, in einigen Abhandlungen in ſeinen tractationes theologicae vol. I, II, III, 1570. 1582. in ſeinem Berichte über das Mömpelgarder Geſpräch, in ſeinen Streitſchriften über das Abendmahl, in manchen ſeiner Briefe. Seine Verdienſte in dieſer Beziehung ſind bei weitem nicht ſo groß, wie auf dem Gebiete der neuteſtamentlichen Kritik und Exegeſe. Er iſt eifriger Schüler Calvins und bewegt ſich auch nicht mit derſelben Freiheit wie Calvin, z. B. in Behandlung der traditionellen trinitariſchen Formeln.

Seine epistolae von 1573 öfter herausgegeben, wozu die von Schloſſer und Baum ihren Werken beigegebenen hinzukommen, ein Theil ſeiner tractationes theologicae ſind eine Hauptquelle für die vielfachen Angelegenheiten, in welche er verwickelt wurde, ſomit eine weſentliche Quelle für die Geſchichte der reformirten Kirche überhaupt. Das-

*) Manche einzelne Streitigkeiten und Verhandlungen B.'s ſind in unſerer Darſtellung übergangen. Ueber ſein Verhalten gegen Caſtellio leſe man den betreffenden Artikel.

ſelbe gilt in noch höherem Grade von den Calvini epistolae et responsa, die er 1575 herausgab. Sein Abriß des Lebens Calvins, neuerdings abgedruckt vor der Tholuck'ſchen Ausgabe der Commentare Calvins zum N. T. Bd. I. Berlin 1833, iſt ein weſentlicher Beitrag zur Geſchichte jenes Mannes. Andere Schriften minderen Belanges übergehen wir. Das wiewohl unvollſtändige Verzeichniß derſelben geben Anton La Faye, Leu und Holzhalb. Seine vorzüglichſten Biographen ſind aus älterer Zeit der genannte Anton La Faye (1606), in neuerer Zeit Schloſſer, Leben des Theodor Beza und des Peter Martin Vermili. Heidelberg. 1809, beſonders Baum, Profeſſor und Prediger in Straßburg, Theodor Beza, nach handſchriftlichen und anderen gleichzeitigen Quellen. 1. Theil. 1843. 2. Theil 1851 nebſt Beilagen enthaltend ungedruckte Dokumente, leider nur bis 1563 reichend. Vgl. auch Bayle u. d. Art. Herzog.

Bibel. *Affectiones* scripturae sacrae. Unter dieſem Titel ſtellten die älteren proteſtantiſchen Dogmatiker von Calov an (Gerhard noch nicht) die eigenthümlichen Prädikate zuſammen, die der heil. Schrift als dem inſpirirten Glaubenskanon zukommen. Die Zählung und Eintheilung dieſer Eigenſchaftsbeſtimmungen iſt ſehr verſchieden; ſ. De Wette, Dogmatik der evangel.-lutheriſchen Kirche. 2. Aufl. 1821. §. 28. *Hase*, Hutterus rediv. §. 43 ff.; darin kommen aber beinahe Alle überein, daß ſie in beſtimmtem Gegenſatz theils gegen die katholiſche Lehre von Schrift und Tradition, theils gegen die Geringſchätzung des geſchriebenen Wortes von Seiten proteſtantiſcher Sekten aufgeſtellt ſind. Dieſe ganze Lehre führt daher Quenſtedt nur in dem polemiſchen Theile aus Theol. did. polem. I. p. 59. coll. 87 sq. Am gedrängteſten faßt *Buddeus*, Institt. theol. dogm. I, 139 sq. das Ganze in den drei Prädikaten der veritas, sanctitas, sufficientia zuſammen, welche er übrigens nur auf die doctrina in Script. Sa exhibita bezieht. Gewöhnlich jedoch unterſchied man aff. primariae und secundariae, d. h. nicht, wie Twesten, Vorl. über Dogm. 2. Aufl. 1829. p. 437 ff. dies faßt, weſentliche und minderweſentliche Eigenſchaften — denn auch die secundar. ſind ebenſo weſentlich wie die andern — ſondern ſolche, welche aus der göttlichen Eingebung und Kanonicität der Schrift ſich unmittelbar, und ſolche, welche erſt mittelbar aus ihr ſich ergeben. Jene nun ſind 1) *divina auctoritas* — gegen die ſocinianiſche Herabſetzung des A. T. und die katholiſche Behauptung, die Auktorität der Schrift müſſe erſt durch die der Kirche begründet werden. Jene A. ſelbſt iſt theils normativa, theils judicialis, geſetzgebende und richterliche; die Schrift iſt für die Kirche, die Theologie und den Einzelnen höchſtes Geſetzbuch und oberſtes Tribunal. Als ſolcher iſt ihr 2) perfectio oder *sufficientia*, Vollſtändigkeit zuzuſchreiben. Sie enthält Alles, was zum chriſtlichen Glauben und Leben und zur Erlangung der Seligkeit nothwendig iſt. Was aber dies ſey, darüber kann kein Zweifel obwalten; denn es kommt ihr 3) auch *perspicuitas*, Deutlichkeit zu. Im Intereſſe der römiſch-katholiſchen Theologie lag es, durch Behauptung der Unverſtändlichkeit und Unbeſtimmtheit der Schrift dem Traditionsprinzip eine neue Stütze zu verſchaffen: Jeſuiten, wie Tapper, Melchior Canus, hatten ſie eine wächſerne Naſe genannt oder eine Scheibe, in die jedes Schwerdt paſſe (vgl. auch *Bellarmin*, de Verbo Dei III, 1. 2. und de Rom. Pont. III, 21.). Andrerſeits hatten die Arminianer und Socinianer den Satz von der perspicu. S. Sae übertrieben, indem ſie zum vollen, auch religiöſen Verſtändniß der Schrift den natürlichen Menſchenverſtand für genügend und eine beſondere Erleuchtung durch den heil. Geiſt für unnöthig erachteten. Die älteren Dogmatiker unſerer Kirche prägen nun im Gegenſatz gegen beide einander widerſprechende Anſichten die ihrige näher ſo aus, daß ſie theils das Objekt, theils die Subjekte, die ſie bei der behaupteten Verſtändlichkeit der Schrift im Auge haben, näher beſtimmen. In der Schrift ſelbſt nämlich finden nicht nur auch ſie manche Myſterien, ſondern geben auch die Dunkelheit ganzer Abſchnitte zu, zu denen ſie z. B. den größten Theil der Apokalypſe, einen Theil der Weiſſagungen des Ezechiel und Daniel rechnen. Deutlichkeit behaupten ſie nur von der Schrift im Ganzen (totum corpus scripturae, Quenst.) und innerhalb dieſes Ganzen ſelbſt beſchränken ſie dieſelbe auf ea, quae ad salutem creditu sunt necessaria. Nothwendig zu glauben ſind aber nur die eigentlichen Heilswahr-

heiten, zu denen weder die in der Schrift enthaltenen geſchichtlichen, noch die dogmatiſchen Stoffe ihrem geſammten Umfange nach gehören. Zweitens aber ſind zum Schriftverſtändniß auch gewiſſe Eigenſchaften des ſie leſenden Subjekts erforderlich. Nicht jedem ſind jene Heilswahrheiten verſtändlich: noctuis et vespertilionibus Sol ipse obscurus est. Die claritas scripturae kann dabei immer noch behauptet werden: vitium personae rei non imputandum. In der näheren Bezeichnung der ſubjektiven Beſchaffenheit, die zum Schriftverſtändniß erforderlich ſey, findet ſich nun z. B. bei Quenſtedt ſelbſt eine Ungleichheit: das eine Mal fordert er den homo spiritualis et renatus, und auch dieſem ſchließt ſich der Sinn der Schrift nur auf, wenn er mit dem Leſen derſelben Gebet verbindet und dabei vom heil. Geiſte unterſtützt wird, das andere Mal verlangt er außer der Kenntniß der Sprache, in der dem Menſchen die Bibel angeboten wird, nur noch aetatis maturitatem, animum a praejudiciis et erroneis opinionibus non occupatum I, 119. Wie die erſte Auffaſſung ſich als Conſequenz der lutheriſchen Lehre vom gänzlichen Verderben und der geiſtlichen Blindheit des natürlichen Menſchen darſtellt, und zunächſt gegen den obigen ſocinianiſchen Satz ſprechen will, ſo iſt die letztere gegen die katholiſche Unterordnung des die Schrift leſenden Subjekts unter die Auktorität der Kirche gerichtet. Der beide Auffaſſungen vermittelnde und ausgleichende Gedanke kann wohl nur in der Unterſcheidung zwiſchen dem Auffinden und Aneignen der ſchriftmäßigen Heilswahrheit liegen. Zum Erſten reicht ein unbefangener Sinn hin, zum Zweiten iſt dann freilich noch das Weitere erforderlich. — Nur eine Folgerung aus dem Vorigen iſt es, wenn 4) der Schrift die *semet ipsam interpretandi facultas* zugeſchrieben wird, über welche zu vergleichen iſt der Artikel Hermeneutik. Ueber die 5. aff., die *divina efficacia* Scr. S, welche gegen Schwenkfeld, die Quäker u. A. behauptet wurde, die in der Schrift nur »einen todten auswendigen Buchſtaben« ſehen wollten, ſ. Wort Gottes und Gnadenmittel. Die veritas Script. wird gewöhnlich gleichfalls zu den aff. erſter Klaſſe gezählt, iſt aber mit der Inſpiration der Schrift ſo unmittelbar gegeben, daß ſie nicht beſonders aufgezählt zu werden braucht. Zu den aff. secundariae rechnet man 1) die *necessitas* S. Sae: die geoffenbarte Lehre konnte nur dadurch rein erhalten werden, daß ſie in Schriften niedergelegt wurde; weder die bloße Tradition noch das »innere Licht« bieten dafür eine Bürgſchaft. Eine Folgerung aus der suffic. iſt 2) *integritas* S. Scr.: keine nothwendig zum Kanon gehörige Schrift iſt verloren gegangen; die verlorenen waren entweder nicht inſpirirt, oder nur zum beſondern Gebrauch einer einzelnen Kirche beſtimmt, im allgemeinen weniger tauglich (nicht kanoniſch). Ihr göttliches Anſehen ſetzt 3) die Sincerität voraus: der hebräiſche Text des A. und der griechiſche des N. T.'s iſt vollkommen unverdorben auf uns gekommen. Gegen das Bibelverbot der römiſchen Kirche, zugleich als Folgerung aus der proteſtantiſchen Anſicht von der Deutlichkeit der heil. Schrift wurde noch eine weitere aff. hervorgehoben 4) *legendi omnibus concessa licentia*, die Zugänglichkeit der Bibel auch für Laien jedes Alters, Standes und Geſchlechtes. — Ueberblicken wir die Reihe von Urtheilen, welche in den aufgeſtellten Prädikaten enthalten ſind, ſo fallen allerdings einige jetzt unhaltbare ſogleich auf. Schon formell betrachtet kann die Integrität der Bibel und die vollkommene Unverdorbenheit ihres Textes nimmer als dogmatiſches Poſtulat aufgeſtellt werden, weil ſie aus dem göttlichen Anſehen folge oder daſſelbe bedinge, ſondern wäre bloß als Reſultat hiſtoriſch-kritiſcher Unterſuchungen aufzuſtellen; aber auch materiell iſt jene Anſicht in der Faſſung, wie ſie bei den altkirchlichen Dogmatikern ſich findet, nicht richtig, wie eben dieſe Unterſuchungen beweiſen. Sodann wird durch den allein richtigen Grundſatz der neueren Hermeneutik, jeden Schriftſteller aus ſich ſelbſt zu erklären, die von der Schrift als einem compakten Ganzen behauptete semet ipsam interpr. facultas bedeutend beſchränkt. In die übrigen Urtheile aber wird jeder evangeliſch geſinnte Kenner und Verehrer der heil. Schrift einſtimmen müſſen, ſo ſehr auch die Art, wie wir dieſelben begründen und faſſen, von jener der altprot. Dogmatik abweichen mag. Wir ſchließen nicht aus der Inſpiration der Schrift auf ihr höheres Anſehen und ihre göttliche Wirkſamkeit, wohl aber kommen

auch wir, von ihrer inneren Herrlichkeit und Kraft ausgehend, zu dem Gedanken des Geistes, der in den Verfassern waltete. Die Schrift ist ferner auch uns immer noch oberste Glaubensnorm (auctor. normativa et judicialis), indem sich alle religiöse Gedankenerzeugung innerhalb der Kirche dadurch als christlich auszuweisen hat, daß sie mit der Schrift übereinstimmt, d. h. entweder in ihr ausdrücklich enthalten oder wenigstens eine consequente Entwickelung ist aus schriftmäßigen Vordersätzen. Dieser behaupteten normalen Dignität der Schrift widerspricht es nicht, wenn wir, dem Karakter des Protestantismus getreu, auch in Beziehung auf die letztere selbst Menschliches und Göttliches, Zeitliches und Ewiges immer schärfer zu unterscheiden suchen. Denn es ist ja nur der aus der Bibel selbst geschöpfte und genährte Geist der an Gott und Christus gebundenen Freiheit, welcher uns zu einer kritischen Thätigkeit gegenüber dieser im Lauf der Zeit zu Stande gekommenen Sammlung heiliger Bücher berechtigt und befähigt: der Bibel selbst verdanken wir, daß wir frei sind von ihrem Buchstaben. Weiter lehren wir ihre Vollständigkeit (perfectio), natürlich nur in religiöser Hinsicht: nichts kann ein Menschenherz oder Menschenleben bewegen, das in ihr nicht auf den reinsten und kräftigsten religiösen Ausdruck gebracht wäre: auch gegen alle Mißstände des öffentlichen gesellschaftlichen Lebens liegen die Heilmittel in biblischen Wahrheiten, welche zeitgemäß hervorzukehren und anzuwenden der Beruf der Schriftgelehrten, namentlich also der Geistlichen ist. Sie reicht daher auch hin (sufficientia), den Glauben zu gründen, und wo er gegründet ist, ihn zu erhalten, zu erneuern und vor Fäulniß zu bewahren. Die göttliche Wirksamkeit (efficacia divina) des Bibelworts ist uns nicht dogmatisches Postulat, sondern Erfahrungssatz: die Predigt ist, je biblischer, desto wirksamer. Was endlich die Deutlichkeit der Schrift betrifft, welche der Protestantismus der römischen Kirche gegenüber behauptet, und die daraus folgende Zugänglichkeit für Jedermann, so zeigte sich, daß jene auch von den älteren protestantischen Dogmen nur in beschränktem Sinne behauptet wurde. Es läßt sich aber nicht verkennen, daß der Gegensatz gegen die römische Stellung des Einzelnen gegenüber der Kirche und ihrer Tradition sie zu weit geführt hat, und eine lebendige Auffassung der Frage bei ihnen nicht aufkommen ließ. Sie stellten den einzelnen Christen viel zu abstrakt der Schrift gegenüber, während doch das christliche Individuum nur in einer bestimmten Kirchengemeinschaft zu finden ist, innerhalb der es allein in das Verständniß der Schrift eingeführt werden kann. Und wie nun jede Kirche ein bestimmtes Maß und einen bestimmten Typus des Schriftverständnisses repräsentirt, so steht auch der Einzelne zunächst unter dem Einfluß desselben und faßt die Bibel durch das Medium der Kirche hindurch auf: dem, der nicht schon Christ ist, muß die Bibel ein verschlossenes Buch seyn. So weit gehen wir also mit der römisch-katholischen Kirche Hand in Hand. Der Gegensatz liegt erst darin, daß unsere Kirche das Individuum, das durch sie im Allgemeinen in das Schriftverständniß eingeführt worden ist, frei läßt und an die Bibel unmittelbar verweist, die nach unserer Ansicht mehr religiösen und christlichen Geist enthält, als in irgend einer bestimmten Kirche schon herausgetreten ist, während die römische Kirche ihre Mitglieder an das bestimmte Maß von Schriftverständniß bindet, das in ihr herausgearbeitet ist, und abgesehen von dieser kirchlichen Erläuterung die Bibel als dunkles Buch darstellt und beziehungsweise verbietet. Wir glauben und wollen eine beständige Verjüngung der Kirche durch die Schriftforschung des Einzelnen, und halten es daher für heilige Pflicht, Allen die Bibel in die Hände zu geben, während die römische Kirche eine solche stete Erneuerung weder glaubt noch will, und daher das Interesse hat, die Schrift dem christlichen Volke als zu dunkel darzustellen und aus den Händen zu winden. H. Paret.

Bibeltext des A. T.; Geschichte desselben. Der hebräische Text des A. T., wie er jetzt in den Handschriften und Drucken vorliegt, gewöhnlich der masoretische genannt und unter diesem Namen sowohl dem Texte der alten Uebersetzungen, als auch dem hebräischen Texte früherer Zeitalter entgegengesetzt, bietet uns die Schriften des A. T. nicht mehr in derjenigen Gestalt dar, in welcher sie aus der Hand der heiligen Schrift-

steller kanon, sondern er hat, bis er seine jetzige Gestalt erhielt, eine Reihe von Veränderungen durchlaufen und allerlei Zuthaten erhalten, und stellt im Ganzen eine Textgestalt der alttestamentlichen Schriften dar, welche innerhalb eines gewissen Zeitraums durch die jüdische Gemeinde als die richtige und allein gültige festgestellt worden ist. Ueber die Zeit, wann, und über die Grundlagen, auf welchen diese amtliche Gestaltung des masoretischen Textes vorgenommen wurde, gingen früher die Ansichten der Gelehrten, welche zuerst diese Fragen wissenschaftlich genauer erörtert haben (hauptsächlich im 17. Jahrhundert), sehr weit auseinander, — eine Folge theils des großen Mangels an positiven Nachrichten, theils der zu starken Einmischung dogmatischer Gesichtspunkte in die Untersuchung. Die eine Reihe von Gelehrten, an deren Spitze die beiden Buxtorfe (Vater und Sohn), glaubte im Interesse der damaligen kirchlichen Lehre von der Inspiration und dem Worte Gottes die absolute Vollkommenheit und Unfehlbarkeit, sowie die ausschließliche Gültigkeit des masoretischen Textes vertheidigen zu können, und eignete sich somit im Ganzen die Ansicht der späteren Synagoge an, welche über diesen Text ebenso dachte; sie schrieben darum, wie die Sammlung der heiligen Schriften zu einem Kanon, so auch die schließliche und endgültige Feststellung und Gestaltung des masoretischen Textes dem Esra und den übrigen Männern der »großen Synagoge« als ein in der Kraft des göttlichen Geistes unternommenes und vollendetes Werk zu; sie leiteten von jenen Männern die Reinigung des Textes von allen bis dahin etwa eingedrungenen (der Schrift den Karakter des lauteren Wortes Gottes benehmenden) Fehlern, die Beisetzung der Vokale, Accente und anderen Lesezeichen und die darin verkörperte authentische Lesung und Auffassung des Textes, die richtige Eintheilung desselben in Verse, Abschnitte, Bücher und außerdem die Aufstellung einer Reihe von allerlei Bemerkungen über den Text ab, welche (durch spätere Masoreten freilich noch vermehrt) jetzt unter dem Namen der Masora zusammengefaßt werden und dazu dienen sollten, jede Möglichkeit einer künftigen Verderbniß des endgültig festgestellten Textes abzuschneiden, sofern, wenn auch in die späteren Handschriften wiederum Fehler eingedrungen seyen, diese doch — Dank der göttlichen Vorsehung und der Sorgfalt der Juden! — nie allgemein in den sämmtlichen Handschriften sich verbreitet haben, und jedenfalls in jenen Bemerkungen der Masora ein sicheres Correktiv für alle Handschriftenfehler enthalten sey. Diese Ansicht vom Texte gelangte während der Blüthezeit der protestantischen Scholastik zu ziemlich allgemeiner Herrschaft, und kann als die orthodox-protestantische bezeichnet werden (bei den einzelnen Gelehrten wieder mannigfach modificirt). Ihnen gegenüber stand eine andere Reihe von Männern (voran Joh. Morinus und Lud. Cappellus), welche entweder in rein geschichtlichem Interesse oder in dem unlauteren antiprotestantischen Interesse, die Sicherheit und Auktorität des hebräischen Bibeltextes wankend zu machen, fast alle die der kirchlichen Lehre entgegenstehenden Schwierigkeiten mit Glück und Gelehrsamkeit aufdeckten, und sowohl das verhältnißmäßig späte Alter der masoretischen Feststellung zu erweisen, als auch den alten Uebersetzungen und andern kritischen Hülfsmitteln Werth und Brauchbarkeit zu vindiciren suchten. In Einzelnheiten der Textgeschichte mögen diese Männer, sowie ihre Nachfolger am Ende des 18. Jahrhunderts, manche irrige Ansichten aufgestellt, namentlich in polemischer Befangenheit das Alter der einzelnen Theile der masoretischen Textgestaltung zu sehr unterschätzt und die Brauchbarkeit der außermasoretischen kritischen Hülfsmittel zu sehr überschätzt haben; in ihrer Bekämpfung der kirchlichen Lehre von der Vollkommenheit des masoret. Textes behielten sie dennoch Recht. Der überzeugenden Kraft ihrer Gründe ist es zuzuschreiben, daß eine besonnenere und richtigere Ansicht vom masoret. Texte sich in unserer Kirche allgemeine Geltung verschafft hat. Statt die letzte Gestaltung dieses Textes von einer Versammlung inspirirter Männer zur Zeit des Esra abzuleiten, ist man jetzt darin einverstanden, daß noch viel spätere Männer und Zeiten an ihrer Hervorbringung gearbeitet haben, und statt der absoluten Vollkommenheit und ausschließlichen Gültigkeit jenes Textes wird jetzt nur noch eine relative Vollkommenheit und ein hoher Vorzug desselben vor andern Textgestaltungen

gelehrt; nur freilich in Beziehung auf das mehr oder weniger jener relativen Vorzüglichkeit und in Beziehung auf das höhere oder jüngere Alter, das man den einzelnen Theilen der Textgestaltung beilegt, wiederholen sich auch heutzutage noch, wenn gleich seiner und minder schroff, die Gegensätze der strengeren dogmatisch-kirchlichen und der freieren geschichtlichen Richtung. Daß auch diese Abweichungen der Ansichten mehr und mehr ausgeglichen werden, hängt von neuen Einzelforschungen auf diesem zwar schon durch manche schöne Untersuchung aufgehellten, aber immer noch genug dunkeln Gebiete der Textgeschichte ab. Ein kurzer Ueberblick über die Textgeschichte soll nun zeigen, was bis jetzt an sicheren Ergebnissen darüber vorliegt, und zu einem allgemeinen Urtheil über den masoretischen Text befähigen.

I. Ueber die älteste oder vorkanonische Textgeschichte der Schriften des A. T. haben wir fast gar keine positive Nachrichten und nur wenige indirekte Andeutungen. Die Bücher wurden wahrscheinlich auf Thierhäute und Leinwand (später auch auf Papier und Pergament) geschrieben, und zwar scheint bald das Rollenformat das gewöhnliche geworden zu seyn (Ps. 40, 8., Jer. 36, 14 ff., Hez. 2, 9., Zach. 5, 1.). Der Schriftkarakter, dessen man sich ursprünglich und noch nach dem Exil bediente, war der althebräische (später כְּתָב עִבְרִי oder כְּתָב רֵעַץ benannt), ursprünglich wohl mit dem altphönizischen ganz identisch, im Laufe der Zeit etwas eigenthümlich ausgebildet; Proben davon liegen uns noch vor in der davon abgeleiteten samaritanischen Schrift und auf den hasmonäischen Münzen. Jedes einzelne Wort von seinem Nachbar durch ein besonderes Zeichen (Punkt) oder einen Zwischenraum regelmäßig zu trennen, war man damals noch nicht gewohnt (der Hauptbeweis für diesen Satz liegt in der Häufigkeit unrichtiger Wortabtheilung in späteren Texten); wohl aber zeigen die ältesten Schriftdenkmale anderer Völker, daß man neben der scriptio continua auch schon die Wortabtheilung (durch Punkte) im hohen Alterthum kannte und anwandte (s. Gesenius, Gesch. d. hebr. Sprache §. 45). Ob man auch größere und kleinere Sinnabtheilungen in der Schrift ausdrückte, darüber haben wir kein Zeugniß; regelmäßig geschah es gewiß nicht, wahrscheinlich aber doch zerstreut und in einzelnen Fällen, und in poetischen Texten scheint die Bezeichnung der Verse und Versglieder durch Zeilenabsätze eine alte Sitte gewesen zu seyn, denn sie werden auch später immer so geschrieben, und andere Völker, z. B. die Araber, haben diese Schreibweise als uralte Sitte. Aber sicher war diese alte Schrift ohne Vokalpunkte und Accente; denn das masoretische Punktationssystem ist viel späteren Ursprungs (s. unten), und die Ansicht von Cappellus und Jo. Morinus u. A., daß ehemals אהוי zur Bezeichnung der Vokale häufiger als später gebraucht und sie erst nach Erfindung der Vokalpunkte wieder aus dem Texte ausgemerzt worden seyen, ist zur Genüge widerlegt bei Gesenius a. a. O. §. 49. Vielmehr war die hebräische Schrift, wie ursprünglich alle semitische Schrift, wesentlich Consonantenschrift; die meisten Vokale wurden, als am Consonanten haftend gedacht, nicht geschrieben; nur für die selteneren und schwerer hinzuzudenkenden Vokale (namentlich i und u, e und o) und für die Diphthonge wurden schon ursprünglich die Zeichen der ihnen verwandten Laute י und ו, später für diese und andere Vokale auch א und ה als Schriftzeichen gebraucht; auch können wir am masor. Texte des A. T. selbst noch nachweisen, daß das Streben nach Deutlichkeit der Schrift die Anwendung dieser Schriftzeichen gegen das Exil hin und nach demselben häufiger werden ließ (s. Ewald, Grammatik §. 82—86.). Die aus dem Mangel an Vokalschrift für das Lesen der Schriften sich ergebenden Schwierigkeiten wurden während des Lebens der Sprache durch deren lebendiges Verständniß leicht beseitigt, obwohl nicht zu verkennen ist, daß ein solcher unvokalisirter Text schon damals für minder geübte Leser eine Quelle von Mißverständnissen war. — Ueber die Art und Weise der Fortpflanzung und Erhaltung des Textes in dieser Zeit fehlen zwar alle Nachrichten, wir können aber mit Grund vermuthen, daß derselbe der Möglichkeit einer Verderbniß noch mehr ausgesetzt war, als später. Die Schriften waren dem Volke damals noch nicht heilig oder kanonisch im späteren Sinne des Worts, und wenn auch einzelne derselben durch den amtlichen Karakter

ihrer Verfaſſer auf eine ſorgfältigere Behandlung Anſpruch hatten, ſo waren doch andere urſprünglich kaum über den Rang von Privatſchriften erhaben. In den ſtarken Abweichungen aller der vielen doppelt vorkommenden Stücke des A. T. liegt uns ein faktiſcher Beweis dafür vor, mit welcher Freiheit ſpätere Autoren ältere Schriftſtücke ausarbeiteten, alſo auch dafür, daß man damals jene Schriftſtücke noch nicht als einen heiligen, unantaſtbaren Buchſtaben ſich gegenüberzuſtellen gewohnt war, und wir ſchließen daraus mit Recht, daß man damals auch auf die Erhaltung jedes einzelnen Wortes und Buchſtabens noch nicht jene ungemeine Sorgfalt verwandte, wie ſpäter. Bei dieſer freieren Stellung des Bewußtſeyns der Leſer und Schreiber zu den überlieferten Denkmalen der Schrift, mußte die Gefahr der Textesverderbniß, die überhaupt bei jeder Vervielfältigung eines Buchs durch Abſchriften vorliegt, noch erhöht werden, ſowie denn auch in der größeren Unregelmäßigkeit der alten Schriftzüge ein neues Moment der Art liegt; wogegen, daß die Urexemplare von manchen Schriften vielleicht noch längere Zeit vorhanden waren, nicht viel in Betracht kommt, weil gewiß nicht alle Abſchriften, welche gemacht wurden, auch darnach corrigirt wurden. Und ſo finden wir denn wirklich in den doppelt vorkommenden Stellen des A. T. außer den Abweichungen, welche auf Rechnung abſichtlicher Aenderung durch die ſpäteren Autoren zu ſetzen ſind, auch noch viele ſolche, welche offenbar auf Textescorruption beruhen, zum Theil eigentliche Fehler, namentlich in Namen und Zahlen (ſ. Movers, Abhandl. über die Chronik S. 53—74; *Cappellus*, crit. sacr. I, S. 61—132.); und wenn gleich manche dieſer Fehler erſt in ſpäteren, nachkanoniſchen Zeiten allgemein eingedrungen ſind, ſofern alte Ueberſetzungen ſtatt ihrer noch die richtige Lesart haben, ſo ſtammt doch die Mehrzahl derſelben aus der vorkanoniſchen Zeit, und beweist ſomit ſicher für unſeren obigen Satz; wenigſtens wird bei der Erklärung, welche *Buxtorf*, Antier. 2. C. 2. S. 366 ff. und *Carpzov*, crit. sacr. S. 120 ff. davon geben, ſich jetzt Niemand mehr beruhigen.

II. Eine neue Epoche für den Text der heiligen Schriften begann nach dem Exil von der Zeit an, als dieſelben zu kanoniſcher Dignität erhoben und als heilige Schriften verehrt mit immer ſteigender Sorgfalt und Gewiſſenhaftigkeit behandelt wurden. Dieſer Zeitpunkt trat zwar nicht, wie die älteren und noch manche neuere Theologen behaupten, für alle die bibliſchen Schriften zugleich ein, etwa durch Eſra, Nehemia und andere Männer der großen Synagoge, als hätten dieſe ſchon den ganzen Kanon geſammelt und geſchloſſen, vielmehr war die Bildung des Kanons eine ſucceſſive; ſofern aber doch für einen Theil des Kanons, zum mindeſten für das Geſetz, jener Zeitpunkt mit Eſra beginnt, müſſen wir gleichwohl dieſe Epoche von ihm an rechnen, und indem wir dieſelbe bis auf die Zeit des Schluſſes des Talmud (am Ende des 5. Jahrhunderts) ausdehnen, ſetzen wir dieſe ganze Periode als die vormaſoretiſche der maſoretiſchen entgegen. Es iſt die Periode, in welcher nicht bloß der Schriftkarakter und der Text ſeine feſte Geſtaltung erhielt, ſondern auch die Leſung und Eintheilung des Textes in der Hauptſache ſchon ganz ſo, wie ſie jetzt vorliegt, feſtgeſtellt und von dem ſpäter in der Maſora zuſammengefaßten kritiſch-exegetiſchen und grammatiſchen Apparat ſchon ein guter Theil erzeugt wurde, ohne daß jedoch dieſer Apparat und die richtige Leſung des Textes vorerſt anders als durch mündliche Ueberlieferung fortgepflanzt worden wären. a) Eine mehr nur die äußere Geſtalt des Textes betreffende Veränderung, welche in dieſer Periode mit demſelben vorging, iſt die Aenderung der Schrift und die Ausbildung einer heiligen Kalligraphie. Die althebräiſche Schrift wurde unter dem Einfluſſe des aramäiſchen Schriftkarakters allmählig zur Quadratſchrift (כְּתָב מְרֻבָּע), auch „aſſyriſche“ oder babyloniſch-aramäiſche Schrift (כְּתָב אַשּׁוּרִי) genannt (andere unrichtige Ableitungen des Namens ſ. bei Hupfeld, Stud. u. Krit. 1830. II, S. 293 ff.), umgebildet. Die jüdiſche Sage, wie ſie im Talmud Sanhedr. fol. 21 et 22., Hier. Megill. fol. 71, b., bei *Origenes* (Hexapla Tom. I, p. 86. ed. Montf.) und *Hieronymus* (prolog. gal. ad libr. Regum) erſcheint, ſchreibt die Einführung der Quadratſchrift dem Eſra zu und bezeichnet ſie ausdrücklich als eine aramäiſche Schrift, welche die Juden ſtatt ihrer althebräiſchen angenom-

men haben, wogegen sie diese selbst den Samaritanern hinterlassen haben (s. Gesenius, Gesch. S. 150 f.). Die neueren Untersuchungen über die Entwicklung der semitischen Schriften haben nun zwar diese aramäische Abstammung der Quadratschrift bestätigt und namentlich in derjenigen aramäischen Schrift, welche auf den palmyrenischen Inschriften vom 1. bis 3. Jahrhundert n. Chr. vorkommt, welche aber wohl auch schon früher bei den Aramäern in Uebung war, eine Vorstufe erkennen lassen, aus welcher heraus die Quadratschrift sich entwickeln konnte (Gesen. a. a. O. §. 42 f. und Hupfeld a. a. O. S. 256—301.); aber ebenso ist neuerdings auch aus den Zügen einzelner Buchstaben der Quadratschrift nachgewiesen worden, daß dieselbe keineswegs eine graphische Weiterbildung einer rein aramäischen Schrift ist, vielmehr auch noch karakteristische Elemente der althebräischen Schrift darin vorkommen und ihre Ausbildung daher eher als eine Entwicklung der althebräischen Schrift unter fortwährender Einwirkung des aramäischen Schriftkarakters zu begreifen ist (Hupfeld a. a. O., S. 298 ff.). Da diese Entwicklung zu Esra's Zeit höchstens angefangen haben, aber noch nicht beendigt gewesen seyn kann, so ist die Meinung, als habe Esra die Quadratschrift eingeführt, aufzugeben; es ist überhaupt die Vorstellung von einer eigentlichen und plötzlichen Eintauschung der einen Schrift für die andere und von einer förmlichen Umschreibung der Bücher aus der alten in die neue Schrift als eine undenkbare zurückzuweisen, und vielmehr ein längerer Umbildungsprozeß der Schrift anzunehmen. Die Zeit, innerhalb welcher, und die Stufen, durch welche hindurch diese Umbildung vor sich ging, können wir aus Mangel an Nachrichten nicht mehr genau bestimmen (aus Esra 4, 7. wird sich mit Movers a. a. O. S. 37. schwerlich etwas Sicheres folgern lassen); einige Anhaltspunkte haben wir indessen daran, daß am Ende des 5. Jahrhunderts die Samaritaner mit ihrem Pentateuch auch noch die althebräische Schrift von den Juden zu sich herübernahmen, sowie daran, daß noch in der hasmonäischen Zeit die alte Schrift auf Münzen angewandt wurde und darum dem Volke noch verständlich gewesen seyn muß. (Die Beweisführungen aus den LXX, welche schon versucht wurden, um die Herrschaft sey es der Quadratschrift oder der althebräischen Schrift im 3. und 2. Jahrhundert v. Chr. zu erweisen, haben sich als unergiebig erwiesen, weil für jede der beiden Meinungen sich einzelne Stellen anführen lassen, was nicht zu verwundern ist, wenn die Schrift damals im Stadium der Umbildung begriffen war; s. Eichhorn, Einl. 4. Aufl. Bd. I. S. 201 f.; Gesen. a. a. O. S. 153, 158, 176; Movers a. a. O. S. 32—40; Frankel, Vorstudien S. 211—213.) Daß aber diese Umbildung im ersten christlichen Jahrhundert in der Hauptsache schon vollendet war, hat man längst mit Recht aus Matth. 5, 18. geschlossen, sofern schon hier das Jod als der kleinste Buchstabe genannt ist, was er allerdings in der Quadratschrift ist, und schon hier die Hörnchen oder Spitzen über den Dächlein einzelner Buchstaben erwähnt werden, welche in der heiligen Quadratschrift angebracht werden (s. die Abbildungen bei *Surenhusius*, Mishna I, p. 9). In der Mishna wird sie unter dem Namen אַשּׁוּרִית erwähnt (*Surenh.* II, p. 390—392, VI. p. 490) und zu Origenes Zeit wird die Quadratschrift als etwas Altes betrachtet und ihre Einführung schon dem Esra zugeschrieben (s. oben), sie muß also damals längst ausgebildet gewesen seyn; die Beschreibungen, welche Hieronymus und der Talmud von den einzelnen Buchstaben geben, stimmen ganz zu derjenigen Form derselben, welche sie noch heute in den Handschriften haben. Die volle Ausbildung des ängstlichen und kleinlichen Buchstabenglaubens, welche bald nach Jerusalems Zerstörung bei den Juden eintrat, muß schnell auch jeder weiteren Entwicklung der Quadratschrift ein Ziel gesetzt haben; der Talmud macht, was früher nur Observanz gewesen war, zu einer gesetzlichen Vorschrift und gibt eingehende Regeln über Kalligraphie und Orthographie (*Menach.* f. 29 sqq., *Schabb.* f. 103 sqq., *Megill.* hier. fol. 71 sqq., s. *Wähner*, antiq. hebr., sect. I. C. 45.). In Folge dieser gesetzlichen Obhut der Talmudisten über die Schriftzüge der Bibel ist der damalige Typus der Quadratschrift bis auf den heutigen Tag fest und unveränderlich geblieben; kaum vermochten sich innerhalb

dieſes allgemeinen und immer gleichen Typus unbedeutende Spielarten und Variationen der Quadratſchrift in den verſchiedenen Ländern zu erzeugen (Eichhorn, §. 351 f.).

b) Aus der Verehrung, welche in dieſer Periode den kanoniſchen Schriften in immer höherem Maaße zu Theil wurde, mußte ſich für die Juden eine erhöhte Sorgfalt in Behandlung derſelben und vor Allem die Nothwendigkeit einer kritiſchen Feſtſtellung des Textes ergeben. Wie leicht beim Abſchreiben der Bücher trotz der gewiſſenhafteſten Sorgfalt Fehler in die Texte kommen und wie leicht ſolche durch Beſchädigung der Handſchriften vermehrt werden können, iſt aus der Literärgeſchichte aller Völker bekannt, auch noch in den ſpäteren maſoretiſchen Bibelhandſchriften zeigt ſich dies ebenſo, und ſelbſt im recipirten hebräiſchen Texte ſind von allen nur irgend denkbaren Abſchreibefehlern noch einzelne Beiſpiele zurückgeblieben (die verſchiedenen Arten, wie Abſchreiber fehlen können, findet man aufgezählt und mit freilich nicht durchaus richtigen Beiſpielen aus dem A. T. belegt faſt in jedem Handbuch der Einleitung, namentlich *L. Bauer*, crit. sacr. §. 20., Eichhorn, §. 93—106., Jahn, §. 127—147.; kürzer bei De Wette, §. 83., Keil, §. 204.). Solcherlei Fehler waren nun auch ſchon in vorkanoniſcher Zeit in die Abſchriften der älteren Bücher eingedrungen; durch zufällige Beſchädigungen konnten einzelne Handſchriften verſtümmelt und lückenhaft werden, oder durch Zuſätze verunſtaltet, und ihr Text durch willkürliche Emendationen, Verſetzungen einzelner Stellen u. ſ. f. verändert werden. Sobald man nun die alten Schriften zu ſammeln und in den gottesdienſtlichen Gebrauch einzuführen, ſie als die Quelle für das Recht, die Lehre und den Glauben der Gemeinde zu benützen anfing, mußte man auch auf die etwaigen Abweichungen der in Umlauf befindlichen Handſchriften von einander aufmerkſam werden, und das Bedürfniß eines kritiſch feſtgeſtellten richtigen Textes mußte ſich von ſelbſt geltend machen. Die ſo nothwendig gewordene gelehrte Beſchäftigung mit den Schriften fing nun nach Allem, was wir wiſſen, bei dem »Geſetze« an und zwar ſchon unter den babyloniſchen Juden: Eſra, als er aus Babylonien nach Paläſtina kam, war ſchon der große Geſetzesgelehrte und hat nur eine Geiſtesrichtung und eine Gelehrſamkeit, welche dort ſchon länger beſtanden hatte, nach Jeruſalem herüber verpflanzt. Daß er und die Männer ſeiner Richtung nicht bloß mit der Erklärung des Geſetzes und ſeiner Durchführung im Leben der Gemeinde, ſondern auch mit der Feſtſtellung des Textes deſſelben ſich beſchäftigt haben, müſſen wir wohl glauben, ohne daß wir darum mit den Talmudiſten ſchon alle die Ergebniſſe ſpäterer Textarbeiten als ihm bekannt vorauszuſetzen oder ſie in die Stelle Nehemia 8, 8. hineinzutragen nöthig hätten (ſ. *Buxtorf*, Tiber. C. 8.). Daß ſofort auch andere der alten Schriften, vor Allem die Prophetenbücher, Pſalmen u. ſ. w. in ähnlicher Weiſe behandelt wurden, iſt wiederum leicht glaublich, und wenn man anders in der freilich ſehr ſpäten und erſt von der Zeit der Miſchna an vorkommenden Sage von der großen Synagoge einen geſchichtlichen Kern anerkennen will (mit Ewald, Geſchichte des Volks Iſrael III, 2. S. 191 ff.), ſo muß man allerdings den Männern dieſer Synagoge oder den סוֹפְרִים nach Eſra's Zeiten einen bedeutenden Antheil an der Feſtſtellung und Ordnung des Textes der Bücher zuſchreiben. Ihr Verdienſt muß es ſeyn, daß ſo bedeutende Textesabweichungen, wie ſie z. B. die LXX im Jeremia, Proverbien u. ſ. w. gegenüber vom hebräiſchen Text haben, in den paläſtinenſiſchen Handſchriften, wenn ſie in denſelben je vorhanden waren, bald beſeitigt wurden und fernerhin nicht mehr aufkommen konnten. Aber daß nun dieſe älteren סוֹפְרִים den jetzigen conſonantiſchen Text mit allen ſeinen Einzelnheiten und bis auf die unbedeutendſte Lesart hinaus bereits unveränderlich feſtgeſtellt haben, und zwar nicht bloß in den älteren Büchern, ſondern in allen Büchern, die jetzt im Kanon ſtehen, iſt nicht entfernt zu denken. Die Feſtſtellung aller Einzelnheiten eines unpunktirten Textes iſt überhaupt kein ſo einfaches und leichtes Geſchäft; ſie ſetzt genaue exegetiſche und grammatiſche Studien voraus, ſie konnte auch nur Hand in Hand mit der Feſtſtellung der richtigen Leſung und Erklärung des Textes vor ſich gehen; ſie muß ſchon darum das Werk einer Reihe von Generationen ſeyn. Wir haben aber auch in den älteſten kritiſchen Beweisſtücken, im ſamaritaniſch-hebräiſchen Pen-

tateuch und in der LXX, noch Zeugniſſe dafür, daß damals (vom Ende des fünften bis in das zweite Jahrhundert hinein) die Wortfeſtſtellung in den am meiſten verbreiteten und gebilligten Handſchriften noch nicht durchaus dieſelbe war, wie in dem jetzigen maſoretiſchen Text. Man wird zwar (gegenüber von den Ueberſchätzern des kritiſchen Werthes jener Dokumente, wie Jo. Morinus, L. Cappellus, Houbigant, Kennikott u. A.) jetzt allgemein anerkennen, daß weitaus die meiſten Abweichungen des ſamaritaniſchen Pentateuch und der LXX vom maſoretiſchen Text auf willkürlichen, unkritiſchen und ungeſchickten Aenderungen beruhen, aber es bleibt gleichwohl noch eine ziemliche Anzahl von Abweichungen, welche auf wirklichen, zum Theil guten Varianten der hebr. Originaltexte beruhen und ſich nur unter dieſer Vorausſetzung erklären laſſen; nur jüdiſches Vorurtheil für den maſoretiſchen Text kann heutzutage Manche noch veranlaſſen, dies zu läugnen. Gewiß haben die griechiſchen Ueberſetzer ſich zuvor auch um gute Handſchriften, zumal im Pentateuch, bemüht, und da ſie nun in ſo vielen Stellen dieſelben (guten oder ſchlechten) Abweichungen vom maſor. Texte haben, wie der ſamaritaniſche Pentateuch (ſ. *Polyglott.* Lond., Bd. VI. IV., 19 ff.), ſo wird man richtiger daraus den Schluß ziehen müſſen, daß ſolche Lesarten damals noch die gewöhnlichen waren, und erſt in ſpäterer Zeit nach noch genauerer Durcharbeitung des Textes von den paläſtiniſchen Gelehrten verdrängt wurden. Wir haben darum Grund zu der Annahme, daß an der Bildung des Textes noch länger, bis in die chriſtlichen Zeiten hinein, gearbeitet wurde, und daß, wenn ſie auch im Zeitalter der סוֹפְרִים in der Hauptſache vollendet wurde, doch im Einzelnen auch noch ſpäter Beſſerungen vorgenommen wurden. Haben ja doch auch die genaueren griechiſchen Ueberſetzungen aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. manche, obwohl wenigere, Abweichungen vom maſor. Texte (*Cappell.* II, p. 843). Und nur die Targumim, aus dem Anfang der chriſtlichen Zeit, und aus den Kreiſen hervorgegangen, in welchen die Textesfeſtſtellung ſelbſt vorgenommen wurde und von wo aus ſie ſich weiter verbreitete, haben ſchon einen dem maſoretiſchen ſehr nahe kommenden Text (*Cappell.* crit. sacr. II, p. 771—793); denn daß die Juden erſt in weit ſpäterer Zeit ihren Text nach den Targumim corrigirt haben, iſt eine grundloſe Annahme. Weit genauer, als ſonſt bei den Griechen, ſtimmt der hebräiſche Text des Origenes (ſ. Eichhorn §. 113.) und Hieronymus (ſ. Eichhorn §. 127 b.; aber auch *Cappell.* II, p. 898 und *Kennikott*, dissert. gen. §. 84, 13.) mit dem maſoretiſchen. Im Talmud erſcheint der conſonantiſche Text ſchon durchaus als ein feſter und als ein ſo unveränderlicher, daß man etwaige Varianten nur noch als ein Keri zum Ketibh nachtrug; die Feſtſtellung des Textes ſammt den Reſten kritiſchen Apparats dazu (ſ. darüber unten) wird bereits als ein Werk des hohen Alterthums angeſehen und auf eine מסיני הלכה למשה zurückgeführt (*Nedar.*, f. 37, b.; *Buxtorf*, Tiber. p. 40 sq.). Daß dagegen die im Talmud oft vorkommende Unterſcheidung zwiſchen מקרא und מסרת und die Formel: „lies nicht ſo, ſondern ſo“ keinen Beweis für damals vorkommende Schwankungen des Textes enthalten, iſt gegen Jo. Morinus und Cappellus ſchon von Buxtorf, neuerdings wieder von Hupfeld (Stud. u. Krit. 1830. III, S. 554 ff.) gründlich erwieſen. Auch die Varianten, welche ſich aus den Anführungen von Bibelſtellen im Talmud ergeben, ſind äußerſt unbedeutend (ſ. die Schriften darüber bei De Wette, Einl. §. 105.). Die Bildung des jetzigen Textes kann ſomit als eine vor dem talmudiſchen Zeitalter beendigte angeſehen werden. — Die Grundſätze, nach welchen bei dieſen Textarbeiten verfahren wurde, laſſen ſich im Allgemeinen noch wohl erkennen. Schon die ungemeine und bald faſt abergläubiſch gewordene Hochachtung der Juden vor ihren heiligen Schriften und deren Buchſtaben (ſ. ſchon *Joseph.* c. Ap. 1, 8.) läßt erwarten, daß ſie mit größter Gewiſſenhaftigkeit werden zu Werk gegangen ſeyn. In dem von ihnen gebildeten Texte ſind die Eigenthümlichkeiten der einzelnen Schriftſteller, Bücher und Zeitalter, Archaismen, Idiotismen, lokale Dialektfärbungen, ſogar eigenthümliche Schreibweiſen mit bewundernswürdiger Treue bewahrt, und wir ſehen, daß abſichtliche und willkürliche Textänderungen und uniformirende Verbeſſerungsverſuche (ſey es auch nur in Beziehung auf die Schreibweiſe) dieſen Kritikern ferne lagen. Auch die Unter-

ſuchung der vielen Parallelſtellen des A. T. führt auf denſelben Satz; es lag hier, wenn irgendwo, für ſie nahe, die vielen Abweichungen dieſer Stellen von einander, und die offenbaren Widerſprüche und Textesfehler wegzuräumen, und eine Stelle aus der andern zu verbeſſern (wie die LXX oft genug thaten); daß ſie das ſich nicht beigehen ließen, iſt uns ein Zeichen ihrer Gewiſſenhaftigkeit. Daß ſie gar aus dogmatiſchen Gründen einzelne Stellen gefälſcht haben (wie da und dort in der alten Kirche, ſpäter von *Jo. Voss*, de LXX interpr. p. 18 sq., *Kennik.*, diss. II. sup. rat. C. 1. p. 17 sq. u. A. behauptet wurde), iſt längſt als eine grundloſe Beſchuldigung erkannt (*Capp.* I, p. 1—13.; *Walton*, prolegg. ad Polygl. Lond. VII.; *Carpzov*, crit. p. 111. 958 sq.; *Bauer*, crit. p. 47 sq.) und iſt jetzt ſogar bei Stellen wie Jeſ. 19, 18., 53, 9., Pſ. 22, 17. außer Zweifel. Aus den angeführten Thatſachen ergibt ſich zugleich, daß dieſe alten Kritiker nicht nach Conjektur, ſondern nur nach dem Zeugniß der Handſchriften den Text feſtſtellten. Die ſtrenge Befolgung dieſes Grundſatzes können wir ihnen nicht genug danken, denn ſie gibt uns wenigſtens darüber eine ſichere Gewißheit, auf welchem Grunde die Lesarten unſeres Textes ruhen. Aber eine andere Frage iſt, ob dieſer Grundſatz hinreichte, einen durchaus richtigen Text zu erzeugen. Wir wiſſen zwar über die Menge und die Qualität der von ihnen zu Rathe gezogenen Handſchriften nichts, aber wir können uns denken, daß, wenn ſie zu einem Buche nur wenige oder minder gute Handſchriften hatten und dieſe zufällig in einem Fehler zuſammenſtimmten, dieſer dann auch in ihren Text kommen mußte, und hier verewigt wurde. Sodann kam Vieles auf die kritiſchen Grundſätze an, nach welchen ſie aus den Lesarten der Handſchriften auswählten. Das im Talmud hier. Taanith. f. 68, a. erwähnte Beiſpiel kritiſchen Verfahrens, wornach man einmal bei Vergleichung dreier Handſchriften immer zweien gegen eine Recht gab (ſ. Eichhorn §. 115.), gibt nicht gerade ein gutes Vorurtheil für ihr kritiſches Geſchick. Nehmen wir noch dazu, daß in den alten Ueberſetzungen und andern kritiſchen Denkmälern doch noch hie und da eine der maſoretiſchen Lesart vorzuziehende erhalten iſt, ſo müſſen wir urtheilen, daß dieſe Männer, wenn auch in der Regel, ſo doch nicht immer, das richtige gewählt haben und daß ihr Text zwar ohne Vergleich der beſte und beglaubigtſte, aber doch nicht der abſolut richtige iſt. Völlig außer dem Bereich der Aufgabe dieſer Kritiker lag es, Textesfehler, welche zu ihrer Zeit in den ihnen zugänglichen Handſchriften allgemein verbreitet waren, zu beſſern, und man begreift hienach, daß in dem von ihnen gebildeten Texte noch manche Fehler ſtecken können, welche wegzuräumen ſie keine Macht hatten, weil ſchon zu ihrer Zeit die kritiſchen Zeugniſſe zu mangelhaft waren. Daß aber wirklich noch manche Fehler der Art, über welche alle kritiſchen Zeugniſſe ſchweigen, die aber gleichwohl durch die Unzulänglichkeit des Sinnes, ſowie durch grammatiſche und formale Geſetze als Fehler erkannt werden, im maſoretiſchen Texte ſtecken, kann kein unbefangener Exegete läugnen. — Von dem bei jenen älteren Arbeiten gewonnenen kritiſchen Apparate ſind uns leider nur ſehr ſpärliche Reſte aufbewahrt, namentlich ſind die Varianten aus den älteren Zeiten, wenn je damals ſchon ſolche geſammelt wurden, faſt ganz verloren gegangen. Manche Reſte von dieſem kritiſchen Apparate der älteren Zeit ſind in der ſpäteren Maſora verborgen, können aber, weil ſie hier mit jüngerem Stoffe vermiſcht ſind, nicht mehr ausgeſchieden werden. Andere ſolche Reſte ſind aber ſchon im Talmud erwähnt, und dieſe Erwähnungen ſind wichtig, weil ſie uns in die kritiſchen Bemühungen dieſer älteren Zeit einige Einſicht verſchaffen. Im Talmud Nedar. f. 37, b. wird erwähnt, daß die סוֹפְרִים (Kritiker) in 5 Stellen ein fälſchlich eingedrungenes ו beſeitigt haben (עֲשָׂר סוֹפְרִים), und ſo wird auch in der ſpätern Maſora zu Num. 1, 1. und Pſ. 106, 20. überliefert, daß ſie in etwa 16—18 Stellen (*Capp.* I, p. 445—455) gegen einzelne, entweder dem Kritiker nahe liegende oder ſchon in die Handſchriften eingedrungene Textveränderungen den richtigen Text geſichert und feſtgeſtellt haben (תִּקּוּן סוֹפְרִים). Ebenſo ſcheinen die ſogenannten „außerordentlichen Punkte“ über einzelnen Wörtern oder Buchſtaben (ſ. die 15 Fälle, wo ſie in unſerem Texte vorkommen, bei *Cappell.* I, p. 455—458 und *Buxtorf*, Tiber. cap. 17.) ſchon von den älteren Kritikern herzurühren (denn ſchon der Tal-

mud und *Hieronymus* zu Gen. 18, 35. erwähnen ſolche), und von ihnen zur Bezeichnung der Unächtheit oder wenigſtens des kritiſchen Verdachts angewendet worden zu ſeyn (ſ. Hüpeden, neue wahrſch. Muthmaßung. 1715). Beſtandtheile des kritiſch-exegetiſchen Apparats der älteren Zeit ſind auch noch die dreierlei Arten von Keri's, die ſchon den Talmudiſten wohl bekannt ſind und zum Theil von ihnen auf uralte Tradition zurückgeführt werden, da man nämlich entweder etwas las, was im Texte nicht geſchrieben ſtand (קְרִי וְלֹא כְתִיב), oder etwas nicht las, was im Texte geſchrieben war (כְּתִיב וְלֹא קְרִי; ſ. die Stellen, wo dieſe 2 Arten vorkommen, aufgezählt bei *Buxtorf*, Tiber. p. 40 sqq., *Cappell.* I, p. 180—188), oder das geſchriebene Wort anders las, als es geſchrieben war (קְרִי וּכְתִיב), und auch von dieſer letztern und in der ſpätern Maſora hauptſächlichſten Klaſſe muß den Talmudiſten ſchon eine gute Anzahl bekannt geweſen ſeyn (ſ. Eichhorn §. 120.). Dieſe dreierlei Keri's haben nun zwar zum großen Theil nur exegetiſchen Werth (ſollen z. B. ſtatt der grammatiſch oder orthographiſch ungewöhnlichen Wortformen die gewöhnlichen angeben, zeigen, wo man zur Erleichterung des Verſtändniſſes Einiges hinzudenken oder weglaſſen muß, oder vom Leſer die Erſetzung obſcöner Wörter des Textes durch euphemiſtiſche verlangen) und ſind inſofern nur Scholien zum Text; aber ein guter Theil derſelben enthält doch wirkliche Varianten (Cappell. I, 393 ff.; Eichhorn §. 148.), und ſolche ruhen, wenigſtens zum größten Theile, nicht auf bloßer Conjekturalverbeſſerung, ſondern auf Handſchriftenvergleichung, wie denn manche derſelben durch alte Ueberſetzungen beſtätigt werden; es ſind alſo wirkliche Reſte eines älteren kritiſchen Apparats und als ſolche für uns wichtig; nur iſt zu bedauern, daß über die Art und Zahl der Handſchriften, woraus ſie ſtammen, nichts überliefert iſt. Mehr von dieſem älteren kritiſchen Apparat wäre uns vielleicht erhalten, wenn derſelbe ſchon früher der Schrift anvertraut worden wäre, aber wie andere den Text betreffende Ergebniſſe und Feſtſetzungen ſind auch dieſe durch dieſe ganze Periode hindurch nur mündlich überliefert worden. Indeſſen zeigt der Inhalt dieſer Reſte kritiſcher Bemerkungen, daß ſchon in dieſen älteren Zeiten es ſich nur noch um untergeordnete Einzelnheiten des Textes handelte, bedeutendere, oder den Gehalt der Bücher alterirende Textesſchwankungen aber gar nicht vorkamen. c) Hand in Hand mit der Geſtaltung des geſchriebenen Textes ging die Feſtſtellung der Art, wie er zu leſen ſey, oder die Ausbildung der Vokaliſation und der Wort-, Vers- und Abſchnitt-Abtheilung. *a.* Daß die alte Schrift keine Vokalpunkte hatte, iſt ſchon oben erwähnt; nur ein O. G. Tychſen konnte noch im Jahr 1778 (in Eichhorn's Repertorium Bd. III.) von Gleichzeitigkeit der Punktation mit der hebräiſchen Schrift träumen. Auch iſt, daß nicht ſchon die große Synagoge die Vokale, Accente und andere Leſezeichen dem Texte beigeſchrieben habe, wie die Buxtorfe und andere behaupteten, in Folge der Verhandlungen darüber im 17. Jahrhundert und der neueren Forſchungen (ſ. die älteren Schriften bei Roſenmüller, Handbuch der Liter. I, 569—587.) hinreichend feſtgeſtellt und allgemein anerkannt (ſ. die Gründe für jene Behauptung zuſammengeſtellt bei *Carpzov*, crit. sacr. p. 242—274, *Löscher*, de causis p. 276 sqq. und meiſt richtig widerlegt bei *L. Bauer*, crit. sac. §. 13). Ja ſogar während dieſer ganzen Periode bis zum Schluſſe des Talmud waren dem heiligen Texte noch keine Vokal- und andere Punkte beigeſchrieben. Sämmtliche alte Ueberſetzungen, zumal die griechiſchen, und Joſephus differiren gerade in der Leſung und Vokalausſprache der bibliſchen Wörter ſo bedeutend vom maſoretiſchen Texte (ſ. über die Abweichungen der Griechen Cappell. II, S. 500—545, 793—805; *St. Morinus*, de ling. prim. p. 385—396; Geſenius, Geſchichte §. 50.), daß ſie unmöglich ſchon den jetzigen vokaliſirten Text gehabt haben können. Die Auskunft, die Abweichungen aus willkürlichen und abſichtlichen Veränderungen der Ueberſetzer zu erklären, ſcheitert ſchon daran, daß nicht etwa nur der eine oder andere, ſondern alle dieſe Ueberſetzer ſo ſehr abweichen. Auch Origenes gibt ſeinen hebräiſchen Text in der Hexapla in einer von der maſoretiſchen verſchiedenen Ausſprache. Noch Hieronymus, welcher in ſeinen Arbeiten über das A. T. überall kritiſch-philologiſche und orthographiſche Bemerkungen einmiſcht, kennt ſelbſtge-

ſtändlich keine Vokalzeichen (nicht einmal das diakritiſche Zeichen des ש, ſ. Hupfeld a. a. O. III, S. 580 Anm. und 585 f.) und Ausdrücke von ihm, um deren willen man früher Bekanntſchaft mit Vokalzeichen bei ihm glaubte vorausſetzen zu müſſen, ſind anders zu erklären (a. a. O. S. 571—587). Und ebenſo ſetzen die Talmudiſten überall einen unpunktirten Text voraus und kennen durchaus keinerlei Leſezeichen, wie Buxtorf Vater in Tib. C. 9. und Sohn in punct. ant. I, 6. meinten (ſ. die ausführliche Nachweiſung davon ſchon bei *Elias Levita* in Mas. Hammas., *Cappellus* arc., *Jo. Morinus* exerc. und Hupfeld a. a. O. S. 554—570). Noch bis jetzt werden die öffentlichen oder heiligen Handſchriften der Juden unpunktirt und ohne alle Leſezeichen geſchrieben, laut ausdrücklicher Vorſchrift, in welcher die Obſervanz der talmudiſchen Zeit zum Geſetz für die ſpätere Zeit erhoben wurde. Nach alle dem bleibt es dabei, daß das maſoretiſche Punktationsſyſtem erſt ſpäteren Urſprungs ſey, wie ſchon Elias Levita gelehrt hatte, und während dieſer ganzen Periode den heil. Texten noch keine Punkte beigeſchrieben wurden. Allein daraus folgt nun nicht, daß während dieſer ganzen Zeit auch die Leſung des unpunktirten Textes bei den Juden noch ganz freigegeben oder ſchwankend war; vielmehr kann gar nicht anders als angenommen werden, daß zugleich mit der amtlichen Feſtſtellung des Textes auch eine beſtimmte Art, denſelben zu verſtehen und zu leſen, ſich ausbildete. Sie bildete ſich aber, wie der Text ſelbſt, nicht auf einmal, ſondern im Laufe der Jahrhunderte und in Folge der Studien vieler Generationen von Gelehrten. Die alten griechiſchen Ueberſetzungen, vor allem die LXX, aber auch die ſpäteren, haben nicht nur ein ſehr eigenthümlich geſtaltetes Vokaliſationsſyſtem (ſ. unten), ſondern ſie weichen auch in Beziehung auf die Leſung und die dadurch bedingte Auffaſſung der Wörter ſo bedeutend von der maſoretiſchen Leſung ab, ſtimmen aber andererſeits hie und da in ſchweren und zweideutigen Fällen mit dieſer wieder ſo auffallend überein (*Buxtorf*, punct. p. 116 sqq.), daß man daraus erkennen kann, wie in Beziehung auf die Leſung ſchon eine exegetiſche Tradition vorhanden war, dieſe aber noch nicht alles Einzelne feſt und ſicher geſtellt hatte, auch dieſen griechiſchen Ueberſetzern nicht vollſtändig bekannt geworden oder nicht durchaus bindend erſchienen war. Die aus dem Kreiſe der paläſtinenſiſchen Gelehrten hervorgegangenen älteren Targumim dagegen zeigen ſchon eine von der maſoretiſchen viel ſeltener abweichende Leſung und Auffaſſung des Textes, und beweiſen ſomit (da ein anderer von Eichhorn §. 68, 1. und Geſenius Geſchichte §. 51, 1. daraus gezogener Schluß unrichtig iſt), daß ſchon im Anfang der chriſtlichen Zeit die exegetiſche Ueberlieferung ziemlich feſt und durchgreifend geworden war. Später hat Hieronymus in Beziehung auf die Leſung des Textes eine durchaus ſichere Ueberlieferung, beruft ſich auf ſie wie auf eine Auktorität gegenüber von den griechiſchen Ueberſetzungen, und weicht im Ganzen ſehr wenig von der maſoretiſchen Leſung ab (ſ. *Cappellus* II, S. 858—868). Und im Talmud wird trotz des Mangels an Leſezeichen im Texte, doch die richtige Art, ihn zu leſen, als bekannt, feſt, ſicher und allgemein gebilligt vorausgeſetzt (man vergleiche auch die ſchon im Talmud erwähnten Keri's; daß die künſtlichen Varianten, durch welche die Talmudiſten ihre Lehrſätze an Worte des Bibeltextes anknüpften, keine Spuren abweichender Lesarten enthalten, ſ. bei Hupfeld a. a. O. 554 ff.). Es ſcheint demnach, daß ſchon lange vor dem Schluſſe dieſer Periode die Feſtſtellung der Leſung des Textes vollzogen worden war, und inſoweit haben die älteren Gelehrten, welche den vormaſoretiſchen Urſprung der Vokaliſation behaupteten, Recht; aber in der Schrift fixirt war dieſe Leſung noch nicht, ſondern nur erſt mündlich gelehrt und fortgepflanzt, obwohl vielleicht ſchon damals einzelne Gelehrte in ihren Büchern ſich eigenthümliche Merkzeichen zur Unterſtützung ihres Gedächtniſſes gemacht hatten. β) Von der Leſung der Wörter hängt auch die Wortabtheilung ab und umgekehrt jene von dieſer; die Feſtſtellung der Wortabtheilung, ſoweit ſie nicht ſchon in den älteren Handſchriften vorlag, muß darum ebenfalls ſchon in dieſer Periode zu Stande gekommen ſeyn. Und zwar ſcheint dieſer Theil der Textarbeit ſchon frühe vollendet, und die Worttrennung auch in der Schrift bald ziemlich regelmäßig durchgeführt worden zu ſeyn. Zeichen dafür

haben wir am samaritanisch-hebräischen Pentateuch, in welchem jedes Wort von seinem Nachbar durch einen Punkt getrennt wird, und an den griechischen Uebersetzungen, welche zwar noch sehr häufig in der Wortabtheilung vom jetzigen Texte abweichen, aber doch mehr nur bei Wörtern, die dem Sinn nach enger zusammengehören (*Cappell.* II. 685—693. 839—842. Eichhorn, §. 73. 76.). Die Targumim stimmen schon fast regelmäßig zur masoretischen Wortabtheilung (Eichhorn, §. 73.), und sie muß also damals wenigstens traditionell festgestellt gewesen seyn. Andererseits sehen wir aus der in den ersten christlichen Jahrhunderten vollendeten Ausbildung der Quadratschrift mit ihren Finalbuchstaben, daß die Worttrennung nun auch äußerlich regelmäßig bezeichnet worden seyn muß. Hieronymus hat einen solchen Text mit Wortabtheilung vor sich (s. z. B. zu Zach. 11, 11.) und kennt die Finalbuchstaben; Talmud Menach. f. 30, a schreibt vor, wie groß der Zwischenraum zwischen den einzelnen Wörtern seyn müsse; die Synagogenrollen haben noch jetzt obwohl keine Vokalpunkte so doch durchaus die Worttrennung durch Zwischenräume in Folge der Observanz der alten Handschriften aus der talmudischen Zeit; und der Umstand, daß eine Anzahl masoretischer Keri's die traditionelle Worttrennung verbessert (s. dieselben bei Cappell. I. S. 189—202, Jahn I. S. 356 folg.) beweist wiederum für das hohe Alter der Wortabtheilung in unseren jetzigen Texten. (Hiedurch widerlegt sich die Ansicht Eichhorns, §. 76.). γ) Auch die Versabtheilung ist keineswegs der jetzigen Accentuation gleichzeitig (Eichhorn, §. 77.), sondern viel früheren Ursprungs. Die Versabtheilung beruht auf der Unterscheidung der Sätze und Sinnabschnitte. Daß diese nicht schon in den ältesten und älteren Zeiten regelmäßig auch in der Schrift bezeichnet wurden, ist so viel als gewiß; nur in poetischen Texten scheint man die rhythmischen Glieder und Sätze ursprünglich oder doch gar bald durch Zwischenräume oder Zeilenabsätze kenntlich gemacht zu machen. Diese Schreibweise poetischer Texte war früher allgemein (sogar in den lateinischen und griechischen Bibelhandschriften), und findet sich noch in den älteren der uns erhaltenen hebr. Handschriften, für die poetischen Texte Ex. 15., Deut. 32., Jud. 5., 2 Sam. 22. ist sie sogar gesetzlich vorgeschrieben (Talm. Schabb. f. 103, b. Sopherim c. 12.) und daher noch jetzt üblich; erst in Folge der masoretischen Accentuation ist jene Schreibweise poetischer Texte allmählig außer Uebung gekommen. Für die prosaischen Texte können wir etwas Aehnliches aus früheren Zeiten nicht nachweisen; noch der samaritanisch-hebräische Pentateuch hat zwar Bezeichnung der Satzglieder, aber nicht die masoretischen Verse (*Walton*, proleg. XI. 10.), auch die Uebersetzungen haben sie nicht, weichen vielmehr auch in der Satztrennung sehr stark vom masoretischen Text ab (*Capp.* II. 547 ff. über LXX.). Indessen muß theils das gelehrte exegetische Studium, theils die Sitte, gesetzliche und prophetische Texte in den Synagogen vorzulesen, das Bedürfniß der Periodenfeststellung geweckt und eine gewisse Observanz der Praxis darin erzeugt haben. Im Talmud erscheint die Feststellung der Verse (פְּסוּקִים) der prosaischen und poetischen Texte als vollendet; sie werden schon in der Mishna Megill. 4, 4. als bekannt vorausgesetzt; in der Gemara werden sie oft erwähnt (daneben auch andere Namen für dieselben oder für kleinere Sinn- und Satz-Abtheilungen, wie טְעָמִים, פְּסוּקֵי טְעָמִים, הֲבָרִיעִים, über deren Bedeutung s. Hupfeld, Stud. u. Krit. 1837, IV. S. 851 f.). Die Verseintheilung wird an verschiedenen Stellen des Talmud (s. *Buxtorf*, Tib. c. 8 u. 9), wo über Neh. 8, 8. geredet wird, als schon dem Esra bekannt betrachtet, in Megill. f. 22, a sogar auf eine חֲלָכָה לְמֹשֶׁה zurückgeführt; öfters wird im Talmud die Summe der Verse einzelner Bücher oder Abschnitte des A. T. ausdrücklich angegeben (s. Hupfeld a. a. O. S. 848. 850 f. Anm.), und sie stimmt dann zwar nicht ganz, aber nahe zu der späteren masoretischen Zählung. Aber auch diese Verseintheiluug und Verszählung scheint nur erst die Sache einer mündlich in den Schulen gelehrten und gelernten Kunst gewesen zu seyn und eine Bezeichnung der Verse durch die Schrift wird im Talmud nirgends erwähnt, auch keine Regel darüber gegeben, wie über die Wortabtheilung, und so mangelt auch noch in den spätern Synagogalhandschriften alle und jede Versbezeichnung. (Möglich ist freilich, daß wenigstens in ihren Privathandschriften die Gelehrten sich die Verse auf irgend eine Weise bezeichnet haben.) Daß die von Hieronymus in seiner lat. Uebersetzung eingeführten Vers- und andere Abtheilungen nicht die der

Juden waren, s. bei Hupfeld a. a. O. S. 854—856. *d*) Noch früher als die Verseintheilung vollendet wurde, scheint man sich über die Zerfällung des Textes in größere oder kleinere Abschnitte (פָּרָשִׁיוֹת) verständigt zu haben. Diese lag an sich viel näher und war auch für das Verständniß und für die gottesdienstliche Vorlesung nothwendiger als die feste Verseintheilung; zum Theil mögen diese Abschnitte sogar auf uralten Abschnittsbezeichnungen in den handschriftlichen Texten beruhen. Die Paraschen sind zum mindesten vortalmudisch; sie werden schon in der Mishna (s. die Stellen bei Hupfeld a. a. O. S. 837 Anm.) und häufig in der Gemara erwähnt und in dieser auf mosaische Tradition zurückgeführt; auch wird daselbst (Schabb. f. 103, b. Menach. f. 30 f.) geboten, beim Abschreiben des Gesetzes auf die Paraschen wohl zu halten, und darum kommen sie auch in den Synagogenrollen vor. Außerdem spricht für ihr vormasoretisches Alter auch noch das masoretische Piska im engern Sinne (worüber unten). Bezeichnet wurden sie in der Schrift durch leere Zwischenräume (סְתוּמָא oder פְּתוּחָא) und zwar wurden durch die Art dieser Zwischenräume zweierlei Paraschen unterschieden, einmal die großen Sinnabschnitte, bei welchen die Darstellung auf einen neuen Gegenstand übergeht, einst durch Zeilenabsätze bezeichnet und darum »offene« (פְּתוּחוֹת פ״פ) genannt, und dann die kleineren Sinnabschnitte innerhalb jener größeren, einst durch Zwischenräume innerhalb der Zeile bezeichnet und daher (סְתוּמוֹת ס״ס oder סְמוּכוֹת ס״ס) »geschlossene« oder »verbundene« genannt (in späteren Handschriften und Drucken sind beide nur noch durch Zwischenräume in der Zeile bezeichnet, aber dann durch ein in dieselben eingesetztes ס oder פ unterschieden). So war nicht nur das Gesetz, sondern auch die beiden andern Theile des Kanon eingetheilt; auch in unsern Drucken finden sich die Paraschen dieser beiden andern Theile noch durch Zwischenräume, aber ohne ס oder פ, bezeichnet. (Sowohl die Kapitel des sam.-hebr. Pentateuch als die Capitula des *Hieronymus* sind anderer Art, und haben mit den Abschnitten des hebr. Textes nichts zu schaffen. Die Haphtharen oder die für die kirchliche Vorlesung ausgehobenen Lesestücke aus den Propheten haben nicht den Sinn und Zweck von Texteintheilungen. Vgl. über diese ganze Materie Hupfeld a. a. O. 832—844.) *e*) Ueber die Eintheilung des ganzen Kanons und die Anordnung der Bücher innerhalb desselben s. den Artikel Kanon. — Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die ganze Lesung des Textes, die Vokalisation, Wort-, Vers- und Abschnitt-Eintheilung auf späterer, allmähliger Festsetzung beruht; es kommt darum dieser Lesung weder Unfehlbarkeit noch absolut bindende Kraft zu, und obwohl sie von sehr gründlicher Durcharbeitung und sehr richtigem Textverständniß ihrer Urheber zeugt, so kommen doch zerstreute Fälle vor, wo dem Exegeten die Nothwendigkeit einer Abweichung von der traditionellen Feststellung mit Gewalt sich aufdrängt. — Ueber getreuer Fortpflanzung des so allseitig durchgearbeiteten und festgestellten Textes wurde mit großer Sorgfalt gewacht; schon in vortalmudischer Zeit scheint man zu dem Zweck, daß an dem festgestellten Texte lediglich nichts soll geändert, nichts dazu- und nichts davongethan werden können, Buchstaben, Wörter, Verse und Abschnitte gezählt zu haben; wenigstens wird in der von *Buxtorf* Tib. p. 44 so sehr premirten Talmudstelle solches Zählen als eine den älteren סוֹפְרִים geläufige, den Talmudisten aber abhandengekommene Kunst gerühmt. Andere Zeichen dieser Sorgfalt, z. B. die Gesetze über Kalligraphie, über Schreibung der außergewöhnlichen Punkte, Paraschen u. s. s. sind schon oben da und dort erwähnt; der nachtalmudische Traktat סוֹפְרִים gibt schon ausführliche Vorschriften über die Art, wie die Handschriften geschrieben werden müssen; auch die talmudische (Baba bathra fol. 109, b) Vorschrift über sorgfältige Fortpflanzung der ungewöhnlichen Buchstaben (literae majusculae, minusculae, inversae, suspensae, finales in der Mitte, medianae am Ende), welche zum Theil zur Bezeichnung der mittleren Buchstaben der Bücher, zum Theil zu anderen unbekannten Zwecken dienten, zum Theil aber gewiß nur zufällig in den Text gekommen sind (s. die Ansichten der Juden über sie bei *Buxtorf* Tib. c. 14—16), geben einen Beweis von der abergläubischen Gewissenhaftigkeit dieser Zeit. Gleichwohl müssen wir annehmen, daß trotz dieser Sorgfalt wieder kleinere, übrigens dann leicht verbesserbare Fehler in die Hand-

ſchriften kamen, ſowie daß nach dieſem amtlichen Texte nicht alle Handſchriften durchaus ſich genau richteten, ſondern da und dort auch noch Abweichungen davon theils aus älterer Zeit ſich erhielten, theils bei minderer Gewiſſenhaftigkeit neu eingeführt wurden.

III. Die dritte Periode der Textgeſchichte iſt die maſoretiſche, gewöhnlich vom 6. bis in's 11. Jahrhundert gerechnet; ſie umfaßt das Zeitalter der Maſoreten im engeren Sinne des Worts, und hat für den Bibeltext dieſelbe Bedeutung, wie die talmudiſche Periode für die Rechtslehre. Die Arbeiten der vormaſoretiſchen Periode für die Geſtaltung des Textes ſcheinen in der Hauptſache ſchon in der vortalmudiſchen Zeit beendet geweſen zu ſeyn, aber der größere Theil des durch jene Arbeiten gewonnenen Stoffes wurde während der ganzen talmudiſchen Periode nur erſt in mündlicher Ueberlieferung fortgepflanzt. Mit der Zeit aber und aus ähnlichen Gründen, aus welchen man den durch mündliche Ueberlieferung angeſammelten Stoff der Rechtslehrer früherer Jahrhunderte im 3.—5. Jahrhundert aufzuſchreiben für gut fand, machte ſich auch das Bedürfniß geltend, jene auf den Bibeltext bezüglichen exegetiſch-kritiſchen Arbeiten in der Schrift zu verewigen. Dieſer Zeitpunkt für die Textesſtudien trat nach der jüdiſchen Ueberlieferung ein nach dem Abſchluſſe des Talmud, und veranlaßt ward jene Aufzeichnung, wie die Juden ſagen, durch die mit dem 6. Jahrhundert beginnende Abnahme der Zahl der Gelehrten und durch das allmählige Ausſterben der lebendigen Kenntniß der hebräiſchen Sprache (ſ. *Buxtorf*, Tib. p. 11 et *Buxtorf*, de punct. p. 51). Auch werden von den ſpätern Juden als die Männer, welche die Ausführung jener Aufgabe übernahmen, die Gelehrten nicht der babyloniſchen, ſondern der paläſtiniſchen Akademie, namentlich von Tiberias, bezeichnet, und unter ihnen hauptſächlich wären ſomit die Maſoreten zu ſuchen, obgleich die öſtlichen Gelehrten nicht ſchlechthin auszuſchließen ſind. Während aber über die Schulen und Reihenfolge der talmudiſchen Rechtslehrer und Autoren ſich noch ausführliche Nachrichten erhalten haben, iſt über dieſe Männer der Maſora und über die Geſchichte der Maſora ſoviel als gar nichts Beſtimmteres überliefert (ſ. *Buxtorf*, Tib. C. 7. et *Wolf*, Bibl. Hebr. Tom. I. Nr. 337), und ſo ſind wir für die Kenntniß des allmähligen Fortgangs der maſoretiſchen Arbeiten in den nun folgenden 4 Jahrhunderten nur auf Vermuthungen und indirekte Schlüſſe angewieſen; und obwohl wir leicht erkennen, daß in dem mit dem Namen Maſora benannten Stoff verſchiedene Schichten von Arbeiten zuſammengefaßt ſind, ſo können wir doch dieſe ſelbſt nicht mehr ordentlich ſcheiden. Im Uebrigen ſiehe den Artikel Maſora. — Das Hauptbeſtreben dieſer maſoretiſchen Periode ging alſo (wie auch der Name Maſora „Sammlung der Ueberlieferung“ ausſagt) darauf, den exegetiſch-kritiſchen Stoff der ältern Zeit zu ſammeln und aufzuzeichnen, und die eine Hälfte ihrer Leiſtungen iſt damit hinlänglich bezeichnet. Aber die Maſoreten haben auch neue Leiſtungen hinzugefügt: die ganze Geiſtesrichtung der älteren Kritiker lebte in ihnen wieder auf, und ſuchte durch ſie das früher nur Angefangene zu vollenden, dem ſchon in der alten Zeit hervortretenden Beſtreben, den überlieferten Text und ſein Verſtändniß immer genauer bis in's Einzelnſte feſtzuſtellen, durch fortwährende neue und immer minutiöſere Arbeiten Genüge zu thun. Inſofern iſt ein großer Theil des Inhalts der Maſora allerdings neu; Vieles iſt von den Gelehrten dieſer Periode zur Umzäunung des Textes und ſeines Verſtändniſſes neu hinzugefügt, namentlich in ſprachlicher oder grammatiſcher Hinſicht. a) Am conſonantiſchen textus receptus hatten die Maſoreten ſicher nichts mehr zu ändern, er war ſchon feſtgeſtellt, und ihnen kam nur zu, ihn von etwa in die Handſchriften eingedrungenen Fehlern und Schwankungen zu reinigen. Wohl aber hatten ſie die Reſte des kritiſchen Apparats dazu, welche zerſtreut noch da und dort in der Ueberlieferung erhalten waren, zu ſammeln. Es finden ſich alſo in der Maſora alle die verſchiedenen Arten von kritiſchen Bemerkungen zum Texte, welche wir als ſchon im Talmud erwähnt oben aufgezählt haben, wieder, nur reichhaltiger und vollſtändiger; auch ſind als eine durch ſie neuhinzugekommene Art von exegetiſch-kritiſchen Bemerkungen zu nennen die „grammatiſchen Conjekturen“ (סְבִירִין), welche zu einzelnen Stellen anmerkend ſie lehren wollen, daß man zwar nach den Regeln der Grammatik und des

Sprachgebrauchs eine andere Lesart erwarten ſollte, daß aber dennoch an der Textes-lesart feſtzuhalten ſey (*Buxt.* Tib. p. 129). Dieſe verſchiedenen Arten überlieferter kritiſcher Bemerkungen wurden aber von ihnen auch weſentlich vermehrt und vervollſtändigt, indem ſich ihnen durch Handſchriftenvergleichung zu manchen Stellen etwas anzumerken ergab, was die früheren noch nicht angemerkt hatten (weniger gilt dies vom Pentateuch, deſſen Kritik die Alten ſchon vollſtändiger erſchöpft hatten, als von den übrigen Büchern). Namentlich ſcheint durch ſie noch eine ziemliche Anzahl kritiſcher Keri's zu den altüberlieferten hinzugekommen zu ſeyn. (Ueber die verſchiedenen Arten der kritiſchen Keri's, ſowohl der talmudiſchen als maſoretiſchen, ſ. *De Wette*, §. 91. *Cappell.* crit. sacr. lib. III.) Ein ſolches Ergebniß kritiſcher Handſchriftenvergleichung der maſoretiſchen Zeit iſt auch das von R. Jacob Ben Chajim der 2. Ausgabe der Bomberg'ſchen Bibel beigegebene Verzeichniß von (216—220) Varianten zwiſchen den abend- und morgenländiſchen Handſchriften (ſ. *Cappell.* I. 422—439) aus allen Büchern mit Ausnahme des Pentateuch, welche Lesarten zwar hauptſächlich nur die Setzung von Vokalbuchſtaben, doch auch andere wichtigere Dinge betreffen. Wie die Vermehrung der kritiſchen, ſo ſtammen weitaus die meiſten der ſogenannten exegetiſchen und grammatiſchen Keri's wohl eben erſt von den Maſoreten her. b) Die damals herkömmliche Leſung des Textes, durch welche zugleich die Auslegung deſſelben bedingt iſt, ſollte nach dem Beſtreben dieſer Zeit in der Schrift fixirt und ſo der Möglichkeit künftiger Aenderung entzogen werden. Dies führte auf die Punktation des Textes, eines der wichtigſten und hauptſächlichſten Werke der Maſoreten. Es iſt möglich, daß einzelne Anfänge der Punktation, der Beiſetzung von einzelnen Leſezeichen (Punkten, Linien u. ſ. f., ähnlich der diakritiſchen Linie der Samaritaner) zur Erleichterung des Verſtändniſſes in nichtöffentlichen Handſchriften ſchon früher gemacht wurden; die eigentliche Ausbildung des jetzigen Punktationsſyſtems fällt aber erſt in die Zeit vom 6. bis zum 8. oder 9. Jahrhundert. Von einfachen Grundlagen aus, wie ſie beim ſyriſchen Punktationsſyſtem noch nachgewieſen werden können (ſ. darüber Ewald, Abhandlungen zur orient. u. bibl. Literat. 1832. S. 53—149; Hupfeld, Stud. und Krit. 1830. IV. S. 786 ff.) und anfänglich unter dem Einfluß der in ihrer Entwicklung fortſchreitenden ſyriſchen Punktation (ſowohl Vokaliſation als Accentuation), allmählig aber ſeine eigenen Wege gehend bildete ſich dieſes Syſtem durch verſchiedene unvollkommenere Entwicklungsſtadien hindurch zu ſeiner jetzigen Vollkommenheit aus, in welcher es durch eine Maſſe von Leſezeichen die Ausſprache jedes einzelnen Buchſtabens, jeder Sylbe und jedes Wortes in ſeinem Zuſammenhang mit den übrigen genau zu normiren und auch die feinſten Schattirungen des Lautes durch ſchriftliche Zeichen auszudrücken ſucht. Ihrer Bedeutung nach zerfallen die Leſezeichen, mit welchen nun der conſonantiſche Text verſehen wurde, in ſolche, durch welche die Ausſprache der Conſonanten geregelt wird (Dagesh, Mappik, Raphe, diakritiſcher Punkt), in Vokalzeichen und in Accente. Was die ſprachlichgrammatiſche Seite der durch dieſe Zeichen vorgeſchriebenen Ausſprache des Textes betrifft, ſo iſt darin zuverläſſig die paläſtinenſiſche Ausſprache des Hebräiſchen in der reinſten Geſtalt, welche ſich bis dahin noch erhalten hatte, niedergelegt; die ungemein ſtarke Abweichung der Ausſprache des Hebräiſchen bei den Griechen und in den griechiſchen Ueberſetzungen der älteren Zeit kann nicht als Beweis dafür gebraucht werden, daß dieſe maſoretiſche Ausſprache eine willkürlich gemachte, unverläßliche ſey, ſofern vielmehr jene außerpaläſtiniſche Ausſprache eine unreine und ſtark zum Aramäiſchen hinneigende war (ſ. Geſenius, Geſchichte §. 54 f.; Ewald, Grammatik §. 87, g.; Frankel, Vorſtudien S. 71—103) und überhaupt einſt je nach den Gegenden das Hebräiſche verſchieden ausgeſprochen wurde (ſ. *Hieron.* ep. 126 ad Euagr.); vielmehr ruht ſie im Ganzen auf der richtigſten und reinſten Ueberlieferung, und bewährt ſich als ſolche durch die ſprachwiſſenſchaftliche Analyſe; im Einzelnen aber ergibt ſich freilich Manches davon als nicht urſprünglich, ſondern als nur aus der Conſequenz des Syſtems abgeleitet. Nach ihrer exegetiſchen Seite hin ruht die durch die Punktation feſtgeſtellte Leſung (Vokaliſation und Diſtinktion) des Textes auf der älteren mündlich

überlieferten Lesung; noch manche scheinbar ganz unregelmäßige Vokalisationen einzelner Wörter, zu welchen in der Consequenz des Systems kein Grund vorlag, mögen ihren Grund in dieser Ueberlieferung haben. Aber schon wenn man den Ursprung der überlieferten Lesung selbst bedenkt, so wird man bei aller Hochachtung vor der masoretischen Vokalisation doch dazu sich nicht verleiten lassen, daß man jede einzelne Lesart für unfehlbar und unabänderlich richtig hielte; man wird aber um so weniger in diesen Fall kommen, wenn man noch weiter bedenkt, daß die Ueberlieferung selbst gewiß auch oft genug schwankend war und bei solchen Schwankungen auch manchmal die minder richtige Lesung in den Text gekommen seyn kann. Das gleiche gilt auch von der Accentuation, soweit diese die Satz- und Sinnabtheilung normirt und somit einen exegetischen Werth hat; so weit dieselbe aber bloß die Modulation der Stimme beim Vortrag des Textes vorschreibt, will sie zwar ebenfalls nur etwas damals schon Bestehendes, nämlich den gesangartigen Vortrag der Schriften in der Synagoge, in der Schrift fixiren, ist jedoch für christliche Leser werthlos. Wie weit mit solchen Arbeiten die Masoreten Ursprüngliches und wirklich Ueberliefertes und wie weit Neues gegeben haben, kann man zum Theil erkennen durch Vergleichung des andern neuerdings wieder entdeckten östlichen oder assyrischen Punktationssystems, welches in den Hauptsachen mit dem palästinischen zusammenstimmend und mit ihm auf gleichen Grundlagen ruhend doch in vielen Dingen wieder eigenthümlich dasteht (s. dasselbe beschrieben von Ewald im Jahrbuch für bibl. Wissenschaft. I. S. 160—172). Dieses assyrische Punktationssystem erscheint schon im Anfang des 10. Jahrhunderts als vollkommen ausgebildet; auch das palästinische muß schon am Ende des 8. Jahrhunderts vollkommen entwickelt gewesen seyn; schon dem gelehrten Saadia am Anfang des 10. Jahrhunderts war es nicht mehr recht verständlich, und vom 11. Jahrhundert an halten es die Juden bereits für etwas uraltes. Nur darin, daß diese Punktation in die öffentlichen Codices nie eindringen konnte, hat sich bis heute eine Erinnerung oder ein faktisches Zeugniß ihrer Neuheit erhalten. c) Die Vers- und Abschnittseintheilung blieb im Ganzen die gleiche wie in der vorigen Periode und erfuhr wohl nur Modifikationen im Einzelnen. Aus den Abweichungen der talmudischen Verszählungen von den masoretischen (s. *Buxt.* Tib. p. 44; Hupfeld, Stud. u. Krit. 1837. S. 848. 850 f.) können wir schließen, daß wegen mangelnder oder schwankender oder unrichtig erkannter Ueberlieferung von den Masoreten Manches neu und abweichend geregelt wurde. Bezeichnet aber wurde das Ende des Verses im Anfang dieser Periode schon vor Einführung der Punktation durch den Soph Pasuk (:), später nach dieser Einführung auch noch durch den Accent Silluk (s. Hupf. a. a. O. S. 857—861). Die alten Paraschen sind von den Masoreten beibehalten, aber nicht durchaus als richtig anerkannt, indessen in diesem Falle doch durch Beibehaltung des Paraschenzeichens, nämlich des Zwischenraums, oder durch das Piska im engeren Sinn (des Ringchen ○ in den gedruckten Texten) als alte Tradition respektirt (Hupf., S. 835). Neu in die Handschriften eingeführt wurden während des masoretischen Zeitalters die 54 großen Paraschen des Pentateuch oder Sabbathsperikopen, die Haphtharen oder die synagogalen Lesestücke aus den Propheten (Hupfeld, S. 843 ff.), wohl auch die 447 סדרים, in welche das A. T. zerfällt ist, deren Ursprung und Zweck aber freilich noch ganz dunkel ist (a. a. O.). d) Nach Einführung der Punktation in die geschriebenen Texte entstanden natürlich bald auch in Beziehung auf die Punktation Fehler und Abweichungen in den Handschriften. Daraus ergab sich für die Gelehrten gegen das Ende unseres Zeitraums hin die Aufgabe, entweder die richtige Punktation durch Handschriftenvergleichung wieder herauszufinden und festzustellen, oder die wichtigsten Varianten in der Punktation aufzusuchen und anzumerken, oder auffallend scheinende aber doch richtige Punktationen durch beigesetzte Cautelen zu wahren. Eine Masse der masoretischen Bemerkungen zum Text bezieht sich hierauf. Auch wissen wir noch, daß um das Jahr 1034 eine Zusammenstellung der wichtigsten Abweichungen der Punktation in den morgen- und abendländischen Handschriften gemacht wurde, von denen die morgenländischen Varian-

ten als Lesarten des Mose vom Stamm Naphthali, die abendländischen als die des Aaron vom Stamm Aser in Umlauf kamen (s. das Verzeichniß in Polygl. Lond. Bd. VI.) e) In ihrer außerordentlichen Sorgfalt für die Erhaltung des Textes und seiner richtigen Lesung und in ihrer abergläubischen Verehrung gegen jedes Buchstäbchen und Zeichen des (punktirten) Textes gingen die Gelehrten dieses Zeitraums nun sogar soweit, daß sie (wie das zum Theil von den alten סוֹפְרִים schon geschah) die einzelnen Abschnitte, Verse, Wörter, Buchstaben des Textes sich zählten, nachsahen und ausrechneten, wo und wie oft einzelne Wörter, Buchstaben, Schreibweisen, Anomalien in der Bibel vorkommen, was der längste und kürzeste Vers sey u. s. s., und das Alles sich wohl aufschrieben und anmerkten (s. *Buxt.* Tib. C. 12—18). Es häufte sich so eine Masse von minutiösen, aus rein empirischer Beobachtung des Textes hervorgegangenen meist werthlosen Bemerkungen zum Texte auf, welche von Generation zu Generation vermehrt, sammt jenen andern (obengenannten) wichtigeren Bemerkungen zum Text allmählig in eigene Bücher zusammengeschrieben, mit dem Namen Masora benannt wurden. Man glaubte an diesen Bemerkungen zum Texte ein wesentliches Hülfsmittel zum Verständniß des Textes und ein zureichendes Präservativ gegen jede Verderbniß des Textes und seiner Punktation zu haben, und sie wurden darum vielfach verbreitet, und später sogar in die Bibelhandschriften selbst auf den Rand geschrieben. Aber auch die von den Masoreten ausgebildete Punktation des Textes erwies sich als etwas so Nützliches und einem so wesentlichen Bedürfnisse dieser späteren Zeiten Entsprechendes, daß dieselbe schnell in die Handschriften überging und außer den Synagogalhandschriften bald keine mehr geschrieben wurde, in welcher nicht bloß der punktirte oder doch der punktirte neben dem unpunktirten Text enthalten gewesen wäre.

IV. Seit der Vollendung der masoretischen Textarbeiten und der Sammlung der darauf bezüglichen Bemerkungen ist keine neue irgend wesentliche Veränderung mehr mit dem Texte vorgegangen und es handelt sich in der vierten oder nachmasoretischen Periode nur noch um die getreue Erhaltung, Fortpflanzung und Verbreitung des masoretischen Textes. Die Handschriften, durch welche der Bibeltext bis auf die neueren Zeiten herab fortgepflanzt wurde, zerfallen zunächst in 2 Klassen, die öffentlichen oder heiligen und die privaten oder gemeinen. Die Verfertigung der ersteren oder der Synagogenrollen wurde so sorgfältig überwacht und war durch detaillirte Vorschriften (im Traktat Sopherim; s. auch *Carpzov*, crit. I. C. 8, 3. und Eichhorn, §. 343—346) so genau geregelt, daß das Eindringen von Varianten und Fehlern in sie kaum möglich war (doch s. Eichhorn, §. 346. S. 466). Sie umfassen aber nur den Pentateuch oder auch die fünf Megilloth und die Haphtharen, stellen die masoretische Textesrecension, aber ohne alle masoretischen Zugaben, dar, und sind meist verhältnißmäßig jung, in ihrer äußeren Form aber alterthümlich, auf Rollen von Pergament und Leder geschrieben. Die Privathandschriften, nicht bloß auf Pergament und Leder, sondern auch auf Baumwollen- und gemeinem Papier in Buchform verschiedenen Formates geschrieben, enthalten den punktirten masoretischen Apparat dazu bald in größerer, bald in geringerer Vollständigkeit (Keri's, Varianten, Scholien, Masora — ganz oder im Auszuge, kleine Masora genannt —); sie sind in der Regel durch mehrere Hände verfertigt, indem der Eine den consonantischen Text, ein Anderer die Punkte, wieder Andere die Correkturen, den kritischen Apparat, die Masora, und die ihnen oft beigegebenen Uebersetzungen und rabbinischen Commentare schrieben (s. über das Alles Eichhorn, §. 347—371). Ihr Alter und Vaterland ist, wenn ausdrückliche Bemerkungen darüber in der Handschrift selbst fehlen, nur schwer und oft gar nicht zu bestimmen (§. 372); von den uns erhaltenen reicht keine mehr in das vormasoretische oder masoretische Zeitalter zurück, indem die masoretischen Handschriften die nichtmasoretischen ganz verdrängt und ihren frühzeitigen Untergang herbeigeführt haben; die erweislich älteste ist vom Jahr 1106, sonst sind nur noch 4—5 aus diesem Jahrhundert erhalten, aus dem 13. etwa 50 und sofort aus jedem folgenden Jahrhundert noch mehrere (Verzeichnisse von Handschriften findet man bei *Wolf*, bibl.

Hebr. tom. II et IV, *Kennik.* diss. gen. etc.). In Beziehung auf ihre Güte hat man ſchon verſchiedene aber meiſt ungenügende Eintheilungen verſucht; ſicher iſt nur, daß die älteren in der Regel genauer ſind, als die neueren (Eichhorn, §. 136 und 373 f.; Jahn, §. 117). Da die Verfertigung der Privathandſchriften nicht ebenſo amtlich überwacht war, wie die der Synagogenrollen, ſo drangen hier auch leichter Fehler ein und zwar nicht bloß in der Punktation (worüber ſchon oben) und Textabtheilung, ſondern auch in Beziehung auf die Textbuchſtaben ſelbſt, namentlich die scriptio plena et defectiva, oder durch Aufnahme des Keri in den Text ſtatt des Chetibh; auch ſcheinen, trotzdem daß der von den Maſoreten auf's Neue feſtgeſtellte Text im Ganzen der ausſchließlich herrſchende wurde, doch in einzelnen Abſchriften ſich auch noch allerlei nichtmaſoretiſche Lesarten zum Theil von früherer Zeit her erhalten, zum Theil auf's Neue eingeſchlichen zu haben, welche ſofort bis auf die jetzige Zeit ſich vererbt haben. Und ſo wenig die „maſoretiſche Umzäunung“ des Textes der Verbreitung ſolcher Fehler vorbeugen konnte, ſo wenig hatte man an ihr ein genügendes Correktiv zur Reinigung des Textes von ihnen, ſofern die Maſoraſammlungen ſelbſt häufig ſehr nachläſſig abgeſchrieben und durch willkürliche Zuſätze, Weglaſſungen, Aenderungen ſehr verderbt und verworren wurden (Eichhorn, §. 155). So war man immer wieder für die Reinigung des Textes von ſolchen kleineren Fehlern auf die Vergleichung guter Handſchriften angewieſen, und wir wiſſen noch, daß manche der bedeutenderen jüdiſchen Exegeten des Mittelalters dem Uebelſtande der Handſchriftenverderbniß durch Collation abzuhelfen ſich bemühten (*Kennik.* diss. gen. §. 50—56; Eichhorn, §. 136, b); auch ſind uns in ihren Schriften noch die Namen einer Anzahl von berühmten (jetzt verlornen) Muſterhandſchriften aufbehalten, welche man für ſolche Zwecke gerne zu Rathe zog (ſ. *Walton*, proll. IV, 8 sq. Eichhorn, §. 136, a und 374; Jahn, §. 111). Berühmt iſt aus dieſen älteren Zeiten das kritiſche Werk des Meyer Hallevi aus Toledo (im 13. Jahrhundert) zum Pentateuch, worin er denſelben von allen durch jüngere Abſchreiber hineingekommenen Fehlern zu reinigen ſuchte (Eichhorn, §. 136 b). Indeſſen, ehe man in der Buchdruckerkunſt das Mittel erfand, eine Schrift in ſich völlig gleichen Exemplaren überallhin leicht zu verbreiten, konnten ſolche Verſuche der Textesreinigung doch nur vereinzelt und ohne weiterreichende Wirkung bleiben, und wurden durch die immer wieder eindringenden Abweichungen bei Verfertigung neuer Abſchriften neutraliſirt. Als man aber in der Buchdruckerkunſt ein ſicheres Mittel der Verbreitung des Textes gewonnen hatte, ergab ſich die Aufgabe, nach Auswahl der beſten Handſchriften durch ſorgfältige Vergleichung dieſer und unter fortwährender Zuratheziehung der Maſora den maſoretiſchen Text getreu und rein herzuſtellen, eine Aufgabe, welcher der Natur der Sache nach nicht auf einmal, ſondern erſt im Laufe von Jahrhunderten genügt werden konnte. Je nach dem Grade, in welchem eine Textausgabe dieſer Aufgabe nachkam, richtet ſich ihr Werth. Die erſten Ausgaben floſſen meiſt nur aus ſehr beſchränkten handſchriftlichen Quellen, im Laufe der Zeit wurden deren immer mehrere verglichen, auch ſind die erſten Drucke in techniſcher Beziehung noch ſehr unvollkommen. Nachdem Anfangs nur einzelne Bücher des A. T. gedruckt worden waren, zuerſt der Pſalter im Jahr 1477 (ſ. die Literatur über dieſe älteſten Drucke bei De Wette, Einleitung. §. 95), erſchien die erſte vollſtändige Bibel im Drucke zu Soncino 1488, zum Theil aus Handſchriften, zum Theil aus älteren Spezialausgaben einzelner Bücher geſchöpft, daher bei den einzelnen Büchern von verſchiedenem Werth; ſie gilt mit der ſich an ſie anſchließenden Gerſom'ſchen Ausgabe zu Brescia 1494 (aus welcher Luther überſetzte) als die erſte Hauptrecenſion, mit eigenthümlichen Lesarten, aber maſoretiſch vielfach ungenau, namentlich in Unterſcheidung der Keri's und Chetibh's. Denſelben Text, übrigens nach Handſchriften im Einzelnen modificirt geben die erſte Ausgabe der Bomberg'ſchen rabbiniſchen Bibel und die Bomberg'ſchen Handausgaben, ſowie die von R. Stephanus (1539 ff.) und Seb. Münſter. — Die zweite unabhängige, aus Handſchriften gefloſſene Ausgabe iſt die in den Biblia Polyglotta Complutensia (1514—17) enthaltene. Der Text hat Vokale, aber keine Accente. — Die dritte wichtige Recenſion

enthält die Biblia Rabbinica Bombergiana, ed. II., cura R. Jacob Ben. Chajim Venet. 1525—26; sie ist nach der Masora redigirt, welche der Herausgeber erst neu revidirt hatte, und enthält zugleich den ganzen masoretischen und rabbinischen Apparat. Sie ist in vielen Drucken des 16. und aus dem Anfang des 17. Jahrhunderts theils unverändert, theils nur wenig verändert wieder enthalten. — Gegenüber von diesen drei Originalrecensionen enthalten alle folgenden Ausgaben gemischte Texte: aus dem complutensischen und bomberg'schen gemischt ist der hebräische Text der Antwerpner Polyglotte 1569—72, welchem die Plantini'schen kleineren Ausgaben, die Pariser und Londoner Polyglotten und die Reinecce'schen Ausgaben folgen; eigenthümlich gemischte Texte enthalten ferner die Ausgaben von Elias Hutter (zuerst 1587), die Handausgabe und die große rabbinische Bibel von Buxtorf, welcher dabei so genau als möglich sich nach der Masora richtete, und die allen folgenden zu Grund liegende Ausgabe von *Jos. Athias*, cum praef. Jo. Leusdenii 1661 u. f., für welche einige sehr alte Handschriften verglichen wurden. Unter den von dieser abhängigen spätern Ausgaben sind theils wegen neuer Handschriftencollation, theils wegen umsichtiger Auswahl der Lesarten und fleißiger Berichtigung der Punktation berühmter geworden die von Jablonsky 1699, Jo. H. Michaelis 1720; (van der Hooght 1705, Opitius 1709, A. Hahn 1832 u. f., G. Theile 1849). Uebersichten über die Bibelausgaben bei *Le Long*, bibl. s., ed. Masch, tom. I; Rosenmüller, Handb. I. 189 ff. III. 279 ff.; Eichhorn, §. 391—401; *De Wette*, §. 95. — Außer diesen Textausgaben, welche in ihrer Aufeinanderfolge in steigender Vollkommenheit den masoretischen Text darzustellen suchen, sind aber in den Ausgaben der Masora und in den Variantenverzeichnissen noch kritische Hülfsmittel, sowohl zur Feststellung des masoretischen Textes als zur Erkenntniß vereinzelter außermasoretischer Lesarten aufgehäuft worden: die Masora liegt vor in den rabbinischen Bibeln von Bomberg (I und II) und Buxtorf; Variantensammlungen enthalten Menahem de Lonzano אור תורה 1618 u. f., Salomo Norzi's משך שפתי 1744, ferner außer den genannten rabbinischen Bibeln die Ausgaben von Seb. Münster, van der Hooght, Michaelis, Houbigant, vor Allem aber das Bibelwerk von Kennikott, Oxon. 1776—1780, worin 615 Handschriften, 52 Ausgaben und der Talmud, freilich zum Theil nur oberflächlich, verglichen sind, und *De Rossi*, variae lectiones Vet. Test. 4. 4 tom. 1784—88, worin Kennikott's Werk verbessert und fortgesetzt, noch 731 andere Handschriften und 300 andere Ausgaben sammt den alten Uebersetzungen u. s. w. verglichen sind (Auszüge daraus in der Biblia von Döderlein und Meisner 1793 und von Jo. Jahn 1806). Es liegen in diesen Werken, welche in Bezug auf Genauigkeit, Vollständigkeit und gesunde Kritik noch viel zu wünschen übrig lassen, Mittel genug vor, um die masoretische Recenston des Textes mit annähernder Vollkommenheit wieder herzustellen. Aber mit dieser Wiederherstellung, welche noch den Buxtorfen als das Ideal aller Textkritik erschienen ist, ist zwar die nothwendige feste Grundlage für alle weitere Kritik, nicht aber der vollkommen richtige Text selbst schon gefunden. Außerhalb dieses amtlich festgestellten masoretischen Textes, in den alten Uebersetzungen und sogar — obwohl selten — in hebräischen Handschriften hat sich noch manche ursprünglichere und bessere Lesart erhalten; auch die masoretische Punktation können wir nicht immer als eine dem Texte entsprechende billigen, und über dem Allem stecken im Texte selbst von den ältesten Zeiten her, zu welchen kein kritisches Denkmal mehr hinaufreicht, einzelne Fehler. In der Reinigung des Textes von solchen Schäden zu immer größerer Sicherheit zu gelangen, ist das Ziel der Kritik, welche darum im Nothfall auch Conjekturen nicht verschmähen darf, und die Erkenntniß der Textgeschichte muß zeigen, daß diese Kritik nicht ein Recht, sondern eine Pflicht des Exegeten gegen seinen Text ist. A. Dillmann.

Bibeltext des N. T. I. Geschichte des geschriebenen Textes.

Von sämmtlichen Originalhandschriften der neutestamentlichen Bücher hat sich schon im hohen Alterthume jede Spur verloren. In's Gebiet der Fabel gehört, was man sich nach Theodorus Lector im 5. Jahrhundert von der Auffindung des Ur-

exemplars des Matthäusevangeliums erzählte, sowie die von Philostorgius und Nicephorus Callisti aus verschiedenen Zeiten berichtete Entdeckung der Originalschrift des Johanneischen Evangeliums. Eben dahin gehört die Angabe des Chronicon Paschale, daß dasselbe Johanneische Original in der Gemeinde zu Ephesus getreu verwahrt geblieben sey, sowie andere ähnliche Angaben aus viel späterer Zeit. Das noch zu Ende des vorigen Jahrhunderts (von Ant. Comoretti in einer epistolaris dissertatio an Dobrowsky 1780) ernstlich wiederholte Vorgeben, die ehemalige Aquilejenser Handschrift der lateinischen Uebersetzung des Markusevangeliums sey von der eigenen Hand des Evangelisten, beruhte auf einem offenbaren Irrthume. Aber auch die bei Ignatius in der epist. ad Philad. 8. und bei Tertullian de praescript. haeret. 36. vermeintlich gefundenen Spuren der neutestamentlichen Autographen sind irrig, indem die ἀρχεῖα (oder ἀρχαῖα) des Ignatius auf's Alte Testament gegenüber dem Neuen, die litterae authenticae des Tertullian auf den griechischen Text gegenüber dem lateinischen bezogen werden müssen. Die Thatsache des frühzeitigen Verlustes dieser Autographen erweist sich nicht nur daraus, daß in den ersten Jahrhunderten von Niemand derselben gedacht wird, obschon die Berufung auf dieselben öfter, besonders in den Textfälschungsanklagen gegen Marcion, ganz entscheidend gewesen wäre, sondern auch daraus, daß sich Origenes für den Text des Johannesevangeliums auf keine ältere Autorität als auf Herakleons Exemplar zu beziehen weiß.

Fragt es sich, wie der frühzeitige Verlust jener kostbaren Urkunden zu erklären seyn möchte, so ist zuvörderst davon auszugehen, daß das Leben der ersten Gemeinden, getragen vom lebendigen Geiste des Herrn und der Apostel, in einem anderen Verhältnisse als spätere Zeiten zu dem geschriebenen Buchstaben standen. Wie es sodann unzweifelhaft ist, daß der Apostel Paulus seine Briefe nicht selbst zu schreiben pflegte (vgl. Röm. 16, 22. 2 Thess. 3, 17. 1 Kor. 16, 21. Kolos. 4, 18.; vgl. auch Gal. 6, 11.), so ist dies auch bei den Verfassern der übrigen neutestamentlichen Schriften wenigstens nicht sehr wahrscheinlich. Vorzugsweise kommt aber das Material in Betracht, worauf diese Schriften verfaßt gewesen. Sie waren nach damaliger Gewohnheit höchst wahrscheinlich auf Papyrus (χάρτης 2 Joh. 12.) geschrieben, und bei denen, wo dies etwa nicht der Fall war, vertrat die Stelle des Papyrus das damalige sehr feine Pergament (μεμβράνα 2 Tim. 4, 13.).*) Daraus ergibt sich nun, daß der oft wiederholte Gebrauch und die Mittheilung an Andere in wenig Jahrzehnten, ja in wenig Jahren, den mit mehr oder weniger Recht als apostolische Originale geltenden Handschriften verderblich werden mußte. Man darf dieser Behauptung nicht entgegenhalten, daß wir ja heutzutage noch weit über ein Jahrtausend alte Papyrusrollen und Pergamenthandschriften besitzen; denn die Erhaltung solcher Dokumente, wenn wir besonders von den spätern sehr dauerhaften pergamentenen absehen, hatte darin ihre Hauptstütze, daß sie nicht in häufigen Gebrauch kamen, oder, was namentlich von den erhaltenen und größtentheils in Sarkophagen gefundenen Papyrus gilt, von Anfang an fast außer allem Gebrauch blieben.

Wie schon angedeutet, dürfen wir uns die neutestamentlichen Originale vorzugsweise als Papyrusrollen denken, und zwar vermittelst des Rohrstifts oder Calamus (3 Joh. 13. διὰ μέλανος καὶ καλάμου) und mit Rußtinte (3 Joh. 13. 2 Joh. 12.) in Kolumnen geschrieben. Die Schrift selbst wird, namentlich wo sie von der Hand des Schreibers niedergeschrieben war, in sogenannten Unzialen verfaßt gewesen seyn, die jedoch auf Papyrus keineswegs so stattlich zu seyn pflegten, wie in unseren ältesten Pergamentmanuskripten. Sie lief ununterbrochen oder ohne Worttrennung fort; hatte keine Interpunktion, auch keine Initialbuchstaben, gewiß nur höchst selten Absätze; sie war ferner ohne

*) Daß in der Zeit der neutestamentlichen Autographen und der nächsten Folgezeit der Gebrauch des leicht zerstörbaren Papyrus geherrscht, und daß erst später das Pergament wegen größerer Dauerhaftigkeit an seine Stelle getreten, bezeugt auch Hieronymus, indem er erzählt, daß Acacius und Euzoius die Cäsareenser Bibliothek auf Pergament umgeschrieben haben. Vgl. epist. 34. (141.)

Ton- und Hauchzeichen, ohne das Jota subscriptum, wohl auch ganz ohne das Jota adscriptum. Die Evangeliſten könnten ihre Schriften wohl ſelbſt, überſchriftlich oder unterſchriftlich, als Evangelien bezeichnet haben; doch iſt, wie es ſcheint, Juſtins regelmäßige Erwähnung der *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*, einmal mit dem Zuſatz *ἃ καλεῖται εὐαγγέλια*, dagegen, ſowie auch Luk. 1, 1. und Act. 1, 1. nicht dafür ſprechen. Alle Zuſätze, wie *κατὰ Ματθαῖον*, ſind jedenfalls ſpäteren Urſprungs, und ſetzen ſchon die Sammlung der vier Evangelien voraus. Bei den Briefen iſt wohl nur die Adreſſe als Ueberſchrift oder Unterſchrift, wie *πρὸς Ῥωμαίους*, *πρὸς Κορινθίους*, wovon jedoch *πρὸς Ἑβραίους* auszunehmen ſeyn möchte, der erſten Redaktion zuzuſchreiben; doch kann auch der Anfang des Textes ſelbſt, wie er ſich faſt in allen Briefen findet, die Stelle einer Adreſſe vertreten haben. Den Namen der Apokalypſe gab ſpäteren Abſchreibern der Anfang des Buches, ſowie den der Apoſtelgeſchichte, obſchon er dem Inhalte nicht völlig entſpricht, der Gegenſatz gegen die Evangelien an die Hand. Die Bezeichnung eines katholiſchen Briefes läßt ſich zuerſt aus dem Ende des 2. Jahrhunderts nachweiſen; viel ſpäter iſt die Uebertragung deſſelben Namens auf unſere ſämmtlichen katholiſchen Briefe.

Was nun in ſeiner Aeußerlichkeit der neuteſtamentliche Text, ſo lange er abgeſchrieben wurde, für Schickſale gehabt, das läßt ſich vermöge der uns aus dem letzten Jahrtauſend vor der Erfindung der Buchdruckerkunſt gebliebenen handſchriftlichen Denkmäler mit ziemlicher Sicherheit beurtheilen. Vor dem förmlichen Abſchluſſe des Kanons gegen das Ende des 4. Jahrhunderts wurde wohl keine einzige Handſchrift gefertigt, die unſer ganzes Neues Teſtament enthalten hätte. Auch in der Folgezeit blieben dergleichen Handſchriften ſelten; die meiſten derſelben enthielten in dieſem Falle zugleich das griechiſche Alte Teſtament, wie der Codex Vaticanus, der Codex Alexandrinus (der Codex Ephrämi). Die älteſten Handſchriften dieſer Art enthielten wohl auch noch die eine oder die andere derjenigen Schriften, deren Anſprüche auf den kanoniſchen Rang lange unentſchieden blieben, wie z. B. am Schluſſe der Alexandriniſchen Handſchrift die zwei Briefe des Clemens von Rom eine Stelle gefunden. Am häufigſten ſchrieb man die vier Evangelien ab, ferner die Pauliniſchen Briefe öfter als die katholiſchen, welche letzteren man gern mit der Apoſtelgeſchichte verband, doch verband man oft auch die Pauliniſchen und katholiſchen Briefe zugleich mit der Apoſtelgeſchichte. Am ſeltenſten wurden Handſchriften der Apokalypſe gefertigt. (Siehe weiter unten.) Die Ordnung der einzelnen Bücher war bei den Evangelien ſchon frühzeitig die unſrige, die auch von Melito, Irenäus, Origenes, von Auguſtin und Hieronymus bezeugt wird; nur unter den lateiniſchen Handſchriften, mit Einſchluß eines griechiſch-lateiniſchen, des Codex Cantabrigienſis, haben mehrere unſerer älteſten (der Vercellensis, Veronensis, Palatinus, Corbejensis, Brixianus) nach dem Matthäus den Johannes, darauf Lukas und Markus. Dieſelbe Ordnung fand Druthmar in einem Exemplar des Hilarius von Pictavium. Und ähnlicher Weiſe ordnet auch die uralte Stichometrie des Codex Claromontanus, nämlich ſo: Matthäus, Johannes, Markus, Lukas. Nach der Apoſtelgeſchichte pflegte man die katholiſchen Briefe zu ſtellen: ſo ſtehen ſie, nach dem Vorgange des Athanaſius und des Cyrill von Jeruſalem, nicht nur in unſern drei älteſten, ſondern in den meiſten unſerer griechiſchen Handſchriften. Euſebius hingegen läßt die Pauliniſchen Briefe auf ſie folgen, worin er der lateiniſchen Kirche zum Vorbilde geworden. In der Anordnung der Pauliniſchen Briefe herrſchte mehrfache Verſchiedenheit; beſonders einig gegen unſere Ordnung ſind mit Athanaſius und Epiphanius die drei älteſten griechiſchen Handſchriften darin, daß ſie den Hebräerbrief nach dem zweiten Briefe an die Theſſalonicher ſetzen. Der griechiſch-lateiniſche Codex Claromontanus hingegen bezeugt den ſchon frühzeitig allgemeinen Gebrauch der lateiniſchen Kirche, wornach der Hebräerbrief nach dem Briefe an Philemon zu ſtehen kommt. Die katholiſchen Briefe endlich hat man, ſo bald ſie in den Kanon kamen, faſt allgemein in die noch heute übliche Ordnung gebracht. Das bezeugen Athanaſius, Cyrill von Jeruſalem, Epiphanius, nebſt dem Laodiceniſchen Concil; doch ordnen die

Apostol. Kanones so: Petrus, Johannes, Jakobus, Judas. Die Apokalypse findet bei voller Aufzählung der kanonischen Bücher zuerst bei Athanasius ihren Platz, und zwar, wie auch später immer, an der letzten Stelle des Kanons.

Schon in den ersten christlichen Jahrhunderten trat nun an die Stelle des Papyrus das Pergament, das in der Regel um so feiner erscheint, je älter es ist. Vom 4. bis 11. Jahrhundert blieb es fast ausschließlich in Gebrauch; von da an wurde häufiger als Pergament das Baumwollenpapier angewendet, bald darauf auch Linnenpapier. Die größere Seltenheit des Pergaments veranlaßte auch, nach Vertilgung älterer Schriften vermittels Abwaschens oder Abschabens, einen neuen zweiten Gebrauch von alten Pergamentblättern zu machen; doch sind auf diesem Wege öfter Bibeltexte durch andere, namentlich patristische, überdeckt worden*), als daß die ersteren über vertilgte andere Schriften geschrieben wurden. Mit dem Papyrus schwand auch die Form der Rolle; anstatt derselben wurde die Form des Buchs gebräuchlich. Die Bücher bestanden zumeist aus Ternionen oder Quaternionen, d. h. aus Heften von drei oder vier Doppelblättern (τριοσσὰ καὶ τετρασσά, Euseb. vit. Constant. IV, 37.). Die Abtheilung der Schrift in mehrere Columnen wurde anfangs noch beibehalten (der Codex Friderico-Augustanus hat 4 Columnen, der Vaticanus 3, der Alexandrinus und andere 2, der Codex Ephrämi nur eine durchlaufende Columne), doch scheint man bald gleichgiltig dagegen geworden zu seyn. Die Unzialschrift, womit der Text geschrieben wurde, blieb fast durchgängig bis in's 7. Jahrhundert ohne Accente, nur erscheinen schon früher in einzelnen Fällen Spiritus und Apostroph; vom 7. und 8. Jahrhundert an erscheint die Accentuation bald mehr bald weniger vollständig, öfters mehr willkürlich als regelmäßig. Nachdem die Unzialschrift in den letzten Jahrhunderten ihres Bestehens schon mehrfache Abweichungen von der früheren Quadrat- und Zirkelform erfahren hatte, trat vom 10. Jahrhundert an fast allgemein an ihre Stelle die Cursivschrift.

Interpungirt wurde der Text, obschon zuerst nur durch leere Zwischenräume und den einfachen Punkt, nachweisbar vom 4. und 5. Jahrhundert an. Die durch Euthalius im 5. Jahrhundert für die Paulinischen Briefe, sowie für die Apostelgeschichte nebst den katholischen Briefen eingeführte Schreibweise in Stichen oder kleinen dem Sinne des Textes nach gebildeten Zeilen, war eine besonders dem Bedürfnisse der kirchlichen Vorlesung angepaßte großartige Interpunktionsmanier, wie sie für die Psalmen und einige andere poetischen Bücher des Alten Testaments, die deshalb βίβλοι στιχηρεῖς genannt wurden, schon längst vorlag. Auch die Evangelien wurden wohl um dieselbe Zeit in dergleichen Stichen geschrieben, wie die griechisch-lateinische Handschrift zu Cambridge vor Augen stellt. Doch nur wenige Jahrhunderte lang fand diese kostspielige Art neutestamentlicher Abschriften Beifall; dafür wurde es nun gewöhnlich, das Verständniß des fortlaufend geschriebenen Textes durch zahlreichere Interpunktion zu erleichtern. Ob die Sitte der Zählung der Stiche am Ende der Texte, die sich zuerst in den stichometrisch geschriebenen, vom Berg Athos nach Paris gebrachten Fragmenten der Paulinischen Briefe (genannt H), etwa aus dem 6. Jahrhundert, und vom 9. Jahrhundert an öfter in den neutestamentlichen Handschriften beobachten läßt, auf des Euthalius stichometrische Arbeit zurückweist, oder vielmehr dem alten schon viel früher für die klassische Literatur üblichen Gebrauche der Zählung der Raumzeilen entspricht, ist nicht völlig klar. Das stichometrische Verzeichniß der alt- und neutestamentlichen Bücher, unter Einfügung einiger

*) Zu den ältesten Beispielen eines solchen Palimpsesten gehören die neuerdings von mir aus dem Oriente heimgebrachten alttestamentlichen Fragmente, wohl im 5. Jahrhundert geschrieben, über welchen patristische Schriften in den Unzialen des 9. Jahrhunderts stehen. Der berühmteste neutestamentliche Palimpsest ist der Codex Ephrämi, dessen neuere Schrift aus dem 12. Jahrh. stammt. Aber schon von Cicero (ad Trebat. 7, 18.) geschieht der Palimpseste Erwähnung, desgleichen von Plutarch.

Antilegomenen des Eusebius, das sich im Codex Claromontanus S. 468 f. befindet und offenbar viel älter ist als der wohl im 6. Jahrhundert geschriebene Codex selbst, beweist, daß solche Zählungen schon vor Euthalius vorhanden waren.

Sehr frühzeitig wurden aber auch schon andere Ab- oder Eintheilungen des Textes vorgenommen. Die Evangelien theilte behufs seiner Evangelienharmonie Ammonius im 3. Jahrhundert in mehrere hundert Sektionen ab, den Matthäus nämlich in 355 (2), den Markus in 233 (5), den Lukas in 342 (3), den Johannes in 232. Diese Eintheilung wurde vom 5. Jahrhundert an fast in allen Handschriften dem Texte auf dem Rande beigeschrieben, gewöhnlich zugleich mit den von Eusebius dazugefügten 10 Kanonen, aus denen sogleich ersichtlich wurde, welche Abschnitte jedem der Evangelisten eigenthümlich waren, und welche er mit einem oder mehreren gemeinsam hatte. Bei den Briefen und der Apostelgeschichte kommt die Kapiteleintheilung in Betracht, welche Euthalius bei den Paulinischen Briefen als eine noch neue Arbeit bereits vorfand und beibehielt, während er sie für die katholischen Briefe und für die Apostelgeschichte erst einführte. Eine ähnliche Kapiteleintheilung erfuhren auch die Evangelien, und zwar höchst wahrscheinlich lange vor Euthalius, da sie sich schon im Codex Ephräm und im Codex Alexandrinus vorfindet, obschon diese beiden muthmaßlich sogar in Aegypten geschriebenen Handschriften von den Zuthaten des ägyptischen Diakonus Euthalius noch unberührt geblieben sind. Ein vereinzeltes Zeugniß von noch früherer Texteintheilung der Evangelien sowohl als der Briefe gibt der vaticanische Codex. Die evangelischen Textabschnitte desselben haben noch nichts mit den sehr bald allgemein angenommenen Ammonisch-Eusebianischen gemein; die der Briefe haben die große Besonderheit, daß sie der Gesammtheit der Paulinischen Briefe als einem Ganzen gelten*). Das Buch der Johanneischen Offenbarung scheint bis auf Andreas den Cappadocier im 6. Jahrhundert ohne Textabschnitte geblieben zu seyn; von ihm aber wurde sie bei Gelegenheit seines Commentars in 24 λόγοι und 72 κεφάλαια eingetheilt. Die jüngste, aber durch ihre Aufnahme in die gedruckten Textausgaben verbreitetste Kapiteleintheilung hat zu ihrem Urheber den Cardinal Hugo, genannt von S. Carus, im 13. Jahrhundert. Derselbe soll sie bei Ausarbeitung einer lateinischen Concordanz unternommen haben: wohl ebendeshalb erscheint sie früher in lateinischen als in griechischen Texten. Erasmus setzte sie in seinen Ausgaben nur der lateinischen Uebersetzung auf dem Rande bei, doch hatte sie schon die complutenser Polyglotte aufgenommen. Noch jünger als diese Kapiteleintheilung ist die Eintheilung in Verse, wie sie in den gedruckten Ausgaben gewöhnlich ist. Siehe darüber unten S. 174. Außerdem ist der Perikopen oder der zu den kirchlichen Vorlesungen bestimmten Textabschnitte zu gedenken. Wenn und in welcher Weise sie zuerst in Anwendung kamen, ist nicht zu bestimmen. Euthalius führte dergleichen für die epistolischen Bücher und für die Apostelgeschichte ein; gewiß lagen andere für die Evangelien zu seiner Zeit längst bereits vor; für die lateinische Kirche wenigstens bezeugen es ausdrücklich Optatus und Augustin. Häufig wurden die Lektionsangaben in ältere Exemplare des fortlaufenden Textes später noch eingetragen, wie dies z. B. beim Codex Ephräm aus dem 5. Jahrhundert von einer Hand des 9. Jahrhunderts geschah. Um aber Handschriften mit vollständigem oder fortlaufendem Texte bequem für den Kirchengebrauch zu nützen, verfertigte man Verzeichnisse der Leseabschnitte, mit Angabe der Anfangs- und Schlußworte. Dergleichen Verzeichnisse nannte man Synaxaria und, wenn sie für die Heiligentage berechnet waren, Menologia. Später kamen in Gebrauch besondere kirchliche Vorlesebücher, die eben nichts als den Text der Kirchenvorlesungen, der sonntäglichen, wie der festtäglichen, enthielten, und zwar in der Ordnung, in welcher sie das Kirchenjahr hindurch in Anwendung kamen. Von diesen kirchlichen Vorlesebüchern, als

*) Aehnlicher Weise verhält es sich mit der Texteintheilung der Paulinischen Briefe in den muthmaßlich aus dem 8. Jahrhundert stammenden arabischen Fragmenten, die ich vor Kurzem in Aegypten aufgefunden und nach Deutschland gebracht habe.

Evangeliſtarien und Lectionarien oder *πραξαπόστολα* unterſchieden, die ſeit der Zeit Karls des Großen nicht ſelten mit großer Pracht ausgeführt*) und, der Stattlichkeit und Deutlichkeit wegen, noch über das 10. Jahrhundert hinaus mit Unzialſchrift geſchrieben wurden, ſind mehrere ſehr alte auf unſere Zeit gekommen. Unter den griechiſchen ſind am älteſten mehrere Palimpſeſtfragmente zu London, Venedig und Rom, aus dem 7. u. 6. Jahrhundert; von den lateiniſchen gibt es eines aus dem 6., wo nicht 5. Jahrhundert zu München, nach der ſogenannten itala. Die letzterwähnte Eigenthümlichkeit möchte den Gebrauch dieſer Kirchenbücher wenigſtens in die Zeit des Hieronymus hinaufrücken, dem auch ſelbſt, freilich mit Unrecht, die Abfaſſung eines derſelben, des ſogenannten Comes, zugeſchrieben wird, während Sidonius Apollinaris eine ſolche Thätigkeit von Claudian Mamertus ausdrücklich berichtet. Das unter dem Namen des lectionarium gallicanum bekannt gewordene Exemplar ſcheint das älteſte der nach dem Texte des Hieronymus verfaßten zu ſeyn.

Zu den Aeußerlichkeiten in der Geſchichte des geſchriebenen Textes gehören endlich noch die Ueber- und Unterſchriften der einzelnen neuteſtamentlichen Bücher. Wie viel davon von der Hand der heiligen Verfaſſer ſelbſt ſtammen möchte, iſt bereits oben erwähnt worden. Auch ſind unſere drei älteſten umfänglicheren Handſchriften, beſonders die Vaticaniſche (von erſter Hand) und der Pariſer Palimpſeſt, noch von der größten Einfachheit in dieſem Betrachte. Ueberſchriften wie *πράξεις ἀποστόλων, ἐπιστολαὶ Παύλου, ἐπιστολαὶ καθολικαί*, die ſämmtlich auf's 4. Jahrhundert zurückgehen, ſetzen den Begriff der kanoniſchen Sammlung voraus. Mit der Zeit wuchſen aber beſonders die Unterſchriften dadurch, daß man traditionelle Vermuthungen über Zeit und Ort der Abfaſſung, auch über den Verfaſſer ſelbſt, über den Ueberbringer, über den Empfänger, über die Urſprache (z. B. bei Matth. *τῇ ἑβραΐδι διαλέκτῳ*, bei Mark. *ῥωμαϊστί*) und über anderes Aehnliches darin ausdrückte. Dergleichen ausgeſchmückte Unterſchriften wurden beſonders bei den Pauliniſchen Briefen, bei denen ſie bereits Euthalius vorfand und auch noch ſeinerſeits bearbeitete, in den Handſchriften gewöhnlich. Das älteſte Beiſpiel davon beſitzen wir in den ſchon erwähnten Pariſer Fragmenten der Pauliniſchen Briefe vom Berg Athos, wo die Unterſchrift des Briefs an Titus zu leſen iſt.

Indem wir nun zu den innern Erfahrungen des neuteſtamentlichen Textes übergehen, ergibt ſich aus Allem, was wir vom früheſten Gebrauche deſſelben vor der Mitte, um die Mitte und aus der andern Hälfte des 2. Jahrhunderts wiſſen, daß ſchon damals die urſprüngliche Reinheit getrübt geweſen. Denn die Anführungen verſchiedener Textſtellen bei Polykarp, bei Hegeſipp, bei Papias, bei den Senioren des Irenäus, bei Juſtin, bei Marcion, bei den Gnoſtikern Ptolemäus, Herakleon, Theodotus, aus dem Briefe der Viennenſer und Lugdunenſer, aus Tatian, um Anderer nicht zu gedenken die aus derſelben Zeit in Betracht kommen, ſind bereits der Art, daß ſie vielfach mit den aus ſpäterer Zeit überlieferten Varianten zuſammenſtimmen, ohne daß ſie nach kritiſchen Grundſätzen einen beſonderen Anſpruch auf apoſtoliſche Urſprünglichkeit haben. Zum Beweiſe nur zwei Stellen, die eine von Polykarp, die andere von Ptolemäus. Act. 2, 24. citirt Polykarp in der epist. ad Philipp. 1. folgendermaßen: *ὃν ἤγειρεν ὁ θεὸς λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ ἅδου.* Für die erſteren Worte hat aber der Text *ὃν ὁ θεὸς ἀνέστησεν*, ſowie *θανάτου* für *ἅδου*, doch findet ſich das Letztere auch in Codex D, in der Vulg. und andern Verſionen, ſo wie bei mehreren ſpäteren Vätern. Ptolemäus citirt in der epist. ad Floram (bei Epiph. I. p. 216 sqq.) faſt vollſtändig Matth. 15, 4—9. Da ſteht bei ihm *τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα σου*, in beiden

*) Eins der prachtvollſten aus älterer Zeit verwahrt unter ſeinen Kirchenſchätzen das Katharinenkloſter auf dem Sinai. Der ganze Text deſſelben iſt mit Gold auf ſchönem weißem Pergamente in 2 Folio-Columnen in der Unzialſchrift des 8. oder 9. Jahrhunderts geſchrieben. Ein Fragment eines andern, auf dunkelſchwarzem Pergament in goldner Unzialſchrift verfaßten, von kleinem Formate, beſitzt die kaiſerliche Bibliothek zu Wien.

Stellen iſt aber das Pronomen nur gering bezeugt; ferner ἠκρωσατε τὸν νόμον τοῦ θεοῦ, wo τὸν νόμον urſprünglich ſeyn kann, obſchon es gegen τὴν ἐντολήν und τὸν λόγον nur ſehr wenige Zeugen ſchützen; ſodann ſetzt er zu διὰ τὴν παράδοσιν noch τῶν πρεσβυτέρων, zu ὄρος noch τῷ θεῷ hinzu; die Worte ἐξ ἐμοῦ ὠφεληθῆς ſtellt er in ὠφ. ἐξ ἐμοῦ um, ſowie er nach τὴν μητέρα σου den Zuſatz des Exodus, aber nicht des Evangeliums hat: ἵνα εὖ σοι γένηται, obgleich er vorher ausdrücklich ſagt: δηλοῖ καὶ τοῦτο ὁ σωτήρ. Die übrigen in Betracht kommenden Varianten von der Recepta: εἶπεν für ἐνετείλατο λέγων, Ὁ λαὸς οὗτος τοῖς χείλεσίν με τιμᾷ für Ἐγγίζει μοι u. ſ. w. verdienen ohne Zweifel den Vorzug. Gehen wir noch einige Jahrzehnte weiter, ſo finden wir bei Irenäus, der auch ſchon von der Verſchiedenheit der Dokumente ſpricht *), bei dem Alexandriniſchen Clemens und andern Zeitgenoſſen noch ſtärkere Belege für eine ſchon zu ihrer Zeit, d. h. um's Ende des 2. Jahrhunderts vorhandene Vielgeſtaltigkeit des neuteſtamentlichen Textes, ein Zuſtand, der ſich im Laufe der zwei nächſten Jahrhunderte nur noch verſchlimmerte, wie ſchon Origenes ausdrücklich bezeugt **), und aus der Vergleichung der bei den Kirchenvätern des 3. und 4. Jahrhunderts citirten Textſtellen erſichtlich iſt. Von dieſer Zeit an haben wir alle Jahrhunderte des handſchriftlich fortgepflanzten Textes hindurch neben den Werken der Kirchenväter die griechiſchen Handſchriften, ſowie die verſchiedenen orientaliſchen und occidentaliſchen Ueberſetzungen zu Zeugniſſen für eine faſt auf jeden Vers ſich erſtreckende Mannigfaltigkeit der Textgeſtalt, die ſehr zahlreiche, bald mehr bald weniger wichtige Abirrungen vom urſprünglichen Beſtande außer Zweifel ſtellt.

Woher ſtammt dieſe Mangelhaftigkeit der Texterhaltung? Man kannte zur Zeit der erſten Chriſtengemeinden keineswegs das ängſtliche Haften am Buchſtaben, wie es die Strenge der Wiſſenſchaft oder auch die Pietät ſpäterer Zeitalter erheiſcht, denen das geſchriebene Wort zum höchſten und unbedingten Träger der göttlichen Offenbarung geworden. Dazu kommt, daß die allererſten Abſchriften wohl mehr eine Sache des perſönlichen Wunſches, des Einzelbedürfniſſes waren, als daß ſie im offiziellen Auftrage oder zum Bedürfniſſe der Gemeinden unternommen wurden. So geſchah es leicht, daß, als die Abſchriften in der chriſtlichen Kirche ſich zu vervielfältigen anfingen, die Vorlagen für die Abſchreiber ſchon nicht mehr getreu den Buchſtaben des Originals enthielten, das wahrſcheinlich ſelbſt, wie wir oben bemerkt haben, von der Hand des Verfaſſers nur revidirt oder unterſchrieben, nicht aber niedergeſchrieben war. Sodann aber ſtammt die Fehlerhaftigkeit der Abſchriften von der ſchon zur Zeit Cicero's (vgl. ad Quint. fratr. III, 5. fin.) laut gerügten Nachläſſigkeit der Abſchreiber, inſofern dieſe bald falſch ſahen, bald falſch hörten, bald mißverſtanden. Die zuerſt genannten Irrungen des Auges waren bei der ohne Unterbrechung fortlaufenden Unzialſchrift doppelt leicht möglich; daher wurden ähnliche Buchſtaben verwechſelt, Wörter theils ausgelaſſen, theils wiederholt, theils verſetzt, theils auch, was zugleich von ganzen Sätzen gilt, falſch abgetheilt (Phil. 1, 1. συνεπισκόποις für σὺν ἐπισκόποις, Gal. 1, 9. προείρηκα μὲν für προειρήκαμεν. Joh. 1, 3. wurde ὃ γέγονεν ſtatt mit dem Vorhergehenden mit dem Folgenden verbunden). Durch das Diktiren des Textes wurden beſonders itaciſtiſche Verwechslungen veranlaßt, wie σοί für σύ, εἰ δέ für ἴδε, ἡμεῖς für ὑμεῖς und umgekehrt, πρόσκλησιν für πρόσκλισιν (1 Tim. 5, 21.), oder Verwechslungen wie κενός für καινός, ἑταῖροι für ἕτεροι, γέννημα und γέννημα, γένεσις und γέννησις. Mißverſtändniß war es, wenn

*) Adv. haeres. V, 10. §. 1. Τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων καὶ ἐν πᾶσι τοῖς σπουδαίοις καὶ ἀρχαίοις ἀντιγράφοις τοῦ ἀριθμοῦ τούτου (von der Lesart Apokal. 13, 18. iſt die Rede) κειμένου.

**) In Matth. tom. XV. (III, 671. de la Rue): νυνὶ δὲ δηλονότι πολλὴ γέγονεν ἡ τῶν ἀντιγράφων διαφορά, εἴτε ἀπὸ ῥαθυμίας τινῶν γραφέων, εἴτε ἀπὸ τόλμης τινῶν μοχθηρᾶς τῆς διορθώσεως τῶν γραφομένων, εἴτε καὶ ἀπὸ τῶν τὰ ἑαυτοῖς δοκοῦντα ἐν τῇ διορθώσει προστιθέντων ἢ ἀφαιρούντων.

man ἐγενήθημεν νηπιοι für ἐγεν. ἤπιοι (1 Theſſ. 4, 7.) oder τὰ ἴδια τοῦ σώματος für τὰ διὰ τοῦ σώματος (2 Kor. 5, 10.) ſchrieb; deßgleichen wenn man, was beſonders einer ſpäteren Periode angehört, Abkürzungen falſch auflöste. Auch dogmatiſche Willkür, und zwar mehr noch die der Katholiker als der Akatholiker, hat auf die Textentſtellung einigen Einfluß geübt, wenn man z. B. Ἰωσὴφ καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ für οἱ γονεῖς αὐτοῦ Luk. 2, 43. und Ἰωσήφ für ὁ πατὴρ αὐτοῦ Luk. 2, 33. ſetzte; oder wenn man Gal. 2, 5. οἷς οὐδέ wegließ, wovon Tertullian ſeltſamer Weiſe behauptet, daß es Marcion in den Text gebracht habe. Von gewiſſen häretiſchen Sekten berichtet uns allerdings Euſebius, und zwar aus älterer Quelle, ausführlich, daß in ihrer Mitte der heilige Text unter dem Geſchäfte des Abſchreibens auf's Willkürlichſte verfälſcht wurde, vgl. hist. eccles. V, 38. *); doch iſt kaum wahrſcheinlich, daß dergleichen in der That häretiſch gefärbte Abſchriften auf die in der Kirche verbreiteten Exemplare einflußreich geweſen. Viel mehr als das dogmatiſche machte ſich jedenfalls das Sprachintereſſe geltend, indem man den Text bald grammatiſch richtiger, bald deutlicher und vollſtändiger, bald nachdrücklicher und ſchöner zu machen ſtrebte **). Bisweilen unternahm man auch geſchichtliche (vgl. Matth. 27, 9. Mark. 15, 25.) und geographiſche (vgl. Joh. 1, 28. Matth. 8, 28.) Verbeſſerungen. Ferner war von den nachhaltigſten Folgen, namentlich bei den Evangelien, das harmoniſtiſche Studium, das Hieronymus in ſeinem Briefe an Damaſus ausdrücklich bezeugt und richtig karakteriſirt, indem er ſchreibt: Magnus siquidem hic in uostris codicibus error inolevit, quod dum in eadem re alius evangelista plus dixit, in alio quia minus putaverint addiderunt; vel dum eundem sensum alius aliter expressit, ille qui unum e quattuor primum legerat ad eius exemplum ceteros quoque aestimaverit emeudandos. Unde accidit ut apud uos mixta sint omuia, et in Marco plura Lucae atque Matthaei, rursum in Matthaeo Johannis et Marci, et in reliquorum quae aliis propria suut inveuiantur. Einen vollkommenen Beleg hierzu liefern uns die Parallelſtellen vom Vaterunſer und von der Verſuchungsgeſchichte bei Matthäus und Lukas. In ähnlicher Weiſe verfuhr man bei den Anführungen aus dem Alten Teſtamente, wo man häufig den Text der Apoſtel mit dem der LXX in Einklang zu bringen ſuchte (vgl. Matth. 15, 8.). Und hieran knüpft ſich auch die argloſe Parallelſirung der evangeliſchen Erzählungen mit den vielverbreiteten apokryphiſchen oder mit andern frühzeitigen evangeliſchen Aufzeichnungen, die, ohne den Stempel der Apoſtolieität an ſich zu tragen, zum Theil aus guter Quelle gefloſſen ſeyn mochten. Daher ſtammen wahrſcheinlich mehrere ſehr alte Interpolationen des heiligen Textes, wie Joh. 7, 53—8, 11. Mark. 16, 9 ff.***). Endlich haben wir der Textentſtellung durch eingebrachte Randgloſſen zu gedenken. Randbemerkungen verſchiedener Art machten ſich Gelehrte in ihren Handexemplaren; ein künftiger Abſchreiber nahm ſie als vermeintliche Supplemente oder Verbeſſerungen in den Text auf.

Bei den Abſchreibern ſelber haben wir zwiſchen gelehrten und ungelehrten zu unterſcheiden; die erſteren fanden ſich wahrſcheinlich eben deßhalb, weil die Fehlerhaftigkeit

---

*) Die Kapitelüberſchrift heißt: Περὶ τῶν τὴν Ἀρτέμωνος αἵρεσιν ἐξαρχῆς προβεβλημένων. 38, 6. heißt es: διὰ τοῦτο ταῖς θείαις γραφαῖς ἀφόβως ἐπέβαλον τὰς χεῖρας, λέγοντες αὐτὰς διωρθωκέναι. καὶ ὅτι τοῦτο μὴ καταψευδόμενος αὐτῶν λέγω, ὁ βουλόμενος δύναται μαθεῖν. εἰ γάρ τις θελήσει συγκομίσας αὐτῶν ἑκάστου τὰ ἀντίγραφα ἐξετάζειν πρὸς ἄλληλα, κατὰ πολὺ ἂν εὕρα διαφωνοῦντα· ἀσύμφωνα γοῦν ἔσται τὰ Ἀσκληπιοδότου τοῖς Θεοδότου etc.

**) Von Tatian berichtet Euseb. hist. eccl. 4, 29. ausdrücklich: τοῦ δὲ ἀποστόλου φασὶ τολμῆσαί τινας αὐτὸν μεταφράσαι φωνάς, ὡς ἐπιδιορθούμενον αὐτὸν τὴν τῆς φράσεως σύνταξιν.

***) Einen Verſuch, einzelne Lesarten der Evangelien aus dem Protevangelium Jakobi und dem Evangelium Nicodemi zu erklären, ſiehe in meiner holländiſchen Preisſchrift: De evangeliorum apocryphorum origine et usu. Hagae Comit. 1851. p. 131 sqq.

der Abſchriften ſo groß wurde. Wir wiſſen von Männern, wie Pamphilus, der ſich durch ſeine Bibelabſchriften um die Kirche verdient gemacht (*Euseb.* hist. eccl. VI, 32. *Hieron.* adv. Rufin. II, 9., de script. eccl. 75.)*), daß ſie abgeſchrieben haben**). Auch das, was Hieronymus wiederholt (vergl. ad Matth. 24, 36., ad Gal. 3, 1.) von Exemplaren des Adamantius und des Pierius ſagt, bezieht ſich entweder auf Abſchriften von der Hand dieſer Männer oder auf Exemplare, die ſie eigenhändig revidirt haben. Es mögen nun die gelehrten wie die ungelehrten Abſchreiber, zumal nachdem die Verderbniß des Textes einmal eingetreten war, durch ihre Arbeiten dem Texte nach unſeren kritiſchen Begriffen geſchadet haben, dieſe durch ihre Unwiſſenheit und Flüchtigkeit, jene durch ihren Verbeſſerungseifer. Gerade die berühmteſten Abſchreiber, die alexandriniſchen Kalligraphen, von denen die meiſten unſerer älteſten ſchönen Unzialmanuſkripte, griechiſch wie lateiniſch, möchten herzuleiten ſeyn, waren weder im Griechiſchen noch im Lateiniſchen ſtark, weshalb ihre Arbeiten bei aller ihrer Regelmäßigkeit, Gewandtheit und Schönheit, doch auch durch ihre Fehlerhaftigkeit ſich auszeichneten. Nur beſtand im Alterthume zugleich die Sitte, jede gefertigte Handſchrift einer kundigen Reviſion, dem Geſchäfte eines *διορθωτής* zu unterwerfen, der allerdings auch ſeinerſeits die Grenzen einer Berichtigung nach dem abgeſchriebenen Exemplare durch eigenen Vorwitz häufig überſchritt. Vgl. die oben angeführte Stelle des Origenes in Matth. tom. XV. Es war daher das Geſchäft der Nachvergleichung von dem der Nachbeſſerung noch verſchieden, wie es eine aus dem 6. oder 7. Jahrhundert ſtammende Note des Codex Frid. August. (ed. Tischendorf 1846.) ausdrücklich darthut. In der genannten Handſchrift, fol. 19. recto, wird nämlich eine Note von der Hand des Pamphilus aus einem *παλαιώτατον λίαν ἀντίγραφον* wörtlich wiederholt, und dieſe lautet: *μετελήμφθη καὶ διορθώθη πρὸς τὰ ἑξαπλᾶ Ὠριγένους ὑπ' αὐτοῦ διορθωμένα. Ἀντωνῖνος ὁμολογητὴς ἀντέβαλεν, Πάμφιλος διόρθωσα τὸ τεῦχος ἐν τῇ φυλακῇ.* Noch vor Pamphilus widmete dem Geſchäfte des *ἀντιβάλλειν* ſowohl als der *διόρθωσις* den größten Eifer Origenes, wie es aus einer von Cedrenus aufbewahrten Stelle hervorgeht, wo es heißt: *οὔτε γὰρ δειπνῆσαι ἔστιν ἡμῖν ἀντιβάλλουσιν, οὔτε δειπνήσασιν ἔξεστι περιπατῆσαι καὶ διαναπαῦσαι τὰ σώματα, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς καιροῖς ἐκείνοις φιλολογεῖν καὶ ἀκριβοῦν τὰ ἀντίγραφα ἀναγκαζόμεθα.* Auch von Baſilius Magnus wird bezeugt, daß er bibliſche Bücher *ἀντιβαλὼν διορθώσατο*, vgl. *Georg. Syncell.* chronogr. p. 203.

Fragen wir nun, ob nicht von gelehrten Kirchenvätern beſtimmte, durchgreifende, wenn auch immer in ihren Reſultaten verfehlte Arbeiten unternommen worden ſeyen zur Wiederherſtellung des urſprünglichen oder doch zur Herſtellung eines guten Textes, dergleichen für den griechiſchen Text des Alten Teſtaments unzweifelhaft von Mehreren ausgeführt worden ſind, ſo begegnen wir ſchon im 3. Jahrhundert drei Männern, denen der Ruf ſolcher Arbeiten geworden iſt, nämlich dem Origenes, dem ägyptiſchen Biſchof Heſychius und dem antiocheniſchen Presbyter Lucian. Daß die beiden letzteren eine Art Recenſion für's Neue Teſtament unternommen haben, kann nach dem Zeugniſſe des Hieronymus***), wozu auch noch das bekannte Gelaſianiſche Dekret

*) Die vom Athos nach Paris gekommenen Fragmente der Paul. Briefe enthalten in der Unterſchrift des Briefs an Titus die Worte: *ἀντεβλήθη δὲ ἡ βίβλος πρὸς τὸ ἐν Καισαρίᾳ ἀντίγραφον τῆς βιβλιοθήκης τοῦ ἁγίου Παμφίλου, χειρὶ γεγραμμένον αὐτοῦ.*

**) Daß auch Abſchriften anderer Werke von namhaften Männern gefertigt wurden, beweiſt die Nachſchrift zu dem Martyrium Polycarpi, worin geſagt wird, daß es nach Irenäus von Cajus, dann von Sokrates, dann von Pionius abgeſchrieben worden iſt. Die Thätigkeit der beiden Presbyter Acacius und Enzoius an der Bibliothek zu Cäſarea wurde ſchon vorher erwähnt.

***) In ſeinem Schreiben an Damaſus heißt's vom N. T.: Hoc certe cum in nostro sermone discordat et in diversos rivulorum tramites ducit, uno de fonte quaerendum. Praetermitto eos codices quos a Luciano et Hesychio nuncupatos pancorum hominum asserit perversa contentio, quibus utique neo in toto veteri instrumento post LXX interpretes emendare quid

kommt*), nicht bezweifelt werden; allein ihr Verfahren dabei — der Ausdruck des Hieronymus bei der Karakteriſirung dieſer Arbeiten iſt unklar und offenbar ungenau — iſt uns ebenſo unbekannt geblieben, als der Einfluß deſſelben auf die in der Kirche verbreiteten Textdokumente unwahrſcheinlich iſt. Was aber Origenes anlangt, ſo ſteht das negative Zeugniß des alten lateiniſchen Ueberſetzers zu Matth. 15, 14.: „In exemplaribus autem Novi Testamenti hoc ipsum me posse facere sine periculo non putavi," viel höher als der geiſtreiche Einfall Hugs; wodurch keineswegs geläugnet wird, daß die Werke des Origenes, eines durch ſeine kritiſche Genauigkeit hervorragenden Mannes, für die neuteſtamentliche Textkritik noch jetzt von hoher Wichtigkeit ſind. Nichtsdeſtoweniger ſtellen ſich bereits vom 4. und 5. Jahrhundert an, wie die Väter, die Ueberſetzungen und die griech. Manuſkripte darthun, in der überraſchend großen Verſchiedenheit des neuteſtamentlichen Textes gewiſſe Verwandtſchaften der Dokumente heraus, die ſich wohl an die Länder anſchließen, wo die letzteren gefertigt wurden, aber doch kaum ohne die Annahme von Tendenzarbeiten erklärlich ſcheinen. Nach dieſen Verwandtſchaftsverhältniſſen läßt ſich mit einigem Rechte von einem orientaliſchen und einem occidentaliſchen, oder vielmehr, um genauer zu ſcheiden und auch das näher Verwandte wieder zuſammenzuſtellen, von einem alexandriniſchen oder ägyptiſchen und einem lateiniſchen, ſowie von einem aſiatiſchen oder griechiſchen und einem byzantiniſchen oder konſtantinopolitaniſchen Texte ſprechen. Die erſtgenannte Textklaſſe, die alexandriniſche, möchte die im Gebrauche der Judenchriſten des Orients befindliche geweſen ſeyn, derjenigen Judenchriſten, die ſich auch des griechiſchen Textes des Alten Teſtaments bedienten. Vorzugsweiſe war es das chriſtlich gelehrte Alexandrien und was damit zuſammenhing, das dieſen Text beſaß und fortpflanzte. Die lateiniſche Textklaſſe iſt nicht nur in den lateiniſchen Exemplaren, ſondern auch in denjenigen griechiſchen, deren ſich die Lateiner bedienten, ausgeprägt worden. Die aſiatiſchen Manuſkripte ferner waren wohl beſonders im Gebrauche geborener Griechen, ſie mochten nun im eigenen Vaterlande oder in den aſiatiſchen mit Griechenland lebhaft verkehrenden Provinzen leben. Die byzantiniſchen endlich ſind diejenigen, die der byzantiniſchen Reichskirche angehörten. Dieſe letzteren ſind es, die allein eine gewiſſe offizielle Gleichförmigkeit erhielten, und die in den ſpäteren Jahrhunderten des beſtehenden byzantiniſchen Kaiſerthums faſt ausſchließlich Verbreitung fanden. In wie weit hiervon die ausübende Kritik bereits Gebrauch gemacht hat, und in wie weit ſie noch jetzt davon Kenntniß zu nehmen und Vortheil zu ziehen hat, werden wir ſpäter erörtern. Nur muß ſofort bemerkt werden, daß uns nur die letztgenannte Klaſſe in den Dokumenten noch vollkommen vor Augen tritt, und zwar als diejenige, die aus der allmähligen Vermiſchung der früheren unter beſonderer Geltendmachung der aſiatiſchen oder griechiſchen hervorgegangen iſt. Keine der drei älteren Klaſſen aber liegt uns ohne mehrfache Entſtellung und Vermiſchung vor, ſo daß es oft ſchwerer wird, die einer jeden Klaſſe eigenthümliche Lesart feſtzuſtellen, als auf die urſprüngliche vom Apoſtel geſchriebene zurückzuſchließen.

Es gehört hieher noch eine Hinweiſung auf diejenigen Männer des Alterthums, deren Studien verdienſtlich um den neuteſtamentlichen Text geweſen, oder, was weit mehr in Betracht kommt, durch ihre fleißige Textbenutzung für den Gebrauch ihrer Zeit und ihres Vaterlands zeugen. Aus der letzten Hälfte des 2. Jahrhunderts gilt in letzterer Beziehung am meiſten Irenäus, von dem nochmals bei den Lateinern zu ſprechen ſeyn wird; aus den nächſtfolgenden Jahrzehnten Clemens von Alexandrien. Höher als beide ſteht durch textkritiſche Gelehrſamkeit Origenes, der durch die ganze erſte Hälfte des 3. Jahrhunderts wirkte. Der bedeutendſte Textkritiker nach ihm war Hieronymus,

---

lienit nec in novo profuit emendasse, cum multarum gentium linguis scriptura ante translata doceat falsa esse quae addita sunt. Vergl. auch de vir. illustr. 77.

*) Vergl. P. I. dist. XV. §. 27.: Evangelia quae falsavit Lucianus apocrypha; evangelia quae falsavit Hesychius apocrypha.

nur ließ er bei seiner Benutzung der griechischen Codices für seine reformatorische Arbeit über die lateinische Version manche unkritische Rücksicht gelten. Aus dem 3. bis 5. Jahrhunderte haben uns ein Bild des Textes ihrer Zeit und Heimath vorzugsweise hinterlassen, unter den Griechen: Athanasius, Eusebius, Epiphanius, die beiden Cyrille, Chrysostomus und Theodoret, wozu noch Ephräm der Syrer kommt, dessen Werke bald nach ihrer Abfassung in's Griechische übersetzt wurden. Ferner unter den Lateinern: Cyprian, Tertullian, Lucifer, Hilarius von Pictavium, Hilarius der Diakon, Victorin, Ambrosius, Augustin, Rufin. Den zuerst unter den Lateinern genannten ist auch noch beizuzählen der Uebersetzer des Irenäus, von dessen Arbeit weit mehr als von der ursprünglichen des Verfassers auf uns gekommen ist. Im 6. Jahrhundert diente dem Texte der Offenbarung Johannis durch seinen griechischen Commentar Andreas der Cappadocier, sowie durch seinen lateinischen Primasius. Beiden Männern schloß sich mehrere Jahrhunderte später an mit seinem griechischen Commentare Arethas. Im 8. Jahrhundert war Beda um die Textreinigung der Apostelgeschichte besorgt; Johannes von Damaskus hat viel citirt; auf Karls des Großen Befehl wirkte Alcuin für den lateinischen Text. Im 9. Jahrhundert nützte Photius seine Gelehrsamkeit für's Neue Testament, desgleichen im 10. Jahrhundert Suidas, doch beide nur in sehr beschränktem Maße. In den nächstfolgenden Jahrhunderten schrieben ihre gelehrten Commentare zum Neuen Testamente Theophylakt, Oekumenius, Euthymius Zigabenus. Die im 13. Jahrhundert hervortretenden Correctoria bibliae betrafen die Verbesserung der Vulgata zum Theil aus griechischen Zeugen, sowie im 15. Jahrhundert Laurentius Valla, von der großen Verderbniß des üblichen lateinischen Textes überzeugt, den Werth alter Dokumente erkannte und geltend zu machen suchte.

Zum Schlusse dieses Versuchs über die Geschichte des geschriebenen Textes geben wir ein Verzeichniß der ältesten auf unsere Zeit gekommenen handschriftlichen Denkmäler des Originaltextes, wie es sich nämlich unter Einreihung der neuesten aus dem Oriente gewonnenen Bereicherungen gestaltet.

Die Zahl der sämmtlichen neutestamentlichen Unzialhandschriften, vom 4. bis 10. Jahrhundert verfaßt, beträgt 41. Dem Alter nach, wie es sich aus paläographischen Gründen bis zu einem gewissen Grade von Sicherheit bestimmen läßt, ergibt sich folgende Ordnung: Aus dem 4. Jahrhundert ist eine (B Evv. Akt. Kath. Paul.); aus dem 5. Jahrhundert sind 4 (C A I T); aus dem 6. Jahrhundert 9 (N P Q R Z, D Evv. Akt., D Paul., E Akt., H Paul.); aus dem 7. Jahrhundert 2 (F^a Θ); aus dem 8. Jahrhundert 7 (W^a W^b Y Λ, E Evv., L Evv., B Apok.); aus dem 9. Jahrhundert 13 (M O X V Γ Δ, F Evv., K Evv., F Paul., G Paul., H Akt., K Kath. Paul., L Akt. Kath. Paul.); aus dem 10. Jahrhundert 5 (S U, G Evv., M Evv., E Paul.). Von diesen allen umfassen das ganze Neue Testament nur 3, doch keine ohne beträchtliche Lücken; denn der alexandrinischen Handschrift (A) fehlen die ersten 24 Kapitel des Evangelium Matth., 2 Kap. des Ev. Joh. und 8 Kap. im 2. Korintherbriefe. Dem Vaticanischen Codex (B) fehlen außer der Apokalypse die Briefe an Timotheus, an Titus, an Philemon und fast 5 Kap. des Hebräerbriefs. Der Pariser Palimpsest (C) endlich enthält wohl große Fragmente aus allen neutestamentlichen Büchern, doch fehlen ihm von den 4 Evangelien gegen 24 Kapitel, von der Apostelgeschichte gegen 9, von den katholischen Briefen gegen 7, von sämmtlichen Paulinischen Briefen gegen 31, von der Apokalypse 9 Kapitel. Unter den übrigen betreffen die Evangelien noch 27, von denen 9 (F^a N O R T W^a W^b Y Θ) nur geringe Fragmente, 10 (F G H I P Q X Z Γ Δ) umfängliche Fragmente, 8 (D E K L M S U Λ) den vollständigen oder fast vollständigen Text enthalten. Die Apostelgeschichte betreffen außer den genannten 3 noch 6, von denen 3 (D E L) fast vollständige Texte enthalten, einer (H) sehr umfängliche, einer (I) mehrere, einer (F^a) nur sehr wenige Fragmente. Die katholischen Briefe befinden sich außer den ersten 3 noch in 2 andern (K L) und zwar vollständig; die Paul. Briefe noch in 9 andern, von denen 3 (F^a I H) nur wenige oder mehrere Fragmente enthalten, 6 aber (D E F G K L)

vollſtändig oder faſt vollſtändig ſind. Für den Text der Apokalypſe endlich hat ſich außer A und C nur noch ein (B) und zwar vollſtändiges Unzialmanuſkript auffinden laſſen.

Die älteſte und vorzugsweiſe alexandriniſch gefärbte Textgeſtalt, wenn auch mit vielfachen Differenzen, liegt für die Evangelien in folgenden Manuſkripten vor: A B C D (alex. lat.) I L P Q T X Z Δ, wohl auch R; ihnen am nächſten ſtehen die Fragmente F^{a} N W^{a} W^{b} Y Θ. Eine zweite, etwas jüngere Geſtalt, in der ſich die aſiatiſche Färbung vorzugsweiſe erkennen laſſen möchte, liegt vor in den Manuſkripten: E F G H K M O S U V Γ Λ, unter denen am meiſten zu der erſten Reihe hinneigen E K M Γ Λ. Für die Apoſtelgeſchichte und die katholiſchen Briefe geben den älteſten Text A B C, für die Apoſtelgeſchichte auch noch D I; ihnen nahe ſtehen E F^{a}, während H L für die Apoſtelgeſchichte und K L für die katholiſchen Briefe den neuern am nächſten kommen. Für die Pauliniſchen Briefe repräſentiren den älteſten Text A B C H I, D F G, von denen ſich die erſten fünf als alexandriniſch, die letzten zwei als lateiniſch, bezeichnen laſſen, während D zwiſchen beiden Klaſſen mitten inne ſteht. Der jüngeren Geſtalt nähern ſich am meiſten K L. Bei der Apokalypſe übertreffen die Codices A C an Alterthümlichkeit den dritten Unzialcodex B.

Im Einzelnen bemerken wir noch Folgendes:

A: gewöhnlich der Alexandrinus genannt, im Britiſchen Muſeum, vom alexandriniſchen, ſpäter konſtantinopolitaniſchen Patriarchen Cyrill Lukaris an Karl I. von England geſchenkt 1628. Nach dem A. T. beginnt das Neue von Matth. 25, 6. an und läuft bis zum Ende der Apokalypſe fort, nur unterbrochen im Evangelium Johannis von 6, 50—8, 52. und 2 Kor. 4, 13—12, 6. Außerdem ſind da und dort die Buchſtaben des äußern Randes verloren gegangen. Er wurde mit facſimilirten Lettern herausgegeben von Woide 1786, woraus ſämmtliche Varianten von der 3. Stephan. Ausg. notirte Spohn in der Notitia codicis Alex. 1788. Geſchrieben ſcheint er in der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts.

B: vorzugsweiſe der Vaticanus genannt, Nr. 1209 in der Vatik. Bibl. Außer dem altteſtamentlichen Texte, der den römiſchen Herausgebern der LXX unter Sixtus V. zur Grundlage gedient, enthält er das ganze N. T. bis Hebr. 9, 14., ſo daß außer den letzten Kapiteln dieſes Briefs 4 ganze Briefe (1. 2. Timoth. Tit. Philem.) und die Offenbarung fehlen. Textvergleichungen lieferten Bartolocci 1669 (manuſkriptlich in der Kaiſ. Bibl. zu Paris) und Birch (erſchienen 1798—1801). Eine dritte erhielt Rich. Bentley von der Hand eines jungen Italiäners, Namens Mico; ſie wurde nach einer Abſchrift Woide's 1799 von Ford edirt. 1810 ſchrieb Hug, nachdem er die Handſchrift zu Paris unterſucht hatte, eine gelehrte commentatio de antiquitate cod. Vaticani. 1843 wurde mir drei Tage lang eine genaue Facſimilirung der Handſchrift geſtattet, ſowie die Vergleichung mehrerer kritiſch unſicherer Stellen, worüber ich, mit Hinzunahme ſchriftlicher Mittheilungen des Card. Mai an mich, in den Studien und Kritiken 1847 Rechenſchaft gab. Aus allen dieſen Vergleichungen beſteht der gegenwärtige von mir ſchon 1849 für meine kritiſche Handausgabe benutzte Apparat in Betreff dieſer älteſten und wichtigſten aller neuteſtamentlichen Handſchriften *). Eine Herausgabe derſelben iſt vom Card. Mai unter den Auſpicien Leo's XII. unternommen worden. Die 5 Bände

*) 1848 erſchien Nov. Test. gr. ad fidem codicis principis vaticani edidit, integram varietatem aetatis apostolicae, versionis II. vel III. saecuii, codd. alexandrinorum IV. vel V., gr.-lat. VI—VIII. s. denuo examinatam, et XI codd. orientalium IV—XV. s. nec non slavonicorum XI—XIII. s. nunc primum collatam, antiquissimum tamquam commentarium cum locis V. T. e cod. Vat. allatis et cum lexidio grammatico, adiecit Ed. de Muralto. Die Angabe: ad fidem codicis princ. vatic. beruht darauf, daß mit Hinzunahme einiger angeblich aus der Handſchrift ſelbſt geſchöpfter Berichtigungen die erwähnten Collationen, aber mit Ausſchluß der ſogenannten Bentley'ſchen, benutzt worden ſind, und zwar auf eine im höchſten Grade unkritiſche Weiſe. Von derſelben Zuverläſſigkeit, wie dieſe Ausſage des Titels, iſt die ganze Arbeit.

in gr. 4., deren 4 das Alte, 1 das Neue Teſtament enthalten, legte mir Card. Mai im März 1843 vor Augen. Die Prologe fehlten damals noch. Es iſt nicht klar, welches Hinderniß dem Erſcheinen noch immer im Wege liegt. Uebrigens wird, nach Mai's mündlicher Angabe, dieſes Werk zugleich noch, wenigſtens für die im Vaticanus Nr. 1209 fehlenden Pauliniſchen Briefe den Text eines Palimpſeſten vom höchſten Alter enthalten, deſſen Vorhandenſeyn in der Vatic. Bibl. mir auch von Hug angedeutet worden iſt. Der Codex B iſt höchſt wahrſcheinlich im 4. Jahrhundert geſchrieben.

B: als Handſchrift der Apokalypſe iſt der ehemalige Baſilianer Codex Nr. 105, jetzt in der Vaticana mit Nr. 2066 bezeichnet. Nachdem Wetſtein eine äußerſt mangelhafte und fehlerhafte Vergleichung durch die Vermittlung des Cardinals Quirini erhalten hatte, gelang es mir 1843, den ganzen Text in meine Ausgabe von 1841 einzutragen. Daraus hab' ich ihn edirt in den Monumentis sacris ineditis 1846. Verfaßt ſcheint die Handſchrift in der 1. Hälfte des 8. Jahrhunderts.

C: unter dem Namen des Pariſer Palimpſeſten oder des Codex Ephrämi bekannt geworden, Nr. 9 in der kaiſ. Bibl. zu Paris. Die urſprüngliche Schrift iſt wohl im 5. Jahrhundert (noch vor dem Codex A) verfaßt; ſpäter wurde ſie zwei Mal, zuletzt etwa im 9. Jahrhundert, an ſehr vielen Stellen geändert. Im 12. Jahrhundert aber wurde die ganze Schrift weggewaſchen, und das Pergament von Neuem benutzt, indem man den griechiſchen Text mehrerer aſcetiſchen Abhandlungen Ephräm des Syrers darauf ſchrieb. Nachdem zuerſt Pierre Allix Ende des 17. Jahrhunderts die vertilgten Schriftzüge wieder bemerkt hatte, unternahm Wetſtein um's Jahr 1716 eine Vergleichung der neuteſtamentlichen Fragmente, ſo weit ſie lesbar waren. In den Jahren 1834 und 1835 ließ der Vorſtand der Manuſkripte Karl Haſe die Giobertin'ſche Tinktur zur Verdeutlichung der alten Schriftzüge anwenden, wornach F. F. Fleck auf einer kleinen Anzahl Blätter Verſuche der Entzifferung anſtellte, die höchſt ungenügend ausfielen. In den Jahren 1840 bis 1842 gelang es mir ſämmtliche Fragmente, die $^{5}/_{6}$ des ganzen N. T. ausmachen, ſowie auch die noch ganz vernachläſſigten Fragmente des A. T., bis auf ſehr wenige größtentheils durch die Schadhaftigkeit des Pergaments verlorengegangene oder urſprünglich roth geſchriebene Stellen zu leſen, mit genauer Unterſcheidung der drei verſchiedenen Hände. Aus dieſer Vorarbeit ging meine Ausgabe des Codex mit facſimilirten Lettern hervor 1843 und 1845.

D: häufig nach Theod. Beza benannt, von dem dieſe Handſchrift 1581 als Geſchenk nach Cambridge gelangte. Sie enthält griechiſch und lateiniſch in ſtichometriſcher Ausführung die Evangelien nebſt der Apoſtelgeſchichte, bis auf wenig Lücken. Geſchrieben iſt ſie wahrſcheinlich um die Mitte des 6. Jahrhunderts. Eine Ausgabe mit facſimilirter Schrift erſchien von Kipling 1793.

D: als Codex der Paul. Briefe iſt ebenfalls in Beza's Beſitz geweſen, der ihn nach dem Kloſter Clermont bei Beauvais als Codex Claromontanus benannte. Jetzt iſt er in der kaiſ. Bibl. zu Paris, Nr. 107. Er enthält die Pauliniſchen Briefe, mit Einſchluß des Hebräerbriefs, bis auf wenig Verſe vollſtändig, griechiſch und lateiniſch, ſtichometriſch. Zu verſchiedenen Zeiten erfuhr er Ueberarbeitungen, ſo daß er beſonders zwei Geſtaltungen des Textes repräſentirt. In ſeinem lateiniſchen Texte liegt für uns die älteſte Form der wohl ſchon im 2. Jahrhundert unternommenen lateiniſchen Ueberſetzung vor. Geſchrieben iſt die Handſchrift etwa in der 2. Hälfte des 6. Jahrhunderts. Sie wurde edirt von mir mit facſimilirter Schrift 1852.

E: in den Evangelien iſt der Basler Codex K IV. 35. mit dem bis auf wenig Lücken vollſtändigen Texte der 4 Evangelien, wohl um die Mitte des 8. Jahrhunderts geſchrieben. Nach mehrern Andern genau von mir und Prof. Müller zu Baſel verglichen 1843.

E: als Handſchrift der Acta, durch eine Schenkung des Erzbiſchofs von Canterbury Laud an die Bodlej. Bibl. zu Oxford gelangt. Nachdem ſie aus Sardinien nach England gekommen war, hat ſie ſchon Beda benutzt. Sie enthält den griechiſch-lateiniſchen

Text der Apostelgeschichte fast vollständig und scheint um das Ende des 6. Jahrhunderts geschrieben zu seyn. Edirt 1715 von Thom. Hearne.

E: als Handschrift der Paul. Briefe, einst in der Abtei zu St. Germain, neuerdings nach Petersburg gekommen, ist eine vom Codex Claromontanus etwa im 10. Jahrhundert sehr ungeschickt gefertigte Abschrift. Der griech. Text ist für die Kritik ohne allen Werth; der lateinische ist zum größern Theile gleichfalls aus dem Claromontanus abgeschrieben, hat aber an einigen Stellen aus anderer Quelle geschöpft. Den letztern hat, doch nicht genau, P. Sabatier in den 3. Theil seiner Biblia 1751 aufgenommen.

F: genannt Codex Boreeli, jetzt in der Universitätsbibliothek zu Utrecht, enthält die 4 Evangelien mit vielen Lücken, etwa aus dem 9. Jahrhundert. Wetstein erhielt eine Vergleichung vom größern Theile der Handschrift, als sie einige Blätter mehr zählte als jetzt. Ausführlich beschrieben und verglichen in Jodoci Heringa disputatio de cod. Boreeliano, ed. *H. E. Vinke.* 1843.

F: in den Paul. Briefen ist der ehemalige (nach einem Schweizer Kloster benannte) Augienser Codex, den Rich. Bentley kaufte, aus dessen Nachlasse er von Thom. Bentley ans Trinitätscollegium zu Cambridge geschenkt wurde. Er enthält griechisch und lateinisch die Paul. Briefe mit wenig Lücken, den Hebräerbrief aber nur lateinisch. Der latein. Text ist eine alte Vulgata, keine Uebersetzung des gegenüberstehenden griechischen. Geschrieben ist er um's Ende des 9. Jahrhunderts. Wetstein verglich ihn sehr flüchtig; ich verglich ihn genau 1842, unter fortwährender Einsichtnahme der größern Theils genauen Vergleichung von der Hand Rich. Bentley's in einem Oxforder Exemplar von 1675.

F^a: mit diesem Zeichen sind die auf dem Rande des Coislinschen Octateuchs in der kaiserl. Par. Bibl. aus den Evangelien, der Apostelgeschichte und den Paul. Briefen angeführten Stellen bezeichnet, niedergeschrieben um den Anfang des 7. Jahrhunderts. Nachdem Wetstein nur eine Stelle der Acta bemerkt hatte, fand ich 1842 noch zwanzig andere auf, sämmtlich edirt in meinen Monumentis sacris ineditis 1846.

G und H: als Codices der Evangelien, von Andr. Seidel im 17. Jahrhundert aus dem Oriente gebracht. G befindet sich jetzt im Brit. Museum als Harlej. 5684 bezeichnet, H in der Hamburger Stadtbibliothek. Beide enthalten die Evangelien mit mehreren Lücken, sie sind wohl erst im 10. Jahrhundert verfaßt. G wurde nach Wetstein von mir verglichen und auch von Tregelles, der 1850 den Hamburger Codex zuerst genau verglich.

G: in den Paul. Briefen ist die gewöhnlich nach Börner benannte Handschrift in der kön. Dresdn. Bibl. mit dem griech. und latein. Texte sämmtlicher Briefe, ausgenommen den Brief an die Hebräer und einige vierzig Verse. Ihr griech. Text ist aus demselben Original geflossen, nach welchem die Augienser Handschrift gefertigt wurde; ihr latein. Text hingegen hat nichts mit der Vulgata gemein. Wohl aus dem 9. Jahrhundert. Edirt 1791 von Matthäi.

H: in der Apostelgeschichte ist ein Codex zu Modena aus dem 9. Jahrhundert. Gegen 7 Kapitel fehlen. Nachdem Scholz die erste Nachricht von ihm gegeben, wurde er genau von mir verglichen 1843.

H: in den Paul. Briefen ist der Coislinsche Codex Nr. 202 in der kais. Bibl. zu Paris. Das sind 14 aus dem Einbande einer Handschrift vom Berg Athos gewonnene Blätter mit Fragmenten aus 5 Paul. Briefen, etwa aus dem 6. Jahrhundert, abgedruckt von Montfaucon in der Bibliotheca coisliniana, genauer noch von mir kopirt bis auf 2 Blätter, die in neuerer Zeit nach Petersburg gekommen sind.

I: achtundzwanzig armenisch überschriebene Blätter Palimpsest, größtentheils aus dem 5. Jahrhundert, dem Texte nach nahe verwandt mit B A C. 7 Blätter betreffen Matthäus, 2 Markus, 5 Lukas, 8 Johannes, 4 die Acta, 2 die Paul. Briefe (1 Cor. 15. und Tit. 1.). Diese Fragmente wurden unlängst von mir im Orient entdeckt und heimgebracht; sie werden nebst alttestamentlichen Fragmenten aus mehreren

Palimpseſten von faſt gleichem Alter nächſtens mit facſimilirten Lettern gedruckt erſcheinen.

K: in den Evangelien der ſogenannte Codex Cyprius, aus Cypern nach Paris gebracht 1673, jetzt in der kaiſ. Bibl. daſelbſt Nr. 63. Er enthält die Evangelien ohne Lücken, etwa gegen das Ende des 9. Jahrhunderts geſchrieben. Nach den früheren ſehr mangelhaften Vergleichungen, darunter die von Scholz, genau von mir verglichen 1842.

K: in den kathol. und Paul. Briefen, eine vom Berg Athos gekommene Handſchrift zu Moskau (S. Synodi Nr. 98), wohl aus dem 9. Jahrhundert, mit nur wenig Lücken im Römerbriefe im und 1. Korintherbriefe. Von Matthäi, der ihm das Zeichen g. gibt, beſchrieben und verglichen.

L: in den Evangelien, Nr. 62. in der kaiſ. Bibl. zu Paris, faſt vollſtändig. Sein Text iſt vor allen andern Manuſkripten mit dem berühmten Vaticanus und mit dem Origenianiſchen Texte verwandt. Geſchrieben etwa im 8. Jahrhundert. Von mir mit facſimilirter Schrift edirt in den Monumentis sacris ineditis 1846.

L: in den Actis, den kathol. und Paul. Briefen, früher im Beſitze des Card. Paſſionei, jetzt in der Angelica-Bibliothek der Auguſtiner-Mönche zu Rom. Nur etwas zu Anfang der Apoſtelgeſchichte und am Ende des Hebräerbriefs fehlt. Verfaßt um das Ende des 9. Jahrhunderts. Nach dem mangelhaften Vorgange von Birch und Scholz genau von mir verglichen 1843.

M: eine vollſtändige Handſchrift der 4 Evangelien in der kaiſ. Par. Bibl., vom Abbé des Camps Ludwig dem XIV. geſchenkt. Wohl gegen das Ende des 9. Jahrhunderts verfaßt. Von mir 1841 abgeſchrieben und darnach 1849 benutzt.

N: drei zu Wien (2 Blätter), zu London (4 Blätter) und im Vatican (6 Blätter) niedergelegte Fragmente einer auf Purpurpergament mit Gold und Silber, etwa um's Ende des 6. Jahrhunderts geſchriebenen Evangelienhandſchrift. Von mir edirt in den Monumentis sacris ined. 1846.

O: 8 Blätter mit mehreren Verſen aus dem Evangelium Johannis, etwa im 9. Jahrhundert geſchrieben. Sie befinden ſich in Moskau (S. Synodi Nr. 20.) und ſind einer vom Berg Athos ſtammenden Handſchrift mit den Homilien des Chryſoſtomus beigebunden. Verglichen und facſimilirt von Matthäi.

P und Q: 2 Palimpſeſte, mit neuerer latein. Schrift (aus den Origines des Isidor. Hispal.), zu Wolfenbüttel. Die auf alle vier Evangelien bezüglichen Fragmente ſcheinen wenigſtens dem 6. Jahrhundert anzugehören, und ſind bereits 1762 von Knittel edirt worden.

R: dieſes Zeichen ſoll dem aus einem koptiſchen Kloſter der nitriſchen Wüſte neuerdings in's brit. Muſeum gebrachten Palimpſeſten mit Fragmenten aus dem Evangelium Lukas, aus dem 6. oder 5. Jahrhundert gelten. Von Cureton und unter Benutzung ſeines Exemplars zum Theil von mir verglichen, doch erſt nach dem Erſcheinen meiner Ausgabe von 1849.

S: eine vollſtändige Evangelienhandſchrift, Nr. 354 in der Vatic. Biblioth., geſchrieben 949, von mir nur eingeſehen und facſimilirt, aber durchgängig von Birch verglichen.

T: im Collegium der Propaganda zu Rom, aus dem Borgianiſchen Nachlaſſe. Es ſind Fragmente aus 3 Kapiteln des Evangeliums Johannis, deren griech. Texte der koptiſche gegenüberſteht, wohl aus dem 5. Jahrhundert. Edirt von Georgi 1789.

U: eine Handſchrift der Markusbibliothek zu Venedig aus Nani's Nachlaſſe, mit dem vollſtändigen Texte der 4 Evangelien, wohl erſt aus dem Anfange des 10. Jahrhunderts. Von mir und Tregelles genau verglichen.

V: eine bis Joh. 7, 39. faſt vollſtändige Handſchrift der Evangelien zu Moskau, vom Berge Athos, verfaßt wohl im 9. Jahrhundert. Von Matthäi (Pauli epp. ad Thess. et ad Tim. 1785. p. 265 sqq.) beſchrieben und verglichen.

W^a und W^b: das erſtere Zeichen gilt 2 Blättern mit Fragmenten aus dem Evangelium

Lucä, in der kaiſ. Bibl. zu Paris, wohl aus dem 8. Jahrhundert, von mir edirt in den Monumentis sacr. ineditis. Das zweite Zeichen iſt für einen demſelben Jahrhundert zugehörigen Palimpſeſten zu Neapel beſtimmt, von deſſen 14 Blättern ich eine Seite Mark. 14, 32—39. geleſen und edirt habe in den Wiener Jahrb. 1847.

X: eine aus Landshut in die Münchner Univ. Bibl. gekommene Handſchrift mit zahlreichen Fragmenten aus den 4 Evangelien, begleitet von einem patriſtiſchen Commentare. Wohl um's Ende des 9. Jahrhunderts verfaßt. Nach Scholz von mir und Tregelles verglichen.

Y: Fragmente aus dem Evangelium Johannis wohl aus dem 8. Jahrhundert, Nr. 225 in der Bibliothek des Fürſten Barberini zu Rom. Von mir edirt in den Monumentis sacr. ineditis 1846.

Z: ein Palimpſeſt im Trinitätscollegium zu Dublin mit zahlreichen Fragmenten aus dem Evangelium Matthäi, wohl im 6. Jahrhundert geſchrieben. Herausgegeben mit facſimilirter Schrift, aber mit manchen mangelhaft geleſenen Stellen, von Barrett 1801.

Γ: eine Handſchrift der 4 Evangelien. Lukas iſt vollſtändig, desgleichen Markus bis auf 2½ Kapitel. Vom Evangelium Matthäi enthält er nur Fragmente aus nachſtehenden Kapiteln: 6—8, 12—14, 20—23; vom Evangelium Johannes 6, 14—8, 3. 15, 24—19, 6. Er iſt nicht vor dem 9. Jahrhundert geſchrieben und hat große Aehnlichkeit mit dem Codex Cyprius (K der Evangelien). Neuerdings von mir im Oriente aufgefunden und erworben.

Δ: eine bis auf ein einziges fehlendes Blatt vollſtändige Handſchrift der 4 Evangelien aus dem 9. Jahrhundert, mit lateiniſcher Interlinearverſion, die jedoch viel mehr der Vulgata als dem griechiſchen Texte entſpricht. Vollſtändig facſimilirt herausgegeben von Rettig, 1836.

Θ: als Cod. Tischend. I. in der Leipz. Univ.-Bibl. bezeichnet. Von mir 1844 im Oriente aufgefunden. Es ſind 4 Blätter mit Fragmenten des Evang. Matth. aus dem 7. Jahrhundert. Edirt von mir in den Monumentis sacr. ineditis, 1846. Neulichſt kamen noch einige Streifen mit mehreren Zeilen dazu.

Λ: eine Handſchrift mit den vollſtändigen Evangelien Lucä und Johannis, wohl aus dem 8. Jahrhundert. Auf dem Rande ſtehen da und dort Scholien, gleichfalls in Unzialſchrift, zum Theil kritiſcher Art. Neuerdings von mir aus dem Oriente gebracht.

Spätere, und zwar vom Ende des 9. bis zum 16. Jahrhundert in Minuskelſchrift verfaßte Handſchriften ſind für die Evangelien über 500 bekannt worden. Evangeliſtarien oder evangeliſche Kirchenbücher ſind noch viel über 200 erhalten, von denen 60 und noch mehr in Unzialſchrift, größtentheils aber erſt vom 10. bis 12. Jahrhundert geſchrieben ſind. Für die Apoſtelgeſchichte und die katholiſchen Briefe gibt es mehr als 200, für die Paul. Briefe gegen 300, für die Apokalypſe gegen 100 Minuskelhandſchriften. Lectionarien, mit den Vorleſeſtücken aus der Apoſtelgeſchichte und den Briefen, kennt man über 60, von denen wohl keins vor dem 10. Jahrhundert verfaßt iſt.

II. Geſchichte des gedruckten Textes. Ein halbes Jahrhundert bereits hatte die Buchdruckerpreſſe gewirkt, als man daran ging, den Originaltext des Neuen Teſtaments zu veröffentlichen. Der Erzbiſchof von Toledo, Cardinal Ximenes de Cisneros, war es, auf deſſen Veranſtaltung zu Alcala (Complutum) mit dem Alten Teſtamente in hebräiſcher, griechiſcher und lateiniſcher Sprache, auch das Neue Teſtament griechiſch und lateiniſch in der ſogenannten Complutenſer Polyglotte gedruckt wurde. Der nebſt andern Handſchriften vorzugsweiſe als Grundlage bezeichnete, von Leo X. dargebotene „codex venerandae vetustatis“ iſt unbekannt geblieben, aber die Zuſammenſtellung deſſelben mit dem berühmten Vaticanus iſt ohne Zweifel irrig. Jedenfalls waren es ziemlich neue Handſchriften von ſehr untergeordnetem Range, denen man gefolgt iſt, wobei man es nur ſelten auf eine Anbequemung an die Vulgata abſehen mochte, die allerdings 1 Joh. 5, 7. ſtattfand. Dieſes Neue Teſtament, das in den 6 Foliobänden der Poly-

glotte, deren sechster ein Vocabularium enthält, den 5. Band bildet, wurde 1514 im Drucke vollendet, es ist vom 10. Januar datirt; aber ausgegeben wurde es mit dem ganzen Werke erst 1520. Vor diesem Jahre noch, nämlich 1516, erschien die erste griechisch-lateinische Ausgabe des N. T. von Erasmus bei Froben zu Basel. Dazu hatte dieser gewandte Gelehrte zwei Basler Handschriften, die eine für die Evangelien, die andere für die Apostelgeschichte und Briefe, unter Vergleichung noch zwei anderer Basler Handschriften, sowie eine dritte, nach Reuchlin benannte, für die Apokalypse, deren letzte Verse er durch Uebertragung aus der Vulgata ergänzen mußte, zu Grunde gelegt. Eine zweite Erasmische Ausgabe, wie die erste in Folio, an einigen hundert Stellen geändert, erschien 1519; eine dritte 1522, worin er zum ersten Male, durch Widersprüche gedrängt, die Stelle 1 Joh. 5, 7. aus dem Cod. Montfort. (jetzt zu Dublin im Univers. Colleg., aus dem 15. Jahrhundert) aufnahm. Eine vierte Ausgabe vom Jahre 1527 änderte er an einigen Stellen, besonders in der Apokalypse, nach der Complutenser Ausgabe, und 1535 wiederholte er die 4. Ausgabe fast unverändert.

Diese beiden Textgestaltungen, die der Complutenser Ausgabe und die der Erasmischen, und zwar die letztere noch mehr als die erstere, wurden lange Zeit hindurch mit geringen Aenderungen wiederholt. Namentlich druckte man nach Erasmus zu Venedig 1518, zu Hagenau 1521, zu Basel von 1524 an, zu Straßburg 1524 und 1534, zu Leipzig von 1542 an; nach der Complutensis, obschon größtentheils unter Einmischung Erasmischer Lesarten, zu Paris 1546 und 1549, zu Antwerpen von 1564 an, zu Genf von 1608 an, und anderwärts. Die Ausgaben des gelehrten Buchdruckers zu Paris, Robert Estienne, erlangten einen besonderen Ruf. Zwei davon, von den Jahren 1546 und 1549, sind bereits genannt; eine dritte, 1550 (genannt regia), paßte er nicht nur mit wenig Ausnahmen bis zur Apokalypse, in welcher er der Complutensis den Vorzug gab, der 5. Erasmischen an, sondern stattete sie auch mit Varianten aus 16 Handschriften aus. Eine von ihm 1551 zu Genf besorgte griechisch-lateinische Ausgabe ist deshalb merkwürdig, weil in ihr zum ersten Male der griechische Text in Verse abgetheilt wird. Diese Verseintheilung, die Rob. Stephanus schon 1548 in die lateinische Vulgata eingeführt hatte und die sehr bald fast allgemeine Aufnahme fand, scheint er nach dem Vorbilde der hebräischen Textausgaben des A. T. unternommen zu haben. Aus der vorher genannten 3. Stephan. Ausgabe aber, vom Jahre 1550, flossen mit geringen Veränderungen die zahlreichen größeren und kleineren Ausgaben Theod. Beza's von 1565 an, und an diese wiederum lehnten sich die Ausgaben der Leydener Buchhändler Namens Elzevier (Elzeviri) an, deren beide ersten in den Jahren 1624 und 1633 erschienen. Die letztere kündigte sich in der Vorrede mit den Worten an: Textum ergo habes nunc ab omnibus receptum, und von daher schreibt sich die Bezeichnung des später noch sehr oft wiederholten Textes als *textus receptus*. Als die Hauptquelle dieses Textes erscheint also die nur selten von Beza geänderte 3. Stephan. Ausgabe vom Jahr 1550, die ihrerseits wieder größtentheils auf die 5. Erasmische und in der Apokalypse auf die Complutenser zurückging. Die Autorität desselben beruht darnach auf der Autorität einiger der neueren Handschriften, die den Herausgebern eben zur Hand gewesen. Was das genauere Verhältniß der 3. Stephan. Ausgabe zur Elzevir'schen betrifft, so unterscheiden sie sich allerdings nicht, wie Mill gemeint hatte, an 12 Stellen, sondern, wie in meiner Ausgabe 1849 S. XXXVII. nachgewiesen ist, fast an 150 Stellen von einander, doch haben diese Verschiedenheiten nur eine geringe Bedeutung.

Während nun der Stephanisch-Elzevir'sche Text über ein Jahrhundert lang der herrschende blieb, erschienen 3 Ausgaben, die durch die Beifügung eines aus der Vergleichung von Handschriften, von Versionen und von Vätern gewonnenen Textapparats und gelehrter, besonders historisch-kritischer Prolegomena vortheilhaft sich auszeichneten. Die erste dieser Ausgaben war der 5. Band der Biblia polyglotta von Brian Walton, worin das N. T. griechisch, lateinisch, syrisch, arabisch und äthiopisch gedruckt ist, unter Anschluß eines 6. Bandes mit dem gelehrten Apparate, erschienen 1657. Die zweite war

das von Joh. Fell anonym 1675 zu Oxford herausgegebene N. T. mit Varianten „ex plus centum mss. codicibus et antiquis versionibus.“ Die dritte und bedeutendſte war das Werk von Joh. Mill, das zu Oxford 1707 unter dem Titel erſchien: N. T. graece cum lectionibus variantibus mss. exemplarium, versionum, editionum, ss. patrum et scriptorum, ecclesiasticorum et in easdem notis. Acc. loca scripturae parallela aliaque exegetica. Praemittitur diss. in qua de libris N. T. et canonis constitutione agitur et historia textus N. T. ad nostra usque tempora deducitur. Eine verbeſſerte Ausgabe des Mill'ſchen Werkes folgte 1710 zu Amſterdam von Lud. Küſter. Aber noch viel gründlicher und reicher war die Ausgabe von J. J. Wetſtein, die, nachdem ſchon im Jahr 1730 die Prolegomena anonym erſchienen waren, in 2 Foliobänden zu Amſterdam 1751 und 1752 an's Licht trat. Sein Apparat, aus den alten Handſchriften, den Verſionen, den Vätern, den Ausgaben gebildet und von verſchiedenen Bemerkungen alter und neuer Forſcher begleitet, war und blieb auf lange Zeit hinaus eine Schatzkammer für Kritik und Exegeſe. In den Prolegg. gab er einen ausführlichen Abriß der Textgeſchichte und in Epilegomenen handelte er von dem Gebrauche der Varianten. Seinen eigenen Text jedoch änderte er, feindlicher Gegenſätze halber, viel weniger als er wollte. Dafür verwirklichte ſeine Abſichten ein gelehrter Buchhändler Englands, W. Bowyer, durch die Herausgabe eines N. T. unter folgendem Titel: N. T. gr. ad fidem graecorum solum codicum mss. nunc primum expressum, adstipulante Jo. Jac. Wetstenio, iuxta sectiones Joh. Alb. Bengelii divisum et nova interpunctatione saepius illustratum. Accessere in altero volumine emendationes conjecturales virorum doctorum undique collectae. Londini 1763.

Aber ſchon vor Wetſtein, der ſeiner Studien halber aus der Schweiz nach Holland flüchten mußte, hatte ſich ein ſchwäbiſcher Theolog, Joh. Alb. Bengel, mit großem Erfolge der neuteſtamentlichen Textkritik gewidmet. Die Bearbeitung der ſo beträchtlich gewordenen Maſſe von Varianten ſuchte er dadurch zu vereinfachen, daß er die Handſchriften nach ihrer Zuſammengehörigkeit ordnete und die Unterſcheidung in 2 Familien, eine aſiatiſche und eine afrikaniſche, anbahnte. Zugleich gab er ſelbſt einen Text heraus, den er nach kritiſchen Grundſätzen größtentheils nach verſchiedenartigen früheren Ausgaben, in der Apokalypſe aber auch nach den Handſchriften conſtituirte. Seine Hauptausgabe erſchien 1734 unter dem Titel: N. T. gr. ita adornatum ut textus probatarum editionum medullam, margo variantium lectionum in suas classes distributarum locorumque parallelorum delectum, apparatus subiunctus criseos sacrae, Millianae praesertim, compendium, limam, supplementum ac fructum exhibeat.

Nachdem Bengels Gedanken von einer Familienunterſcheidung der Dokumente bald darauf von Semler erfaßt und dahin erläutert und erweitert worden war, daß er die eine Textrecenſion, welchen Ausdruck er nach Bengels Vorgang brauchte, als orientaliſche oder Lucianeiſche, die andere als occidentaliſche, ägyptiſche, paläſtinenſiſche, Origenianiſche bezeichnete, und jeder die ihr etwa zugehörigen Codd., Verſſ. und Väter zutheilte, trat Joh. Jak. Griesbach auf und bildete die Andeutungen Bengel's und Semler's zu einem förmlichen Syſteme aus. Er unterſchied die occidentaliſche, die alexandriniſche oder orientaliſche, und die konſtantinopolitaniſche oder byzantiniſche Textrecenſion. Die Entſtehung der beiden erſteren leitete er aus der Mitte des 2. Jahrhunderts her, aus der Zeit, wo man die Evangelien und die Apoſtelſchriften als τὸ εὐαγγέλιον und ὁ ἀπόστολος in eine Sammlung brachte, indem er die alexandriniſche Recenſion aus dieſer Sammlung ſelbſt, die occidentaliſche hingegen aus den vor der Sammlung verbreiteten Handſchriften hervorgehen ließ. Die byzantiniſche endlich betrachtete er als eine aus den beiden früheren im 4. Jahrhundert hervorgegangene Miſchung, die in den beiden nächſten Jahrhunderten noch vielfach modificirt worden ſey. Die Haupteigenthümlichkeit der beiden älteren Recenſionen bezeichnete er auf's Kürzeſte mit den Worten: Grammaticum egit alexandrinus censor, interpretem occidentalis, obſchon er nur in der Arbeit des Erſteren eine Textrecenſion im ſtrengern Wortſinne erkennen wollte; die dritte Recenſion aber ließ

er an den Eigenthümlichkeiten der beiden erſteren Theil nehmen, nur daß ſie willkürlich und planlos nach dem Vorgange derſelben noch weiter gegangen ſey. Ueber die Anwendung dieſes Syſtems auf die ausübende Kritik ſchrieb er zehn Grundregeln nieder. Außer der ſchon erwähnten Feſtſtellung der Eigenthümlichkeit einer jeden Recenſion ſchien es ihm wichtig, daß an jeder kritiſchen Stelle die urſprüngliche Lesart jeder einzelnen Recenſion aus den etwa unter ſich ſelbſt wieder verſchiedenen Zeugen derſelben feſtgeſtellt würde. Bei der Concurrenz ſolcher urſprünglicher Recenſionslesarten ſollte das Alter der Zeugen entſcheiden, wenn nicht etwa der Karakter der Textklaſſe entgegenſtände. Im Allgemeinen ſollten nicht die einzelnen Dokumente, ſondern die einzelnen Recenſionen oder Klaſſen gezählt werden u. ſ. w. Eine weſentliche Beſchränkung der praktiſchen Wichtigkeit des ganzen Recenſionsſyſtems ſprach Griesbach aber dadurch aus, daß er erklärte, in keinem einzigen der heutigen Codices ſey eine Recenſion in ihrer Reinheit erhalten; ja in mehreren und gerade in unſeren älteſten Handſchriften gehe eine Verſchiedenheit der Recenſion durch die einzelnen Beſtandtheile, wie er wörtlich ſagt: Alexandrinus codex recensionem sequitur aliam in evangeliis, aliam in epp. Paulinis, aliam in actibus apostolorum et catholicis epp. Hierzu fügte er noch andere kritiſche Regeln, die er unter 15 Nummern verzeichnete, wornach z. B. die kürzere Lesart der längern vorgezogen werden ſoll, die ſchwerere, dunklere, härtere der leichteren, deutlicheren, einfacheren; das Ungewöhnliche dem Gewöhnlicheren; das weniger Emphatiſche, wenn nicht etwa wirklich die Emphaſe nothwendig erſcheint, dem mehr Emphatiſchen; diejenige Lesart, die auf den erſten Anblick etwas Falſches zu enthalten ſcheine, allen übrigen anderen. Er zählte auch diejenigen Seiten auf, nach welchen hin die Abſchreiber vorzugsweiſe gewohnt geweſen ſeyen zu fehlen, und dergleichen mehr. Wirklichen Gebrauch machte er von dem allen in ſeinen verſchiedenen Ausgaben des Neuen Teſtaments, von denen zuerſt, nämlich 1774, die drei ſynoptiſchen Evangelien erſchienen unter dem Titel: Libri Novi Testamenti historici. Seine Hauptausgabe iſt die als editio secunda bezeichnete von 1796 (1. Theil) und 1806 (2. Theil), der nach Griesbachs Tode der erſte Band einer 3. Auflage von David Schulz 1827 folgte. In ſeinen Textausgaben war Griesbach noch darin eigenthümlich, daß er mit Zugrundelegung des textus receptus nicht nur an vielen Stellen den Text wirklich änderte, ſondern auch noch Lesarten von geringerer und größerer Probabilität dem textus receptus, oder der neu von ihm aufgenommenen Lesart zur Seite ſtellt. Zu den Verdienſten Griesbachs gehört es außerdem, daß er auf ſeinen Reiſen mehrere Codices ſelbſt verglich und die ſämmtlichen Citate des Clemens von Alexandrien und des Origenes excerpirte, ſowie er auch mehrfache genaue Unterſuchungen über einzelne Textdokumente anſtellte und ſein bei Prüfung der Lesarten in den Evangelien Matthäi und Marci befolgtes Verfahren in einem commentarius criticus vor Augen ſtellte. Zu Statten kamen ihm übrigens auch die Bereicherungen, die um dieſelbe Zeit der kritiſche Apparat durch Alter, der namentlich die Wiener Handſchriften verglich (Nov. Test. ad cod. Vindob. graece expressum. Varietatem lectionis adjecit *F. C. Alter*. 1787 und 1786), durch Andreas Birch (Variae lectiones 1798, 1800, 1801 et Quatuor evv. graece cum variantibus a textu lect. 1788) und andere Forſcher gewann.

Auszuſetzen iſt bei aller großer Verdienſtlichkeit an Griesbachs Arbeiten, daß er gerade die älteſten und für ihn wichtigſten Textdokumente nicht mit der nothwendigen Sorgfalt in ſeinen Commentar verarbeitete, daß ferner ſein hypothetiſches Recenſionenſyſtem einen viel größern Einfluß erhielt als ſich rechtfertigen läßt, daß er ſich bei der Textconſtituirung viel mehr dem textus receptus unterwarf als er nach ſeinen Grundſätzen es thun durfte; daß er es mit vielen Stücken des Textes, namentlich mit der grammatiſchen Seite, viel zu leicht nahm. Dennoch fanden ſeine Publicationen weite Verbreitung und großen Beifall bei ſeinen Zeitgenoſſen, ſowohl innerhalb als außerhalb Deutſchlands; ja ſie behaupteten auf längere Zeit hinaus das höchſte Anſehen auf dem Gebiete der Textkritik. Sein Recenſionenſyſtem fand zwar einen entſchiedenen Gegner

an Chr. Fr. Matthäi, der vermittels seiner moskowitischen Codd., mehr als hundert an der Zahl, aber sämmtlich der byzantinischen oder spätesten Textgestalt angehörig, unter Ausscheidung ihrer Glossen den reinsten Text darzustellen suchte, wobei er in der That verdienstlich durch seine dokumentlichen Studien gewirkt hat, deren Resultate niedergelegt sind in seiner größeren Ausgabe des N. T. in 12 Bänden, erschienen 1782—1788. Allein Matthäi's leidenschaftliche Ausfälle auf Griesbach und seine Ansichten fanden um so weniger Eingang, da noch zwei andere geistvolle Männer, Hug und Eichhorn, in der Hauptsache Griesbach zur Seite traten.

Das Verhältniß zwischen Hug und Eichhorn einerseits (siehe ihre Lehrbücher der Einleitung in's N. T.) und Griesbach andererseits läßt sich in der Kürze dahin bestimmen, daß die beiden ersteren mit dem letzteren über die drei Hauptklassen der Textdokumente einig waren, nur daß an die Stelle von Griesbachs occidentalischer Klasse bei Hug die κοινὴ ἔκδοσις, bei Eichhorn der unrecensirte Text in Asien und Afrika trat; daß ferner Hug und Eichhorn die alexandrinische Recension dem Hesychius, die byzantinische dem Lucian zuschrieben; daß endlich Hug eine dritte (vierte) Recension Origenes dem Greise zuschrieb, die sich einigermaßen mit einer Mittelklasse Griesbachs berührte, der auch Eichhorn nicht abgeneigt war. Dazu kamen aber noch Differenzen, die sich auf die Vertheilung der Zeugen an die verschiedenen Klassen bezogen, namentlich in Betreff des Clemens, des Origenes und der Peschito.

Zu einer Vereinfachung dieses komplizirten Systems kehrte bald darauf Augustin Scholz zurück, indem er die beiden älteren Recensionen Griesbachs als eine einzige, als die alexandrinische, zusammenrechnete, und dieser die konstantinopolitanische gegenüber stellte. Wichtiger wurde sein Gegensatz zu Griesbach dadurch, daß er den konstantinopolitanischen Text, den jüngsten und verdächtigsten bei Griesbach, dem ältern alexandrinischen, den er vorzugsweise als durch grammatische Willkür entstellt ansah, unbedingt vorzog; indem er den ersteren von den in Kleinasien, Syrien und Griechenland während der ersten Jahrh. verbreiteten unverdorbenen Textexemplaren — ganz unbegründeter Weise — herleitete. Diese Grundsätze, zuerst vorgetragen in seiner Schrift: Curae criticae in historiam textus evangg. 1820, machte Scholz in seiner mit umfänglichen Prolegomenen ausgestatteten Ausgabe des N. T. 1830. (I. tom.) 1836 (II. tom.) geltend. In diese Ausgabe verarbeitete er zugleich die Früchte seiner textkritischen Reisen, auf denen er sehr viele Handschriften, darunter viele bis dahin noch ungekannte, zum ersten Male oder wiederholt verglichen oder wenigstens eingesehen, und auch aus dem Gebiete der Versionen Neues gesammelt hatte. Sein Text mußte jenen Grundsätzen gemäß an den sogenannten textus receptus sich viel näher als an den Griesbachs anschließen; allein er fiel oft genug aus unbewußter Inconsequenz von seinem Systeme ab zu Gunsten des Griesbachschen Textes. Vor Allem aber ist an seiner Ausgabe die größte Ungenauigkeit und Unzuverlässigkeit des kritischen Apparats zu rügen, obschon er den Vortheil hatte, die 1827 erschienene Ausgabe der Evangelien von Dav. Schulz zu benutzen, wodurch derselbe in sehr würdiger Weise Griesbachs Werk fortgeführt hatte.

Außerdem erschienen in derselben Zeit verschiedene Handausgaben, die bald mehr bald weniger von den Ergebnissen Griesbachs in sich aufnahmen. Vor andern dieser Art erlangten Verbreitung die Ausgaben von Knapp und von Schott (die letztere mit latein. Uebersetzung) und in noch neuerer Zeit die von Theile.

1830 gab Rinck die Vergleichung mehrerer Venetianischen Handschriften heraus in einer Lucubratio critica, in der er auch über das Recensionenwesen neue Untersuchungen anstellte, wobei er die occidentalischen Hdschr. in afrikanische und lateinische sonderte, und ihnen gegenüber die Vorzüge der orientalischen nicht verkannt wissen wollte.

Ein Jahr darauf erschien die Stereotypausgabe des Neutestamentlichen Textes von Carl Lachmann, welcher er einen begründenden und erläuternden Aufsatz in den Heidelberger Stud. und Krit. 1830 vorausgeschickt hatte, sowie er ebendaselbst 1835 und zuletzt in der Praefatio zur größeren griechisch-lateinischen Ausgabe 1842 (I. tom.) und

1850 (II. tom.) von ſeinen Grundſätzen und ſeinem Verfahren Rechenſchaft ablegte. Die kleinere oder Stereotypausgabe enthält den bloßen Text ohne Zeugennachweis, nur mit Randlesarten und einem Verzeichniß aller Elzevirſchen Varianten; die größere hingegen (N. T. graece et latine. *Carolus Lachmannus* recensuit, *Philippus Buttmannus* Ph. f. graecae lectionis auctoritates apposuit) enthält den vollſtändigen Zeugennachweis innerhalb der geſteckten Grenzen, ſowohl für als wider die recipirte Lesart, und zugleich den Verſuch einer kritiſchen Herſtellung der lateiniſchen Ueberſetzung des Hieronymus. Lachmanns Abſicht ging dahin, die »älteſte Lesart unter den erweislich verbreiteten« (Stud. u. Krit. 1830. S. 826), und zwar im »Oriente« verbreiteten, oder wie er ſich auch ausdrückte, »die gebilligtſte Lesart des Orients« (S. 833), und zwar ſo darzuſtellen daß »nicht leicht eine Stelle in einer jüngern Geſtalt gegeben werde als ſie in den letzten Jahren des 4. Jahrh. geleſen ward« (S. 822), wobei er ausdrücklich bemerkte: »Ich bin gar nicht auf die wahre Lesart aus, die ſich freilich gewiß oft in einer einzelnen Quelle erhalten hat, eben ſo oft aber auch gänzlich verloren iſt« (S. 826). Zur Erreichung dieſes Zieles beſchränkte ſich Lachmann darauf, die »orientaliſchen« Codd. A B C, mit Hinzunahme der evangeliſchen Fragmente P Q T Z und der epiſtoliſchen H, ſowie die Citate des Origenes zu Grunde zu legen. In den Fällen einer Textdifferenz dieſer »orientaliſchen« Dokumente oder des »Schwankens der orientaliſchen Quellen« (S. 827) erklärte er »den Gebrauch des Occidents« für »entſcheidend« (S. 827), den er aus folgenden Quellen ſchöpfte: aus den griechiſch-lateiniſchen Codd. D für die Evv. und die Acta, E für die Acta, D G für die Paul. Briefe; ferner aus den lateiniſchen Codd. a b c (Vercellenſer, Veronenſer, Colbertinus) für die Evv., aus dem Commentar des Primaſius für die Apokalypſe, und durch's ganze N. Teſtament aus der Ueberſetzung des Hieronymus ſowie aus den Citaten des Irenäus, Cyprian, Hilarius, Lucifer. Hierbei iſt zuvörderſt zu beachten, daß Lachmann von der Annahme der Textklaſſen ausgeht, in Anſchluß an Griesbach, daß er aber dieſe Klaſſeneintheilung auf die noch vorhandenen Codd. mit Zuverſicht überträgt, ohne für die Richtigkeit dieſes Verfahrens irgend einen Beweis zu liefern und ohne ſich im Geringſten an Griesbachs Beobachtung zu ſtoßen, daß der alexandr. Codex eine andere Recenſion in den Evv. befolge, eine andere in den Paul. Briefen, eine andere in der Apoſtelgeſchichte und in den katholiſchen Briefen; ſowie der Vaticanus im erſten Theile des Matthäus mit den Occidentalen ſtimme, im letztern Theile dieſes Evang. aber und in den drei folgenden mit den Alexandrinern (vgl. oben S. 176.) Sehr leicht aber leuchtet ein, daß bei einer ſolchen normativen Geltendmachung der beiden Klaſſen von der Richtigkeit dieſer Klaſſeneintheilung ſelbſt und ihrer Uebertragung auf beſtimmte Dokumente die Richtigkeit und Bedeutung des ganzen Princips und ſeiner Ausführung abhängt. Sodann fragt es ſich, ob denn für ein ſolches Unternehmen, wornach mit mathematiſchem Verfahren »die gebilligtſte Lesart des Orients« wenigſtens im 4. Jahrh. dargeſtellt werden ſoll, die entſprechenden dokumentlichen Unterlagen gegeben ſind. Die Antwort auf dieſe Frage hat Lachmann ſelbſt angedeutet, indem er ſagt: »Aber wenn wir den Umfang jeder von dieſen orientaliſchen Handſchriften überſchlagen, ſo iſt bald ausgerechnet, daß wir im größten Theile des N. T. wenigſtens A und B mit einander vergleichen können, aber doch nicht überall. In einem großen Theile des Matth., auch Joh. 6, 68—7, 6. 8, 32—52., und 2 Kor. 4, 13—12, 6. ſind wir von orientaliſchen Handſchr. einzig auf B beſchränkt, und von Hebr. 9, 14. an, alſo in den Hirtenbriefen und der Offenbarung durchaus einzig auf A, wo uns nicht das immer ſeltene und oft unſichere Zeugniß von C zu Hülfe kommt« (S. 832). »Hierdurch entſteht unvermeidlich der Mangel, daß in dieſen Theilen uns ſelten das Schwanken des Orients zwiſchen mehreren Lesarten erkennbar iſt, daß alſo gewiß oft eine wenig verbreitete für die einzige gelten wird.« (S. 832). Das iſt offenbar ein höchſt ungünſtiges Zeugniß für das Unternehmen aus dem Munde ſeines Urhebers ſelbſt. Denn während es ſich principiell um die verbreitetſte oder gebilligtſte Lesart handelt, erſehen wir hieraus, daß ungefähr im ganzen vierten Theile des N. T. faſt nur ein einziger

Zeuge befragt werden ſoll und kann, und in den noch übrigen Theilen des N. T. häufig nur zwei, höchſtens drei, die ſelbſt wieder unter einander oft verſchieden ſind. Sodann bietet wieder eine andere bedenkliche Seite dar die Ausgleichung der orientaliſchen Zeugen durch die occidentaliſchen, die in den Fällen einer mangelnden Majorität unter den erſtern, eines Mangels an Uebereinſtimmung unter den zwei oder drei Repräſentanten des Orients ſtattfinden ſoll. Auch hier gilt es zunächſt die Vorausſetzung der vollen Richtigkeit der Klaſſeneintheilung. Dann aber iſt nirgends von Lachmann dargethan worden, mit welchem Rechte die Occidentalen für die Orientalen einſtehen können; wozu noch zu bedenken iſt, daß auch der occidentaliſche Gebrauch wegen der Uneinigkeit der Zeugen oft genug problematiſch bleibt. Endlich möchte es ſehr willkürlich ſeyn, daß die Occidentalen in den genannten Zweifelsfällen den Ausſchlag geben ſollen, aber in allen den andern Fällen, wo drei oder zwei der orientaliſchen Zeugen eine ſo prekäre Repräſentation oder Majorität in ihrem eigenen Kreiſe bilden, gar keine Stimme erhalten.

Die offenbaren principiellen Uebelſtände des Lachmann'ſchen Syſtems ſind praktiſch um ſo fühlbarer geworden, als die darauf bezügliche Warnung Lachmanns: »Wer ſich daher meiner Ausgabe bedient, muß auf der Hut ſeyn: wo in dieſen Theilen des N. T. nur wenig Abweichungen auf dem Rande zu finden ſind, da iſt auch weniger Sicherheit, daß der Text die gebilligtſte Lesart des Orients liefert« (S. 832), ſehr wenig beherzigt worden iſt. Wollte Jemand einwenden, daß ſich aber doch anerkanntermaßen ſo viel Richtiges oder wenigſtens ſehr Empfehlenswerthes ſelbſt für die Auffindung des urſprünglichen Apoſteltextes in Lachmanns Texte herausgeſtellt hat, ſo iſt darauf zu entgegnen, daß dies keineswegs in dem befolgten Syſteme, ſondern in dem höchſten Alter und der daraus hervorgehenden Vortrefflichkeit der gebrauchten Dokumente ſeinen Grund hat, Eigenſchaften, die dieſen Dokumenten auch bei einem völligen Abſehen von Lachmann's Syſteme das größte Gewicht bei der Reconſtituirung des Apoſteltextes verleihen.

Fragen wir nun weiter nach Lachmann's Arbeiten in Betreff ſeines Apparats, ſo hat er keineswegs den Forderungen der Aufgabe, die er ſich geſtellt, Genüge geleiſtet. Bei den von ihm zur Anwendung gebrachten griechiſchen und lateiniſchen Hdſchr. bediente er ſich allerdings überall der dokumentlichen Ausgaben ſelbſt, wo ſolche vorlagen; dergleichen lagen aber nicht vor für die zwei wichtigſten Faktoren ſeines Textes B und C. Den erſtern benutzte er nun nur nach zwei alten oft ungenauen und unzuverläſſigen Vergleichungen, von denen er ſelbſt ſagt: »Birch iſt höchſt nachläſſig und hat den Lukas und Johannes gar nicht verglichen. Th. Bentley bemerkte nicht einmal, daß auf die untere Schrift zu achten ſey, nicht bloß auf die obern ſchwarzen Züge: er gibt alſo nur die Lesarten der zweiten Hand: außerdem haben wir ſeine Arbeit nur durch Woidens Vermittlung.« Trotzdem dachte Lachmann nicht im Geringſten daran, für ſein ſo weſentlich auf den Codex B baſirtes Unternehmen neue Studien am Codex ſelbſt zu veranlaſſen — deren Möglichkeit und Ergiebigkeit meine eigenen Erfahrungen (ſiehe oben) vollkommen belegt haben, — ja er unterließ es ſogar, eine dritte in Paris niedergelegte, ſchon von Scholz benutzte Vergleichung, aus der mannigfache Berichtigungen und Erweiterungen der beiden andern zu gewinnen waren, auch nur anſehen zu laſſen. Beim Codex C aber verließ er ſich auf die äußerſt mangelhafte 120 Jahre früher gemachte Vergleichung Wetſteins, während ſchon 8 Jahre vor dem Erſcheinen der größern Ausgabe Lachmann's die Leſung dieſer Handſchrift durch chemiſche Mittel erleichtert worden war, ſo daß die neue durch mich ausgeführte Bearbeitung derſelben ein Reſultat ergeben konnte, wodurch an mehr als tauſend Stellen für Lachmann's Zweck die Wetſtein'ſche Vergleichung bald erweitert, bald berichtigt wurde*). Aehnlicherweiſe verhält es ſich mit dem griech.-latein.

*) Selbſt in dem 1850 erſchienenen 2. Theile der größeren Ausgabe iſt nicht nur die ganze beträchtliche Erweiterung des aus Codex B geſchöpften Apparats, veröffentlicht in den Stud. und Krit. 1846, bis auf 5 ſchon früher ebendaſelbſt angezeigte Lesarten, unbenutzt geblieben, ſondern auch keine einzige der für den 1. Band durch meine Edition des Codex Ephräm nothwendig gewordenen Berichtigungen nachgetragen worden.

Codex D der Paul. Briefe, den Lachmann ausschließlich aus den Arbeiten von Wetstein und Sabatier schöpfte, die sich durch meine Herausgabe der Hdschr. als höchst ungenügend und fehlerhaft ausgewiesen haben. Wie sehr diese Vernachlässigung der nothwendigsten Vorarbeiten, zu der auch noch mancher von mir bereits nachgewiesene (N. T. 1849. Prolegg. p. XLVI sq.) Irrthum in dem sonstigen obschon principiell so beschränkten Apparate kommt, dem Werthe der Arbeit selbst, die eben in der unbedingten genauen Controle der in so wenig Dokumenten des höchsten Alterthums erhaltenen Lesarten ihr Verdienst sucht, Abbruch thut, das fällt in die Augen *).

Es ist aber auch noch die Betrachtung dessen übrig, wie Lachmann mit seinem angegebenermaßen gewonnenen Apparate den Regeln seines eigenen Systems entsprochen hat. Hierbei ist vorzugsweise die oben bezeichnete mathematische Seite festzuhalten, oder diejenige Seite, wornach Lachmann in den Stud. und Krit. 1835. S. 570 ff. von sich sagt, er habe gegeben „exemplum librorum sacrorum ita scribendorum ut excluderetur arbitrium.“ Damit hat er es in der That genau genommen, aber doch ist er nicht selten seinen eigenen Grundsätzen untreu geworden, und zwar nicht bloß in solchen Fällen, wo er seine Inkonsequenz selbst im Voraus zugesteht, vgl. Stud. u. Krit. 1830. S. 835. „Ich habe mir gegen die Lesart einer einzigen orientalischen Hdschr., wo die Vulgata nicht entschied, zuweilen sogar erlaubt, an einem dritten Orte Hülfe zu suchen, nämlich in den anderen späteren und gewöhnlichen Hdschr.“ Nur wenige Belege für meine Behauptung mögen hier einen Platz finden. Matth. 4, 6. nahm er εἶπεν auf aus Z b c gegen λέγει in B D P d; desgleichen 11, 10. καὶ aus P a b c gegen ὅς in B D Z Orig.; Mark. 9, 28. ὅτι aus B gegen διὰ τί in A C D; Luk. 1, 76. καὶ σύ aus A a b c Iren. gegen καὶ σὺ δέ in B C D d. Und ist nicht gleichfalls sein Verfahren arbiträr in Fällen wie Mark. 14, 27. Hier lesen A a c ἐν ἐμοί, B C D vg. lassen es weg; ferner lesen A c vg. ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ und B C D a lassen diese Worte weg. Demzufolge edirt Lachmann ἐν ἐμοὶ [ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ].

Die Aufnahme, die das Unternehmen Lachmann's fand, war unseres Erachtens nach beiden Seiten hin unbegründet. Denn die Einen erkannten in demselben ein epochemachendes, mit philologischer Schärfe und Gediegenheit das so schwierige Geschäft der neutestamentlichen Textkritik wenn nicht vollendendes, doch mit Sicherheit regelndes Werk. Dieser Ansicht lag augenscheinlich große Unkenntniß des Thatbestandes und die Unfähigkeit zu einem eigenen gründlichen Urtheile zu Grunde: der große, durch Arbeiten auf dem Gebiete der klassischen und deutschen Philologie sehr wohl begründete Ruf des Berliner Kritikers schien jene Kenntniß und dieses Urtheil überflüssig zu machen. Viele Andere hinwiederum, C. F. A. Fritzsche an der Spitze, warfen den absprechendsten Tadel auf das Werk, verfuhren aber dabei höchst unkritisch und ohne den Sinn desselben nur entfernt zu verstehen, ja ohne auch nur die nahe gelegten Mittel einer gewissenhaften Controle aufzusuchen (vgl. N. Jenaer Allg. Lit.Ztg. 1843. Nr. 81.). Eine mathematische Fixirung des nachweislich ältesten und verbreitetsten Textes, im Absehen von jedem subjektiven Ermessen, wäre ohne Zweifel eine bedeutende Gabe für die Wissenschaft, wäre sie vermöge des kritischen Apparats überhaupt möglich. Aber bei der großen Mangelhaftigkeit des letztern für diesen Zweck und der noch überdies willkürlich vorgenommenen Beschränkung desselben, wozu auch noch die Unsicherheit und Fehlerhaftigkeit des benutzten Materials, sowie die Einmischung des Urtheils wider den eigenen Grundsatz kam, ist aus der angestrebten Fixirung eine allerdings mühsame Rechnung geworden, die viel öfter nicht trifft als trifft: ein um so schlimmeres Resultat, als es von den wenigsten, die es brauchen, als solches erkannt ist, und als die wenigsten des nun erst

*) Nicht glücklicher war Lachmann bei seiner Arbeit über die lateinische Version; denn der wichtigste Faktor des neuen Textes, der amiatinische Codex, stand ihm nur nach Fleck's Vergleichung zu Diensten, die allein in den 5 historischen Büchern, wie nachgewiesen worden ist, an mehr als 500 Stellen irrig und mangelhaft ist.

zu übenden Urtheils fähig ſind, ja ohne die völlige profeſſionelle Vertrautheit mit dem geſammten kritiſchen Apparate fähig ſeyn können.

Der Unterzeichnete hat ſich ſeit dem Jahre 1840 unausgeſetzten textkritiſchen Forſchungen gewidmet. In dem genannten Jahre erſchien ſein Nov. Test. graece, mit dem Zuſatz: Textum ad fidem antiquorum testium recensuit, brevem apparatum criticum una cum variis lectt. *Elzev. Knappii, Scholzii, Lachmanni* subiunxit, argumenta et ll. parall. indicavit, commentationem isagogicam notatis propriis lectt. edd. *Stephanicae* III. atque *Millianae, Matthaeianae, Griesbachianae* praemisit C. T. Voran ſteht die auch beſonders erſchienene Abhandlung: De recensionibus quas dicunt textus Novi Test. ratione potissimum habita *Scholzii*, vorzugsweiſe zur Widerlegung der von Scholz über die alten Textrecenſionen vorgetragenen Anſichten. Dieſe Ausgabe ging, ebenſo wie die Lachmann'ſche, mit völliger Hintanſetzung des textus receptus, ausſchließlich von den alten Dokumenten aus, nach folgendem Principe: Die älteſten Zeugen, d. h. die älteſten griech. Codd. mit Hinzuziehung der Verſionen und der Väter, ſtehen im Widerſtreite der Lesarten als entſcheidend obenan; doch iſt ihre Geltendmachung durch mehrere Grundſätze der innern Kritik zu beſchränken. Dieſe Grundſätze kommen mit den wichtigſten und einleuchtendſten Griesbach's überein; nur wird beſonderes Gewicht darauf gelegt, daß bei Parallelſtellen in der Regel denjenigen Lesarten der Vorzug gebührt, die eine Verſchiedenheit dieſer Stellen darbieten; ſowie die Formen des ſogenannten alexandriniſchen Dialekts bevorzugt werden. Das Verdienſt des kritiſchen Apparats beſtand beſonders darin, daß nicht nur die genaueren Zeugenangaben Wetſtein's und Anderer anſtatt der ungenauen von Scholz dargeboten, ſondern auch zur Verbeſſerung und Erweiterung der Apparate von Wetſtein, Griesbach und Scholz die Lesarten der bereits edirten wichtigſten Codd., der griechiſchen ſowohl als der lateiniſchen, aus den dokumentlichen Editionen ſelbſt geſchöpft wurden. Dieſer erſten Leipziger Ausgabe folgte 1842 eine Pariſer („ad antiquos testes recensuit lectionesque var. *Elz. Steph. Griesb.* notavit"), worin beſonders der Text der Evv. noch mehr auf die älteſten Codd. zurückgeführt wurde. Allein erſt unter der Ausarbeitung der Leipz. Ausgabe war in dem Unterzeichneten der Plan einer Reform der neuteſtamentlichen Textkritik gereift, zuerſt vorgetragen in den Stud. u. Krit. 1842, S. 499 ff., und zwar zunächſt in Beziehung auf den Zeugenapparat, d. h. auf die griech. Codd., auf die Verſionen und auf die Kirchenväter. Die erſtgenannten griech. Codd. ſollten ſämmtlich, ſoweit ſie in Unzialſchrift vom 4. bis 9. Jahrh. geſchrieben ſind, diplomatiſch genau herausgegeben werden, während die ausgezeichnetſten Minuskelcodd. beſonders für die Apokalypſe, die kathol. Briefe und die Apoſtelgeſch. auf's Genaueſte verglichen werden ſollten. Die Verſionen, beſonders die älteſten und genaueren, ſollten eine neue gründliche Bearbeitung erfahren, ebenſo alle Citate der wichtigſten Kirchenväter, wobei ein Eingehen auf die Codd. der letzteren ſelbſt unerläßlich ſchien. Von den hieran ſich knüpfenden weiteren Arbeiten nannte ich als die bedeutenderen: eine neue griechiſche Paläographie, beſonders auch zur ſicherern Altersbeſtimmung der *Unzial*codd., neue Unterſuchungen über das Recenſionenweſen und die Eigenthümlichkeiten der älteſten und wichtigſten unter den erhaltenen Urkunden; neue Forſchungen über den neuteſt. Dialekt, mit neuen Studien über die Sprachparallelen aus den LXX, aus Philo, Joſephus und den älteſten Kirchenvätern, ſowie über die alten griech. Grammatiker. Dieſes Unternehmen haben mir drei größere unter der Protection der Kön. Sächſ. Reg. ausgeführte Reiſen außer Deutſchland nach Frankreich, England, Holland, die Schweiz, Italien und das Morgenland bereits ſo weit gelingen laſſen, daß 1) in Bezug auf die griech. Hdſchr. faſt alle, zum Theil noch ſehr vernachläſſigt geweſenen, Unzialcodd. mit Ausnahme der ſchon edirten von mir zum Behufe der Publikation abgeſchrieben oder auf's Genaueſte verglichen, auch mehrere zuerſt entdeckt*) worden ſind. Edirt davon er-

*) Mehr als die Reſultate meiner früheren Reiſeforſchungen kommen hier die der letzten im Oriente in Betracht, woher die oben unter *ΠΓΑ* verzeichneten umfänglichen Unzialmanuſkripte ſtammen.

ſchienen C der Pariſer Palimpſeſt, D mit den Paul. Briefen griechiſch und lateiniſch, der Codex L mit den 4 Evv., der Codex B der Apokalypſe, ſowie eine Anzahl einzelner Fragmente. 2) ſind in Bezug auf die Verſionen, namentlich die lateiniſchen, die ſogenannte itala wie die vulgata, erfolgreiche Studien von mir gewidmet worden; denn außer der ſchon erwähnten Edition des älteſten Textes für die Paul. Briefe im Codex Claromontanus erſchien im Druck ein noch ganz unbenutzter Evangelientext aus dem 4. oder 5. Jahrh. unter dem Namen Evangelium Palatinum, ferner vorher ſehr irrig geleſene Fragmente der Evv. aus derſelben Zeit (k der Evv.), und die vorher nur aus einer höchſt mangelhaften Vergleichung bekannt geweſene älteſte Hdſchr. (codex Amiatinus) für die ganze Neuteſt. Ueberſetzung des Hieronymus. Andere meiner Arbeiten über die Verſſ. waren nur ſecundär, ſowie auch für viele KVV. nur die Ausgaben derſelben neu verglichen wurden. Die Ergebniſſe dieſer und aller weiteren oben angedeuteten Arbeiten ſind zunächſt niedergelegt in einer zweiten kritiſchen Ausgabe des N. T. von 1849, in deren Apparat, dem reichſten bis jetzt vorhandenen hinſichtlich aller wichtigeren Dokumente, größern Theils die Autoritäten für und wider verzeichnet ſtehen. In dem umfänglichen Prolegg. wird auch die Frage der Textrecenſionen von Neuem behandelt und in der ſchon S. 167 dargelegten Weiſe beantwortet, aber die praktiſche Anwendung derſelben bei der Textconſtituirung ſelbſt in hohem Grade beſchränkt; nur ergebe ſich mit Sicherheit ſoviel, daß die ſogenannten alexandriniſchen und lateiniſchen Zeugen, d. h. unſere älteſten ſämmtlich, in der Regel, obſchon keineswegs überall, den byzantiniſchen vorzuziehen ſeyen. Als ſicher im hohen Alterthum verbreitete und daher durch vorzüglichen Anſpruch auf Urſprünglichkeit ausgezeichnete Lesarten werden diejenigen erklärt, deren Bezeugung aus uralten griech. Hdſchr. zugleich das Zeugniß von wirklich alten Dokumenten der Verſionen und durch das von KVV. beſtätigt wird. Zu der Bevorzugung der ſogenannten alexandriniſchen Zeugen gehört auch der in den Prolegg. S. XVIII ff. verſuchte Nachweis, daß die ägyptiſche Sprachfärbung die urſprüngliche des apoſtoliſchen Textes geweſen ſeyn möchte. Die übrigen Grundſätze, die der innern Kritik, ſind ſchon bei der 1. Ausgabe angedeutet worden. An die Ausgabe von 1849 ſchloſſen ſich eine bloße Textausgabe 1850 und eine Synopsis evangelica „apposito apparatu critico“ 1851 an, ſowie eine revidirte Textausgabe 1854, welche letztere zugleich den Verſuch einer Herſtellung der Vulgata beſonders auf Grund des Cod. Amiatinus und des Cod. Fuldenſis enthält*). Erzielt iſt mit dem allen nicht nur die Herſtellung eines alterthümlichen Colorits im Allgemeinen, das ohne Zweifel dem apoſtoliſchen Gebrauche näher ſteht als das aus den neueren Hdſchr. in den früheren textus receptus gekommene, ſondern auch eine ſolche Geſtaltung der zweifelhaften Stellen, welche ſehr oft vor allen anderen den ſichern Anſpruch auf Urſprünglichkeit, und wo nicht dieſen, doch den Vorzug der Verbreitung im hohen Alterthume für ſich hat. Auf Grund genauer und ſtrenger äußerer Kritik, beſchränkt durch die Anwendung der bewährteſten Grundſätze der innern Kritik, ſollte ein ſolcher Grundlagstext gewonnen werden, bei dem ſich ein Jeder beruhigen könne, der nicht durch die Reiſe eigener kritiſcher Studien und durch den eigenen kritiſchen Takt zur Modificirung deſſelben berufen iſt. Die Weiterführung des geſammten oben näher bezeichneten Reformplanes, zu der ſchon viel Material vorliegt, bleibt mein unverrücktes Ziel.

In der neueſten Zeit ſind außerdem zwei Männer mit beachtenswerthen textkritiſchen

*) Die zu Paris 1842 von mir erſchienene Ausgabe der Vulgata mit einem griechiſchen Texte, der ſich überall, wo es auf Grund dokumentlicher Autorität geſchehen konnte, an die Vulgata anſchloß, ſollte das Studium des griechiſchen Textes der katholiſchen Geiſtlichkeit Frankreichs und Italiens näher bringen, die kritiſche Bedeutung der Vulgata ſelbſt beleuchten, vor Allem aber als Anfang neuer wiſſenſchaftlicher Studien an der Vulgata ſelbſt gelten. In den Prolegg. ſind dieſe Geſichtspunkte klar bezeichnet, ſowie auch die Autorität der älteſten latein. Codd. für die Wiederherſtellung des von Hieronymus ausgegangenen Textes hervorgehoben wird.

Arbeiten*) hervorgetreten: Sam. Prid. Tregelles, mit einer Ausgabe der Apokalypse 1844, auf die eine Ausgabe des N. T. demnächst folgen soll, wozu ernste und umfängliche kritische Vorstudien unternommen worden sind, und J. G. Reiche 1847 mit der Schrift: Codicum mss. N. T. gr. aliquot insigniorum in bibl. reg. Paris. asservatorum nova descriptio et cum textu vulgo recepto collatio, worin er sich nachdrücklich gegen die Wahrheit und Bedeutung der alten Textrecensionen erklärt, sowie 1853 mit einem Commentarius criticus in N. T. quo loca graviora et difficiliora lectionis dubiae accurate recensentur et explicantur, worin er mit Erneuerung der oben genannten Ansicht sich entschieden gegen Lachmann's System und Verfahren ausspricht, der Ausgabe des Unterzeichneten aber von 1849 volle Anerkennung widmet, vgl. Praef. VI.

Zuletzt kann es an diesem Orte nicht darauf abgesehen seyn, eine Theorie der Textkritik oder ein vollständiges Verzeichniß der Regeln für das kritische Geschäft zu geben; zumal da schon bei der Darstellung der Geschichte dieser Wissenschaft mehrfache, die Theorie betreffende, Bemerkungen gemacht werden mußten; doch wird es nicht unwillkommen seyn, die wichtigsten Grundsätze der Textkritik verzeichnet und durch einige Beispiele erläutert zu sehen.

Das Objekt der Textkritik bilden nur solche Stellen, bei denen keine volle Uebereinstimmung der Zeugen vorliegt. Erscheint nun eine Spaltung der letzteren der Art, daß sich die älteren und jüngeren Dokumente entschieden gegenüberstehen, so ist den ersteren der Vorzug zu geben, wofern nicht, was bei einem solchen Verhältnisse der Zeugen äußerst selten seyn wird, die triftigsten Gründe dagegen sprechen. Bevor wir dergleichen Gründe erwägen, ist der am häufigsten eintretenden Fälle zu gedenken, wo unter den ältesten Zeugen selbst eine Verschiedenheit herrscht. Hier kann nicht unbedingt die größere Zahl auf der einen Seite den Ausschlag gegen die Minderzahl auf der andern geben, da ja, vermöge des unläugbaren Verwandtschaftsverhältnisses vieler Zeugen namentlich vieler Codices unter einander, das Zeugniß mehrerer solcher Verwandten bisweilen kaum höher anzuschlagen ist als das eines allein oder fast allein stehenden, dessen nähere Verwandten gerade nicht auf unsere Zeit gekommen sind. Besonders kommt hier in Betracht, ob eine Lesart zugleich in einem oder einigen der ältesten Handschriften und in Versionen und Vätern vorliegt. Ist dies der Fall, so ist der Streit über die Verbreitung der Lesart im höchsten Alterthume abgeschnitten, und nur aus innern Gründen kann sie einer andern gegenüberstehenden nachgesetzt werden müssen. Ein Beispiel gibt Matth. 1, 6. Hier hat die Lesart *Δαυ. δὲ* ohne *ὁ βασιλεύς* nicht nur das Zeugniß von B (während A und D hier defekt sind) und zwei Minuskelhdschr., sondern auch das von drei Hdschr. der itala (darunter k aus dem 4. oder 5. Jahrh.) und vom cod. forojul. (aus dem 6. Jahrh.) der vulg. nebst dem des Augustin und des Verf. vom Opus imperf. in Matth., ferner des der sahidischen und memphitischen, der syrischen, der armenischen und zwei anderer secundärer Versionen. Es wäre völlige Sachunkenntniß hier an der Aufnahme der Lesart wegen Mangels an alter Beglaubigung Anstoß zu nehmen. Noch entschiedener gilt dasselbe von Matth. 5, 3 u. 4. Hier ist die Umstellung der Verse gegen den textus receptus außer D u. 33. durch die ältesten Codd. der itala (aus dem 4. und 5. Jahrh.) und der vulgata (aus dem 6. Jahrh.) testirt, und außer mehreren lateinischen Vätern besonders noch durch das ausdrückliche Zeugniß des Origenes und durch die Kanones des Eusebius, ohne das unsichere Zeugniß des Clemens geltend machen zu wollen. Daß nun die genannten ausdrücklichen Zeugnisse des Origenes und des Eusebius allein über die Autorität aller unserer griech. Codd. hinweg trägt, wenn es sich um die Beglaubigung im höchsten Alterthume handelt, ist klar. Dem Texte mit einer Beglaubigung, wie sie hier vorliegt, kann nur das stärkste Gewicht innerer Gründe den Anspruch auf Ursprünglichkeit streitig machen.

Trotz der großen Bevorzugung unserer ältesten griech. Codd. darf es nicht über-

*) Ueber Ed. v. Muralt's Ausg. des N. T. siehe oben S. 169.

ſehen werden, daß bisweilen die ihnen gegenüberſtehenden um Jahrhunderte jüngeren zugleich das Anſehen viel älterer Verſſ. und Väter für ſich haben. Dies ſichert den jüngeren Codd. den gleichen Anſpruch auf hohes Alter, der bei hinzutretender innerer Vortrefflichkeit der Lesart, ſelbſt den älteſten Codd. gegenüber, ſtreng zu beachten iſt. Als giltiger Beweis des hohen Alters einer Lesart muß das Zeugniß eines Kirchenvaters beſonders dann angeſehen werden, wenn er die fragliche Lesart ausdrücklich beſpricht, wodurch der Argwohn, die Lesart könne von patriſtiſchen Abſchreibern eingebracht ſeyn, entſchieden ausgeſchloſſen wird. Ebenſo wird das Anſehen einer Verſion weſentlich dadurch gehoben, wenn für dieſelbe Urkunden von hohem Alter vorhanden ſind, wie dies namentlich bei der lateiniſchen Verſion der Fall iſt. An Stellen wie Röm. 3, 22., wo der Text zwiſchen *εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας* und *εἰς πάντας* ſchwankt, iſt die dokumentliche Berechtigung für beide Lesarten offenbar gleich, vgl. m. Ausg. zu der Stelle. Entſcheidend wird hier, theils daß die letztere Lesart offenbar viel mehr den Verdacht einer willkürlichen oder auch nachläſſigen Kürzung als die erſtere den einer willkürlichen Erweiterung erregt, theils daß eine ſolche ſinnvolle Verbindung von Präpoſitionen dem Apoſtel Paulus geradezu eigenthümlich iſt.

Das in der That gänzlich oder faſt vereinzelte Zeugniß einer der älteſten Urkunden erheiſcht die größte Vorſicht; es wird aber dennoch an beſonders verwickelten Stellen mit gutem Rechte aufgenommen, wenn die innere Beſchaffenheit der Lesart unzweifelhaft und nachdrücklich dafür ſpricht. Ein Beiſpiel der letztern Art haben wir an Mark. 2, 22., wo die Lesart *ἀπόλλυνται καὶ οἱ ἀσκοί* nur auf Grund der Zeugniſſe von B und („perditur cum utribus“) der koptiſchen Verſion als urſprünglich erſcheint. Allerdings iſt ſchon der Hinzutritt der koptiſchen Verſion zu unſerem älteſten handſchriftlichen Zeugen bedeutend. Dazu kömmt aber, daß auch L und 102, ſowie D nebſt 5 uralten Codd. der itala dieſelbe Lesart beſtätigen, nur daß ſie beiderſeits ſchon eine gewiſſe Einwirkung der Parallelen erfahren haben. Die erſteren nämlich ändern *ἀπόλλυται* in *ἐκχεῖται*, wie es auch bei Matth. (ähnlich Luk. *ἐκχυθήσεται*) heißt; die andern ändern es in *ἀπολοῦνται* und ſetzen es grammatiſch genauer nach *ἀσκοί*, in vollkommener Uebereinſtimmung mit Matth. u. Luk. Die übrigen Zeugen, nur daß die ſyriſche Verſion die Sätze umſtellt, haben die ganze Stelle ſo wie ſie bei Matth. geleſen wird. Zu bemerken iſt noch, daß die Stelle, wie ſie nach unſerer Anſicht Markus geſchrieben, auch hinwiederum auf die Entſtellung des Matthäustextes gewirkt hat, ſ. m. Ausg. zu Matth. 9, 17. Im Fortgange des Textes wird D mit 4 von den obigen 5 Codd. der itala entſcheidend durch die Weglaſſung der ganz genau aus Luk. 5, 38. beigeſchriebenen Worte *ἀλλὰ οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινοὺς βλητέον*, während B u. 102. dieſelbe Lesart durch die bloße Weglaſſung von *βλητέον* zu beſtätigen ſcheinen; denn hieraus wird erſichtlich, daß der fragliche Zuſatz urſprünglich dem Rande des Markus beigeſchrieben war, von woher *βλητέον* wegfiel, wenn nicht ſchon die Beiſchrift ſelbſt unvollkommen geweſen. Die Interpolation aus den beiden Parallelen bezeugen endlich auch 2 Minuskelcodd. und 6 alte lateiniſche Codd., welche ſogar noch die Worte *καὶ ἀμφότεροι συντηροῦνται* dem Markustexte hinzugefügt haben. Ein wichtiger Grund für die dergeſtalt gewonnene Form der Stelle bei Markus iſt außerdem darin gegeben, daß die nun vorliegende Verkürzung der Paralleltexte ganz dem Verfahren des Markus entſpricht, wie es aus vielen andern über den kritiſchen Zweifel erhabenen Stellen erkannt wird.

In dieſem Beiſpiele iſt zugleich derjenige Grundſatz der Textkritik befolgt, wonach bei Parallelſtellen in der Regel diejenige Textform zu wählen iſt, wodurch eine Verſchiedenheit ſtatt der völligen Uebereinſtimmung gewonnen wird, vorausgeſetzt, daß das nöthige Zeugengewicht nicht fehlt. Hierbei iſt keineswegs erforderlich, daß die von fremder Hand eingebrachten Lesarten ſtrengwörtlich ihre Quelle wiedergeben, was Stellen wie Matth. 27, 35. verglichen mit Joh. 19, 24., Matth. 27, 49. verglichen mit Joh. 19, 34. beweiſen. Ausnahmen von dieſem Grundſatze ſind ſelten, z. B. Mark. 8, 2 u. Matth. 15, 32., an welchen beiden Stellen *ἡμέραι τρεῖς* zu leſen iſt, da die differiren-

den Lesarten *ἡμέρας τρεῖς* und *ἡμέραις τρισίν* an beiden Stellen offenbar auf Rechnung der grammatischen Nachhilfe gesetzt werden müssen. Keine Ausnahme von dieser Regel aber bildet Matth. 1, 25., wo auf das so gewichtige Zeugniß der Codd. BL 1. 33., der sahidischen und memphitischen Version, mehrerer der ältesten Codd. der itala nebst mehreren lateinischen Vätern zu lesen ist *ἕως οὗ ἔτεκεν υἱόν*, nicht *ἕως οὗ ἔτεκεν τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον*, wie die Stelle aus Luk. 2, 7. in den meisten Zeugen interpolirt worden ist. Wenn man dagegen sagt, die letzteren Worte seyen aus ängstlicher Verehrung der Jungfrau Maria weggelassen worden, so vergißt man, daß dieselben Worte bei Lukas auch nicht von einem einzigen Zeugen gestört worden sind, obschon bei ihm die Weglassung in der That ein erfolgreicher Dienst für jene Verehrung gewesen wäre, während bei Matthäus die Sache nicht wesentlich verändert wird; denn die vorhergehenden Worte *οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως* behalten ihr volles Gewicht.

An den Grundsatz einer solchen Behandlung der Parallelstellen schließt sich auch die ähnliche Behandlung der alttestamentlichen Citate an, wie z. B. Matth. 15, 8. die kürzere Lesart auf die Autorität von 5 Hdschr., zu denen allerdings noch sehr wichtige Väter und Verss. kommen, der längern wörtlich mit Jesaja stimmenden Lesart vorgezogen werden muß.

Ein oberstes Gesetz ist es ferner, diejenige Lesart festzuhalten, aus deren Beschaffenheit alle oder wenigstens mehrere vorhandene Varianten erklärlich sind. Freilich gehören hieher noch untergeordnete Bestimmungen, die zum Theil schwanken und leicht irre leiten können. Ein treffendes Beispiel scheint mir Matth. 24, 28. vorzuliegen. Hier steht im Codex L (dem gewöhnlichen Begleiter von B), in einem Unzialevangelistarium, in drei der ältesten Codd. der itala und zwei Mal bei Origenes *ὡς γὰρ ἦσαν ἐν ταῖς ἡμέραις τοῦ κατακλυσμοῦ τρώγοντες καὶ πίνοντες*. Da jenes Essen und Trinken, den Ausdruck streng genommen, nicht in den Tagen der Sündfluth selbst, sondern in den Tagen vor der Sündfluth stattfand, wie auch der Zusatz *ἕως ἦλθεν ὁ κατακλυσμός* an die Hand gibt, so entstanden folgende Varianten: *ἐν ταῖς ἡμέραις ταῖς πρὸ τοῦ, ἐν τ. ἡμ. ἐκείναις πρὸ τοῦ, ἐν. τ. ἡμ. ἐκείναις ταῖς πρὸ τοῦ, ἐν τ. ἡμ. πρὸ τοῦ*. Es gilt hier zugleich das Gesetz, daß in der Regel die kürzere Lesart der längeren vorzuziehen ist. Ein ähnliches Beispiel findet sich Mark. 8, 26., wo *μηδὲ εἰς τὴν κώμην εἰσέλθῃς* zu lesen ist; ein anderes Mark. 1, 16., wo *ἀμφιβάλλοντας ἐν τῇ θαλάσσῃ* als ursprünglich erscheint. Vgl. m. Ausg. zu beiden Stellen und Prolegg. XVIII. Es ist bei dergleichen Stellen auch das zu bedenken, wie wenig es zufällig seyn kann, daß gerade der älteste Codex B mit seinem nächsten Verwandten diejenige Lesart darbietet, aus deren scheinbarer Ungehörigkeit die Entstehung der andern ihre Erklärung findet.

Schwierig ist bisweilen die Anwendung eines anderen Grundsatzes, der schon bei der Stelle Mark. 2, 22. berührt worden ist. Es ist nämlich die Eigenthümlichkeit jedes einzelnen der heiligen Schriftsteller, so viel als es bei dem geringen Umfange ihrer Schriften möglich ist, genau zu studiren und zur Entscheidung kritischer Stellen zu nützen. Diejenigen Lesarten, die dieser Eigenthümlichkeit entsprechen, werden nicht leicht von fremder Hand stammen. Die Schwierigkeit hierbei liegt darin, daß die Eigenthümlichkeit des Autors selbst oft streitig ist. Sie betrifft sowohl die ganze Behandlungs- und Darstellungs-Weise, als auch einzelne Ausdrücke. Zu den letzteren gehört es z. B., daß Johannes gern *Ἰησοῦς* ohne den Artikel setzt, den sehr häufig viele Zeugen beifügen; daß Paulus die Verbindung *Χριστὸς Ἰησοῦς* in Gebrauch hat, wofür das gewöhnlichere *Ἰησοῦς Χριστός* oft substituirt worden ist; daß Matthäus gern *ἐκεῖνος* beifügt, weshalb es nicht nur 18, 7., 27., 28. gegen die widersprechenden Autoritäten aufrecht zu erhalten ist, sondern auch noch 18, 26. aufnehmbar erscheint. Ein noch viel mehr umfassender, aber auch dem Widerstreite noch mehr unterworfener Grundsatz ist es, daß alle Dialektseigenthümlichkeiten der neutestamentlichen Autoren sorgfältig aufzusuchen und festzuhalten sind. Vgl. darüber m. Ausgabe von 1849. Prolegg. XVIII—XXVIII.

Gleicher Weise sind aber auch die Besonderheiten einer jeden Handschrift, besonders

der wichtigſten, zu ſtudiren, und was ſich als eine ſolche herausſtellt, iſt vorzugsweiſe verdächtig. So hat, wie es ſcheint, der Codex B gern das Perfectum für den Aoriſt, z. B. Luc. 24, 28., 2 Kor. 11, 21., Epheſ. 1, 20.; der Cambridger Codex (D) löst gern das Participium in's tempus finitum auf, z. B. Matth. 20, 30. 25, 25. Joh. 12, 3. 12, 36. Dergleichen Eigenthümlichkeiten können auch mehreren verwandten Codd. zugleich zukommen, obſchon das Urtheil bei einem einzelnen ſicherer geht als bei mehreren. Doch gehören hieher auch die Spuren einer wirklich geübten Recenſion oder tendenziöſen Textbearbeitung, die der Natur der Sache gemäß gewöhnlich in mehreren Zeugen zugleich vorliegen. Auch auf die Verſionen leidet dieſe Regel ihre Anwendung, bei denen zuvörderſt darauf zu achten iſt, daß nicht für beſondere Lesart gehalten werde, was in der Art und im Geiſte der Ueberſetzung ſelbſt ſeinen Grund hat.

Vorzugsweiſe paläographiſcher Art iſt es endlich, daß auf Vermeidung aller Lesarten zu ſehen iſt, die aus der Ungenauigkeit und Unwiſſenheit der Abſchreiber entſtanden ſind. Hierüber gewinnt man kein ſicheres Urtheil ohne das Studium der ohne Wortabtheilung, zum Theil ohne Accente, aber mit manchen Abkürzungen geſchriebenen alten Unzialcodices; doch bleiben auch noch trotz dieſes Studiums zweifelhafte Fälle. Zu den letzteren gehören beſonders diejenigen, wo es ſich um das ὁμοιοτέλευτον handelt, womit oft genug Mißbrauch getrieben worden iſt. Auch die aus dem Itacismus oder der Verwechslung von ει, ι, η, οι, υ, welche Laute allmählig ſämmtlich wie ι geſprochen wurden, ſowie aus der Verwechslung von αι und ε entſtandenen Irrungen ſind bisweilen ſchwer zu beurtheilen, wie z. B. δή und δεῖ 2 Kor. 12, 1., desgleichen σοί und σύ Philem. 11. 12. Vgl. übrigens oben S. 164. Tiſchendorf.

Bibelüberſetzungen. Die Entſtehung von Ueberſetzungen der Bibel erklärt ſich hauptſächlich aus zwei Gründen. Für das Alte Teſtament war zunächſt das Ausſterben der hebräiſchen Sprache die Urſache, welche bald Erklärungen ſchwieriger Wörter und Stellen, bald ganze Ueberſetzungen nothwendig machte. Beim Neuen Teſtament war die Verbreitung des Chriſtenthums unter nicht griechiſchredende Völker die Veranlaſſung, und ſo ſehen wir ſchon in den früheſten Zeiten die verſchiedenartigſten Ueberſetzungen entſtehen, eine literariſche Thätigkeit, welche ſich bis in die neueſte Zeit faſt ununterbrochen fortſetzt. Für Kritik und Exegeſe haben nun beſonders die alten Ueberſetzungen deßhalb hohen Werth, weil ſie theils meiſt in einer Zeit gemacht ſind, welche weit über das Alter unſerer älteſten Texteshandſchriften hinausgeht, und ſomit eine Geſtaltung des Textes zeigen, die der urſprünglichen, um deren Auffindung es dem Kritiker hauptſächlich zu thun iſt, um ebenſoviel näher kommt, anderntheils weil in ihrer Auffaſſung ſchwieriger Stellen und dunkler Wörter eine alte Tradition liegt, die für die richtige Erklärung oft von großer Wichtigkeit iſt. Ja auch ſelbſt für die Dogmengeſchichte gewinnen ſie nicht ſelten eine Bedeutung, indem ſie die dogmatiſche Auffaſſung mancher Stellen für verſchiedene Seiten und in verſchiedenen Zeiten darthun. Den neueren Ueberſetzungen geht alles dies ab, weßhalb wir hier vorzugsweiſe nur die alten berückſichtigen. Man theilt dieſelben am bequemſten ein in unmittelbare, welche aus dem Grundtexte ſelbſt, und mittelbare oder abgeleitete (auch Töchterverſionen), welche erſt aus einer andern Ueberſetzung gemacht ſind. Natürlich haben letztere in den erwähnten Beziehungen nur untergeordneten Werth und ſind meiſt bloß für erſtere das, was dieſe für den Grundtext ſind. Von nicht geringem Intereſſe iſt auch die Eintheilung nach den verſchiedenen Sprachen und nach der Zeit, in welcher ſie entſtanden ſind, weil dadurch eine beſſere Ueberſicht über die litterariſche Thätigkeit dieſer Richtung unter einem beſtimmten Volke und in einem gewiſſen Zeitraume erreicht wird. Um die Vortheile dieſer Eintheilungen zu vereinigen, werden wir im Folgenden die ſprachliche Eintheilung zur Grundlage machen, dabei aber die Zeitfolge in den Haupterſcheinungen feſthalten, die unmittelbaren Ueberſetzungen im Einzelnen voranſtellen und bei jeder derſelben angeben, welche andere etwa von ihr abgeleitet ſind. Damit aber der Artikel nicht einen unverhältnißmäßigen Raum einnehme, ſind beſonders wichtige und intereſſante Ueberſetzungen (wie die alexandriniſche, äthiopiſche u. a.)

abgeſondert und in eigenen Artikeln behandelt, auf welche verwieſen wird. Auch trennen wir der größeren Ueberſicht wegen die Ueberſetzungen des A. T. von denen des Neuen.

A. Ueberſetzungen des Alten Teſtamentes. Ueber dieſelben, beſonders über das Literariſche, ſind folgende Schriften zu vergleichen: *Richard Simon*, Histoire critique du V. T. Edit. 3. Roterd. 1685. 4. Erſter Theil, zweites Buch. *Le Long*, Biblioth. sacra. ed. Masch. Pars. II. Vol. I—III. *Walton*, Prolegomena in Biblia Polyglotta. IX sqq. ed. Dathe. p. 332 sqq. Roſenmüller, Handbuch für d. Litt. der bibl. Kritik und Exegeſe. Th. II. S. 277 ff. Th. III., ſowie die Einleitungen in's A. T. von Eichhorn, 4. Ausgabe. Göttingen 1823. Th. I. II. §. 159—338. Jahn, Bd. I. §. 33—67. Bertholdt, §. 154—190. De Wette, §. 39—74. Hävernick, Th. I. Abth. 2. §. 68—90. — I. Unter allen Ueberſetzungen des A. T. nehmen in Rückſicht auf das Alter unſtreitig die griechiſchen Ueberſetzungen, und unter dieſen a) die alexandriniſche der Septuaginta den erſten Platz ein, über welche oben in einem beſondern Artikel (Band I. S. 226—235) gehandelt iſt. Aus dieſer ſind abgeleitet: die alten lateiniſchen Ueberſetzungen (ſ. den Artikel lateiniſche Bibelüberſetzungen), die äthiopiſche (ſ. oben Band I. S. 168 ff.), die ägyptiſchen (Nr. V.), die gothiſche (ſ. d. Art. deutſche Bibelüberſetzungen), die armeniſche (Nr. IX.), einige ſyriſche (Nr. III, 2. 3. 6—8.), die georgiſche (Nr. X.) und einige arabiſche (Nr. XI. B. 3.). Neben der Septuaginta ſind noch folgende griechiſche Ueberſetzungen zu erwähnen: b) die des Aquila, Ἀκύλας, eines jüdiſchen Proſelyten aus Pontus (nach *Iren.* adv. haer. III, 24. auch bei *Euseb.* hist. eccl. V, 8. demonstr. evang. VII, 1. *Hieron.* ep. ad Pammach. Opp. IV, 2. p. 255. Catal. scriptt. eccl. o. 54. Opp. IV, 2. p. 116). Zu Folge einer ganz apokryphiſchen Nachricht bei Epiphan. de pond. et mens. c. 14. war er ein heidniſcher Grieche aus Sinope am Pontus und Verwandter (πενθερίδης, nach dem Chron. Paschal. πενθερός Schwiegerſohn) des Kaiſer Hadrian, von dem er mit dem Neubaue Jeruſalems als Aelia Capitolina beauftragt war. Hier wurde er von aus Pella zurückkehrenden Apoſteln zum Chriſtenthume bekehrt, weiterhin aber, da er ſein heidniſches Nativitätſtellen u. dergl. Künſte nicht aufgeben wollte, aus der Kirchengemeinſchaft geſtoßen, weßhalb er nun zum Judenthum überging. Jetzt legte er ſich mit Eifer auf das Hebräiſche, und nachdem er es durchaus inne hatte, verfertigte er zum Beſten ſeiner neuen Glaubensbrüder, damit ſie in den dogmatiſchen Streitigkeiten mit den Chriſten ſich nicht bloß auf die von dieſen gebrauchte LXX. mehr zu beziehen brauchten, eine genau an das Hebräiſche ſich anſchließende Ueberſetzung. Von alle dem können wir nur etwa das als hiſtoriſch richtig annehmen, daß er um die Zeit des Kaiſers Hadrian lebte (womit die Anführung bei Irenäus und wahrſcheinlich auch die Anſpielung bei *Justin. Mart.* dial. c. Tryph. p. 310, wo er in der Stelle Jeſ. 7, 14. die bei Aquila ſich findende Ueberſetzung ἡ νεᾶνις für ἡ παρθένος der LXX. anführt, übereinſtimmt), alſo c. 130 n. Chr., ſowie daß ſeine Ueberſetzung zum Gebrauche der Juden beſtimmt war, um der ungenaueren LXX. eine genauere zur Seite zu ſetzen. Der dem Aquila von mehrern Kirchenvätern (Irenäus, Euſebius, Epiphanius) und auch von Neueren (*Carpzov*, Crit. sacr. I. p. 556. *Kennicott*, dissert. gen. §. 69. p. 150) gemachte Vorwurf, als habe er abſichtlich aus Haß gegen die Chriſten die Ueberſetzung beſonders der meſſianiſchen Stellen, wie Jeſ. 7, 14. 49, 5. Pſ. 2, 2. 90, 9., verfälſcht, iſt ungegründet (vrgl. *Montfaucon*, Praeliminaria in Hexapla Origen. V, 4. 5. p. 49 sq. Eichhorn, Einleit. §. 187), wie ſelbſt *Hieronymus*, ep. 24. ad Marcell. (ut amica mente fatear, quae ad nostram fidem pertinent roborandam plura reperio) das Gegentheil bekennt, ihm die Prädikate curiosus et diligens, verborum Hebr. diligentissimus explorator beilegt, und von ihm ſagt: non contentiosus, ut quidam putant, sed studiosus verbum interpretatur ad verbum (ſ. die Stellen bei de Wette §. 44. Not. e.). Seine Ueberſetzung zeichnet ſich vor allen andern durch eine ängſtliche Genauigkeit aus, indem er nicht bloß den Sinn treu wiederzugeben, ſondern Wort für Wort ganz genau mit Beobachtung der Etymologie und der ſprachlichen Eigenthümlichkeiten des Hebräiſchen im Griechiſchen darzuſtellen ſich bemüht, wobei er ſich die kühnſten Neu-

bildungen erlaubt und ſogar vor ſprachlichem Unſinn nicht zurückſchreckt. So führt ſchon Hieronymus (zu Jeſ. 49.) als ſolche Singularität die Ueberſetzung des hebräiſchen Accuſativzeichens את durch die Präpoſition *σὺν* an (Geneſ. 1, 1.: *ἐν κεφαλαίῳ ἔκτισεν ὁ θεὸς σὺν τὸν οὐρανον καὶ σὺν τὴν γῆν.*). Wegen ſolcher Treue gaben die Juden dieſer Ueberſetzung vor allen übrigen den Vorzug (die Stellen bei de Wette a. a. O. Not. f.); daß ſie die Ebioniten gebrauchten, iſt möglich, kann aber nicht, wie Manche wollen, aus *Iren.*, adv. haer. a. a. O. geradezu gefolgert werden. Hieronymus ſpricht an mehreren Stellen von einer editio Aquilae secunda, quam Hebraei *κατ' ἀκρίβειαν* nominant, was wohl nicht von zwei verſchiedenen Ueberſetzungen, einer freieren in beſſerem Griechiſch und einer ängſtlich wörtlichen (ſ. Montfaucon a. a. O. V, 2. 3. S. 47 f.), ſondern nur von einer zweiten Recenſion, die in einzelnen Ausdrücken noch größere Genauigkeit anſtrebte, zu verſtehen iſt (vgl. Eichhorn §. 188.). Die Ueberſetzung des Aquila, ſowie die nachher unter c—f erwähnten ſind nur noch in Bruchſtücken bekannt, welche in den Ausgaben der Hexapla des Origenes (ſ. oben Bd. I. S. 232) geſammelt ſind, aber freilich in kritiſcher Beziehung noch Vieles zu wünſchen übrig laſſen. Ob der im Talmud erwähnte עקילס d. i. Ἀκύλας und unſer Aquila derſelbe ſey, darüber ſind die Meinungen verſchieden, das aber ſteht wohl feſt, daß die von Vielen deßhalb, weil derſelbe im babyloniſchen Talmud immer אונקלוס genannt wird, angenommene Identität mit dem Targumiſten Onkelos eine falſche ſey. Ueber Aquila im Beſondern iſt auch zu vergleichen *Hodii*, de Bibliorum textibus originalibus, Versionibus Graecis et Latina Vulgata libri IV. Oxon. 1705. fol. p. 570—578. — c) Die Ueberſetzung des Theodotion, *Θεοδοτίων*, in einzelnen Handſchriften auch *Θεόδοτος*. Dieſer war nach *Iren.*, adv. haer. III, 24. (bei *Euseb.* V, 8.) ein jüdiſcher Proſelyt aus Epheſus, nach Hieronymus (catal. scriptt. eccl. c. 54. Comment. in Habac. III.; anderswo nennt er ihn Judaeum, iudaizantem Haereticum) und Euſebius ein Ebionit. *Epiphan.*, de pond. et mens. c. 17. berichtet von ihm, daß er ein Marcionit aus Pontus geweſen und zum Judenthume übergegangen ſey, worauf er das Hebräiſche erlernt und dann ſeine Ueberſetzung angefertigt habe, und zwar unter dem Kaiſer Commodus. Auf dieſe Zeitangabe können wir wenig oder gar nichts geben (ſ. über Symmachus); doch ſoviel iſt wohl gewiß, daß Theod. vor 160 n. Chr. geſchrieben habe, da er nicht nur dem Irenäus (um 177), ſondern auch dem Juſtinus Martyr (um 160) bekannt iſt (ſ. Stroth in Eichhorns Repertor. II. S. 75 ff.). Er ſcheint mit ſeiner Ueberſetzung nur eine verbeſſerte Ausgabe der LXX. beabſichtigt zu haben, indem er ſich meiſt an ſie anſchließt und in ſeinen Abweichungen eben nur als Verbeſſerer erſcheint. Dieſe Veränderungen entlehnt er theils aus Aquila, theils aber auch aus dem Grundtexte ſelbſt, wobei er aber eine nicht eben gründliche Kenntniß des Hebräiſchen an den Tag legt, indem er Manches mißverſteht, ja ſogar mehrfach, um der Mühe einer kritiſchen Auswahl des Ausdrucks überhoben zu ſeyn, das hebräiſche Wort ohne Weiteres beibehält, wie Levit. 7, 18. פִּגּוּל, *φεγγώλ* oder *φεγγούλ*. 13, 6. מִסְפַּחַת, *μισφάα*. 18, 23. 20, 12. תֶּבֶל, *θάβελ*. 18, 17. 20, 14. זִמָּה, *ζέμμα*. Jeſ. 64, 5. עֲדִים, *ἔδδιμ* u. a. Seines engen Anſchluſſes an die LXX. wegen wird er von Origenes benutzt, um Lücken derſelben auszufüllen, und im Buche Daniel hat ſogar ſeine Ueberſetzung die der LXX. im Gebrauche der Kirche ganz verdrängt (ſ. oben Bd. I. S. 229). Vgl. über Theodotion Hody a. a. O. S. 579—585. — d) Symmachus, *Σύμμαχος*, war nach Epiphanius a. a. O. c. 17. ein gelehrter Samaritaner zur Zeit des Kaiſer Severus (193—211 n. Chr.), der, weil er ſeinem Ehrgeize unter ſeinen Stammgenoſſen nicht fröhnen konnte, zum Judenthume überging und aus Haß gegen die Samaritaner eine neue Ueberſetzung des A. T. unternahm. Was von dieſer Zeitbeſtimmung zu halten iſt, ſieht man daraus, daß Epiphanius, in der Meinung Symmachus müſſe, weil er in der Hexapla des Origenes dem Theodotion vorangeht, auch älter ſeyn als dieſer, eine geradezu verkehrte und verwirrte Kaiſerordnung aufſtellt und Theodotion nach ihm unter einem Kaiſer Commodus II. auftreten läßt. Euſebius (hist. eccl. VI, 17. demonstr. evang. VII, 1.) und Hieronymus (Comment. zu Habac. III. Catal. scriptt. eccl.

de Origene) nennen ihn einen Ebioniten, womit auch ſyriſche Nachrichten übereinſtimmen (*Assemani*, Bibl. Orient. II, p. 278. III, 1. p. 17). Daß er ſpäter als Theodotion geſchrieben habe, läßt ſich daraus ſchließen, daß Irenäus ihn nicht kennt, und ausdrücklich bezeugt es Hieronymus (zu Jeſ. 38.), wenn er ſagt: Symmachus in Theodotionis scita transiit. Wenn auch aus ihm ſchon Citate bei Juſtinus Martyr im dial. c. Tryph. vorkommen, wie Stroth in Eichhorns Repertor. VI. S. 125 ff. nachweist, ſo dürfte bei der großen Unſicherheit, mit welcher die einzelnen Lesarten in der jetzigen Hexapla den verſchieden Ueberſetzern zugeſchrieben werden, darauf nicht allzugroßes Gewicht zu legen ſeyn. Auch von Symmachus erwähnt Hieronymus (zu Jerem. 32. Nah. 3. vgl. Thieme in der nachher zu erwähnenden Schrift S. 17) wie vom Aquila eine secunda editio, was wohl eben auch nur auf eine in einzelnen Ausdrücken verbeſſerte Recenſion zu beziehen iſt. Die Ueberſetzung des Symmachus zeichnet ſich vor allen andern durch das Streben aus, den Grundtext in gutem Griechiſch ſo deutlich als möglich wiederzugeben, weßhalb ſie ſchon von den Alten versio perspicua, manifesta, admirabilis, aperta genannt wird. Vgl. *Thieme*, disp. de puritate Symmachi. Lips. 1735. 4. Hody a. a. O. S. 585—589. — e) Außer den genannten Ueberſetzungen finden ſich in der Hexapla des Origenes noch drei andere, welche von der Stelle, die ſie in der Reihenfolge dieſer griechiſchen Ueberſetzungen dort einehmen, die Quinta, Sexta und Septima genannt werden, da Verfaſſer und Zeitalter derſelben ganz unbekannt ſind. Nach Epiphanius a. a. O. c. 17. ſoll Origenes die Quinta zu Jericho, nach Hieronymus (Prooem. in Orig. Homil. in Cant.) zu Nikopolis bei Actium, nach Epiphanius die Sexta zu Nikopolis (*Eusebius*, hist. eccl. VI, 16. läßt unbeſtimmt, welche) nebſt andern hebräiſchen und griechiſchen Schriften in einem Faſſe (*ἐν πίθοις*) verborgen entdeckt haben. Schon dieſe verſchiedenen Angaben laſſen das Schwankende der Erzählung erkennen und man kann ſich kaum enthalten, bei der Auffindung in einem Faſſe an die ganz ähnliche Auffindung Ariſtoteliſcher Schriften (ſ. Pauly, Realencyklop. d. claſſ. Alterthumsw. unter: Aristoteles.) zu denken und eine Verwandtſchaft der Sage anzunehmen. Als gewiß können wir wohl nur die Auffindung dieſer Ueberſetzungen durch Origenes annehmen. Alle drei tragen mehr den Karakter von Paraphraſen, als von Ueberſetzungen an ſich. Wahrſcheinlich erſtreckten ſie ſich auch nicht auf das ganze A. T., ſondern nur auf einzelne Bücher deſſelben, indem nur von ſolchen Fragmente vorhanden ſind. Näheres bei Eichhorn, Einl. §. 202—4. Hody, S. 589 ff. — f) Außer dieſen hexaplariſchen Ueberſetzungen finden ſich am Rande der Handſchriften der LXX. und Hexapla noch mancherlei Ueberſetzungsbruchſtücke unter folgenden Namen vor: *ὁ Ἑβραῖος*, kritiſche, den Commentaren der Kirchenväter, beſonders des Hieronymus, entnommene Anmerkungen zum Texte der LXX. aus Vergleichung des Grundtextes; *ὁ Σύρος*, Lesarten der von Sophronius, Biſchof von Byzanz, in's Griechiſche überſetzten Hieronymianiſchen Ueberſetzung (ſ. *Döderlein*, quis sit *ὁ Σύρος* V. T. graec. interpres. Altdorf. 1772. 4.); *τὸ Σαμαρειτικόν*, griechiſche Gloſſen, welche den ſamaritaniſchen Text des Pentat. zur Grundlage haben, aber nicht geradezu aus der ſamaritaniſchen Ueberſetzung, von der ſie oft abweichen, gefloſſen ſind (vgl. aber *Winer*, de vers. Pent. Sam. indole. p. 7. not. 8. p. 9. not. 13.); *ὁ Ἑλληνικός*, eine unbekannte griechiſche Ueberſetzung (vgl. Eichhorn', §. 206—209). — g) Die versio Veneta. Auf der St. Markusbibliothek in Venedig befindet ſich eine griechiſche Ueberſetzung mehrerer Bücher des A. T., welche weniger einen exegetiſch-kritiſchen, als einen literarhiſtoriſchen Werth hat. Bei der erſten Kunde davon hegte man hohe Erwartungen von ihrer Wichtigkeit für die Kritik des Textes und der alten Ueberſetzungen (ſ. *Stroth*, lectiones nonnullae codicis graec. V. T. qui in bibl. S. Marci Venet. asservatur. Quedlinb. 1775. Derſ. in Eichhorn, Repertor. II. S. 68.), die aber bald ſehr herabgeſtimmt und auf Nichts reducirt wurden, als eine nähere Bekanntſchaft mit dieſem Machwerke vermittelt war. Die Handſchrift ſtammt aus dem 14. Jahrh. und enthält auf 302 Pergamentblättern, nach morgenländiſcher Weiſe von hinten nach vorne geſchrieben, folgende Bücher des A. T.: Pentateuch, Sprüche, Ruth, H.Lied, Prediger, Klaglieder, Jerem. u. Daniel. Sie iſt, trotzdem ſie das einzige

Exemplar iſt, nicht das Autograph des Verfaſſers, ſondern, wie aus vielen Schreibfehlern folgt, eine ſpätere fehlerhafte Copie. Die Ueberſetzung folgt mit noch größerer Aengſtlichkeit, als die des Aquila, dem Grundtexte, und zwar in der maſorethiſchen Recenſion, wobei nur Abweichungen in der Vocaliſation und Accentuation vorkommen, ſo daß dieſe der Verfaſſer in ſeinem Exemplare nicht gehabt zu haben ſcheint. Das Griechiſche derſelben iſt ein buntes Gemiſch des feinſten Atticismus und der ärgſten Barbarismen, gewählter Ausdrücke der klaſſiſchen Schriftſteller, beſonders der Dichter, und ſpäter Wörter und Redensarten. Im Buche Daniel überſetzt der Verfaſſer die hebräiſchen Stücke im attiſchen, die chaldäiſchen im doriſchen Dialekte. In der Erklärung folgt er meiſt der Tradition der Rabbinen, doch liegt die Auffaſſung der LXX. zu Grunde. Der Verfaſſer iſt wahrſcheinlich ein Jude aus Byzanz; ſein Zeitalter iſt ungewiß, doch wird am wahrſcheinlichſten das 9. oder 10. Jahrh. unſerer Zeitrechnung angenommen. Zuerſt wurde herausgegeben: Nova vers. Gr. Provv., Eccles., Cant., Ruthi(sic), Thren., Dan. et selectorum Pentat. locor. ... a. *d'Ansse de Villoison.* Argent. 1784. 8. Dann: Nova vers. Gr. Pentateuchi. ed. Chr. Frd. Ammon. 3 Partt. Erl. 1790. 91. 8. Von beſondern Abhandlungen darüber ſind zu nennen: *Dahler*, animadvss. in vers. gr. Provv. Salomonis ex Veneta S. Marci biblioth. nuper editam. Argent. 1786. 8. Pfannkuche in Eichhorn allgem. Biblioth. der bibl. Literat. VII, 193 ff. — Daß es außer den bisher erwähnten griechiſchen Ueberſetzungen noch andere, verlorene gegeben habe, läßt ſich bei der großen Regſamkeit im Ueberſetzen, von der die vorhandenen Verſionen zeugen, ſchon von vornherein vermuthen und wird durch ſolche Bruchſtücke, wie ſie der Cod. Coislinianus nr. 3. enthält, beſtätigt. S. Eichhorn, Repertor. V. S. 111 f. —

II. Chaldäiſche Ueberſetzungen. Ueber dieſe, welche ſchon von der Zeit Chriſti an bis herab in's 9. Jahrh. aus dem Hebräiſchen unmittelbar verfertigt wurden, ſ. den beſond. Art. Targumim. — III. Syriſche Ueberſetzungen. 1) Die älteſte und wichtigſte, deren Urſprung in das zweite Jahrh. n. Chr. reicht, iſt die Peſchito, über welche in einem beſondern Artikel gehandelt werden wird. Aus ihr ſind weiter einige arabiſche Ueberſetzungen gefloſſen, ſ. unten XI, B. 1. Bis zum 6. Jahrh. war die Peſchito bei den Syrern die allgemein anerkannte und kirchlich recipirte Verſion; als aber die Streitigkeiten zwiſchen den Monophyſiten und Neſtorianern ausbrachen, wurde das Bedürfniß einer neuen und genau wörtlichen Ueberſetzung fühlbar, woraus zunächſt im Anfange des 6. Jahrh. die philoxenianiſche Ueberſetzung des N. T. hervorging. Aber auch für das A. T. wurden neue Ueberſetzungen und Recenſionen veranſtaltet, von denen freilich nur die Minderzahl etwas genauer bekannt iſt. Wir führen die wichtigſten derſelben im Folgenden ſo an, daß wir zuerſt die ſtellen, von welchen eine nähere Bekanntſchaft ermöglicht iſt, dann diejenigen, welche uns nur in einzelnen Fragmenten, oft nur dem Namen nach bekannt ſind. Zu jenen gehört vor allen 2) die hexaplariſche des Biſchofs Paulus von Tela (Stadt in Meſopotamien, ſonſt Antipolis. S. *Assem.*, bibl. Orient. I. p. 395. II. Ind. Geogr.), der ſie im Jahr 617 n. Chr. auf Veranlaſſung des monophyſitiſchen Patriarchen Athanaſius verfertigte (ſ. Eichhorn über den Verf. der hexapl.-ſyr. Ueberſ. in Repertor. VII. S. 225 ff. vgl. Bruns ebdſ. VIII. S. 86 ff.). Dieſe Ueberſetzung iſt ängſtlich getreu, indem der Verfaſſer Wort für Wort aus dem Griechiſchen in's Syriſche überſetzt, und gibt ſo ein bedeutendes Hülfsmittel für die Kritik der hexaplariſch-griechiſchen Ueberſetzung. Die erſte Kunde dieſer Ueberſetzung verdanken wir Andreas Maſius, welcher ſie bei ſeiner Ausgabe des Joſua (Antwerp. 1573. fol.) benutzte. Er hatte eine Handſchrift, welche außerdem die Bb. der Richter, der Könige, der Chronik, Esra, Eſther, Judith, Tobit und einen Theil des Deuteron. enthielt, die aber nachher ſpurlos verſchwunden iſt. Jetzt befinden ſich, ſoviel man weiß, nur in Mailand und Paris Handſchriften davon (Beſchreibung derſ. bei Eichhorn, Einl. §. 261 f.). Von erſterer gab zuerſt der Schwede Joh. Jak. Björnſtähl in einem ſchwediſchen Journale (Samlaren. Th. VIII. St. 126. S. 234 und in einem Schreiben an Prof. White in Oxford, beides mit Zuſätzen von Bruns in: Eichhorn, Repert. III. S. 166 ff.) Nachricht und eine

Beſchreibung, worauf Bernhard de Roſſi 1778 den erſten Pſalm als Specimen der Ueberſetzung herausgab (Spec. ineditae et hexaplaris Bibl. versionis Syro-Estranghelae etc. Parma. 1778. 4. vgl. Eichhorn im Repertor. III. S. 187 ff.). Hierauf folgte die Herausgabe des Jeremias und Ezechiel von Norberg (Cod. Syriaco-Hexapl. Ambros.-Mediolan., editus et latine versus a Matth. Norberg. Londin. Goth. 1787. 4.), die des Daniel und der Pſalmen von Bugati (Daniel secund. edit. LXX. interpp. ex Tetraplis desumptam e Cod. syro-estranghelo Biblioth. Ambros. syriace ed., lat. vert. notisque illustr. Cajetan. Bugatus. Mediolan. 1788. 4. — Psalmi sec. edit. LXX. interpp., quos .... syriace imprimendos curavit Cajet. Bugatus. Mediolan. 1820. 4. vier Jahre nach Bugati's Tode). Aus der Pariſer Handſchrift gab Haſſe 1782 das 9. Kap. des 4. Buchs der Könige (Libri IV Regum. syro-hexaplaris specimen etc. Jenae. 1782. 8.), endlich aus Abſchriften des Mailänder und Pariſer Codex das 4. Buch der Könige, die 12 kl. Propheten, die Sprüche, Hiob, das H.Lied, die Klagel. und den Pred. im Jahr 1835 Middeldorpf (Codex Syriaco-Hexaplaris. Ed. et commentariis illustr. Henr. Middeldorpf. Pars. I. Text. syr. Pars. II. Commentar. Berol. 1835. 4.). Außer in den dieſen Ausgaben beigefügten Bemerkungen findet ſich der ſyriſche Text auf die Conſtituirung des hexaplariſchen angewendet in folgenden Schriften: *Bruns*, curae hexaplares in librum IV. Regum im Repertor. VIII, 85 ff. IX, 157 ff. X, 58 ff. *Middeldorpf*, curae hexaplares in Jobum. Vratislav. 1817. 4. *Plüschke*, de Psalterii Mediolanensis Syriaci particulari indole eiusd. usu critico in emend. text. Psalterii graeci LXX. interpp. Bonn. 1835. 8. vgl. Eichhorn, Einleit. §. 265. Iſt uns dieſe Ueberſetzung durch die erwähnten Ausgaben hinlänglich bekannt, ſo kennen wir die folgenden nur aus Bruchſtücken und Anführungen. Dieſe ſind: 3) die Recenſion, welche der Biſchof Jakob von Edeſſa (geſt. 708 od. 712) aus dem ſyrohexaplariſchen Texte mit Zuziehung der Peſchito veranſtaltete. Von dieſer Arbeit ſind der Pentateuch und der Daniel in zwei Pariſer Handſchriften erhalten, aus denen Bugati in ſeiner Ausgabe des Daniel einige Bruchſtücke mitgetheilt hat, woraus ſie Eichhorn in: Allgem. Biblioth. II. S. 270 ff. verarbeitet. Ueber die Handſchrift des Pentateuch gibt *de Sacy:* Notice d'un manuscrit Syriaque du Pentat. etc. (in Eichhorn, Allgem. Bibl. VIII. S. 571 ff., wieder abgedruckt in Notices et extraits des MSS. de la biblioth. nation. IV. S. 648—668) ausführlichere Nachricht. Die ſyriſche Unterſchrift des Pentat., ſowie des Daniel beſagt, daß die Recenſion des Textes aus zwei Ueberſetzungen „der bei den Griechen und der bei den Syrern“ gemacht ſey, „von dem hl. Jakob, Biſchof von Edeſſa, im Jahr der Seleuciden 1015“ (Daniel im J. 1016 d. i. 703 u. 704 n. Chr.). Fälſchlich hat *Assemani*, bibl. Orient. I. S. 493 angenommen, Jakob von Edeſſa ſey der Verfaſſer einer einzelnen Ueberſetzung des A. T., vielmehr ergibt ſich aus jenen Unterſchriften, ſowie aus den in den erwähnten Schriften und in den Werken Ephräm des Syrers (Tom. I. p. 116—193 und weiterhin öfter) ſich befindlichen Fragmenten, daß hier nur von einer auf Grundlage der hexaplariſchen Bearbeitung der LXX. mit Zuziehung der Peſchito gemachten Recenſion die Rede ſeyn kann. Vgl. *v. Lengerke*, comment. crit. de Epbr. Syr. S. S. interpr. p. 19. not. 40. *Rhode*, Gregor. Barhebr. in Ps. V. et VII. p. 70. 76. Eichhorn (der nur darin irrt, daß die Grundlage nicht der hexaplariſche Text, ſondern ſeine ſogen. Figurata ſeyn ſoll) in Allgem. Bibl. II, a. a. O., wiederholt in: Einleit. §. 260 a—d. — 4) die Karkaphensis. Aſſemani bei Aufzählung der von Barhebräus in ſeinem thesaurus mysteriorum gebrauchten Schriften erwähnt zwei Ueberſetzungen, die harklenſiſche (ſ. Nr. 9.) und die karkaphenſiſche: Praeterea duae aliae Syriacae, praeter simplicem cui presse inhaeret, Versiones identidem citantur, nimirum ܗܪܩܠܝܬܐ, *Heraclensis*, et ܩܪܩܦܝܬܐ, *Karkaphensis*, hoc est, *Montana*, qua videlicit incolae montium utuntur (bibl. orient. II. p. 283). Der letzteren wird auch Erwähnung gethan im Index Codd. MSS. (ebendaſ. S. 500), wo der Titel des Cod. XXII. angegeben wird als Onomast. s. lectiones V. et N. Ti. iuxta traditionem Karkaphitarum, h. e. Syrorum in montanis habitantium. *Hottinger*, de translat. bibl. p. 185, führt zwei Lesarten derſelben zu Pſ. 117, 13. 136, 1. aus den Scholien des

Barhebräus an, ebenſo Andr. Müller (dissertt. duae de Mose Mardeno et de syr. libr. sacr. versionibus. Colon. Brandenb. 1673. 4. p. 40 sq.) zu Pſ. 107, 23. 136, 1., woraus Adler in N. T. verss. Syr. p. 33 sq. das Citat wiederholt. Aus dieſen Anführungen meinten die Gelehrten bis auf die neuere Zeit (Michael., Einleit. in's N. T. §. 63. Bertholdt, Einl. II. S. 558. Anm. Eichhorn, Einl. §. 272. f. jedoch die Anm. Bugati, Vorrede zum Daniel. S. XV. Not., der jedoch ziemlich richtig muthmaßt: fortasse diversae erant unius eiusdemque Simplicis editiones) darin eine eigene Ueberſetzung der neſtorianiſchen Bergbewohner oder auch wohl nur einen beſondern Codex der Peſchito (Adler a. a. O.) finden zu müſſen und ließen ſie ohne Weiteres aus der griechiſchen Ueberſetzung gefloſſen ſeyn (ſo auch de Wette §. 49. Anm.). Erſt den Unterſuchungen von Wiſeman (Horae Syriacae. Tom. I. p. 147—275) verdanken wir eine genauere und die Hauptpunkte vollſtändig erledigende Kenntniß dieſes Gegenſtandes. Dieſe ſogen. karkaphenſiſche Ueberſetzung iſt nach ihm nicht neſtorianiſchen, ſondern jakobitiſchen Urſprungs und weiter nichts als eine Recenſion der Peſchito, deren Text ſich eng an den der gedruckten Peſchito anſchließt, von demſelben aber hauptſächlich nur in der Schreibung der Eigennamen und ſyro-griechiſcher Worte abweicht, indem ſie der griechiſchen oder harklenſiſchen Orthographie folgt, und ſowohl in dem A. als in dem N. Teſt. eine eigenthümliche Reihenfolge der bibl. Bücher hat. Der Name, welchen Müller und Adler von einer meſopotamiſchen Stadt Karkoph herleiten wollen, wird am beſten vom ſyriſchen קרקפא, fastigium montis hergeleitet und bed. montana, als die, welche in dem Bergdiſtrikte Segara in Meſopotamien (Arab. سنجار, *Meraṣid* II. p. 57. *Assem.*, bibl. Or. II. Ind. Geogr.) bei den Jakobiten im Gebrauche war. — 5) Eine merkwürdige Rolle hat eine Zeitlang eine Ueberſetzung geſpielt, welche lediglich einem Schreib- oder Druckfehler und dadurch entſtandener falſchen Ueberſetzung eines anerkannten Gelehrten ihre Entſtehung verdankt, nämlich die ſogenannte Figurata. Abulfaradſch ſagt nämlich in ſeiner arabiſchen Chronik (*Abul-Pharagii* hist. dynastiarum. ed. Ed. Pococke. Oxon. 1663. 4.) S. 100, wo er von den ſyriſchen Ueberſetzungen ſpricht, nach Pococke's Ueberſetzung Folgendes: Occidentales (Syri) duas habent versiones, Simplicem, quae ex Hebraeo in Syriacum translata est post adventum Domi. Christi, tempore Addaei Apostoli, vel, ut alii dicunt, tempore Salomonis filii Davidis, *et Hiram, et Figuratam, secundum Septuaginta*, e Graeco in Syriacum traductam longo post Incarnationem Salvatoris intervallo. Die curſiv gedruckten Worte ſind nach richtiger Lesart zu überſetzen: et Hirami, regis Tyrii, et Septuagintaviralem. Die falſche Lesart und das daraus gefloſſene Verſehen war ſchon richtig angegeben von Abraham Ecchelenſis in den Anmerkungen zu Ebed Jeſu Catal. Rom. 1653. S. 240, und von Pococke ſelbſt in den Addendis verbeſſert. Vgl. *Wiseman*, hor. Syr. p. 92 sq. Geſenius in Hall. Litzt. 1832. Nr. 1. S. 8. Daß aber in der betreffenden Stelle des Abulfaradſch unter der Septuagintaviralis keine beſondere vororigenianiſche Ueberſetzung der LXX., wie Einige wollen (Eichhorn, Einl. §. 260. a. de Sacy Notice etc. in Eichhorn, Bibl. VIII. S. 591 f.), ſondern die oben Nr. 2. erwähnte hexaplariſche des Paulus von Tela gemeint iſt, geht unwiderleglich aus deſſelben Schriftſtellers ſyriſchem Zeugniſſe in der Vorrede zu ſeinem thesaur. arcanorum (bei Wiſeman. S. 88. 91.) hervor, wenn er nach Erwähnung der Peſchito ſagt: Testam. vero Vet. Septuagintavirale Paulus Episc. Telae Mauzaleth ex Graeco in Syriacum transtulit. — 6) Der neſtorianiſche Patriarch Mar Abbas (geſt. 552) ſoll ebenfalls eine Ueberſetzung aus dem Griechiſchen gemacht haben, ſ. Barhebr. bei *Assem.*, bibl. Or. II. p. 411 sq. III, 1. p. 75. Wahrſcheinlich hat ſie aber nie kirchliches Anſehen erlangt; auf keinen Fall iſt ſie identiſch mit der philoxenianiſchen (Bruns im Repertor. VIII. S. 93), da beide ganz verſchiedenen, einander ſchroff gegenüberſtehenden Parteien angehörten. — 7) Eine Pſalmenüberſetzung des Simeon, Abtes im Kloſter des heil. Licinius, deſſen Zeitalter noch unbekannt iſt, wird ihrem Namen nach angeführt bei *Assem.*, bibl. Or. II, p. 83, vgl. I, p. 612. Cod. XI. — 8) Vom Verfaſſer der philoxenianiſchen Ueberſetzung des N. T., Polykarp, wird von Moſes aus Aghel, einem Schriftſteller in der Mitte des

6. Jahrh., auch eine Ueberſetzung der Pſalmen aus dem Griechiſchen erwähnt (bei *Assem.* II, p. 83.). In einer Randanm. des Ambr. Cod. der Hexapla zu Jeſ. 9, 6. (mitgetheilt von Bruns im Repertor. III. S. 175 f.) wird „eine andere Ueberſetzung (maschelmonuto), welche auf Veranlaſſung des Philoxenus, Biſchofs von Mabug, zum Gebrauche der Syrer verfertigt iſt“, angeführt, doch da Moſes ausdrücklich nur die Pſalmen nennt, ſo iſt, wie Hävernick, Einl. I, 2. S. 62 f. richtig bemerkt, hiermit vielleicht nur ein Theil des Werkes von *Philoxenus*, commentar. in S. S. (*Assem.* II, p. 23) gemeint, da das ſyriſche Wort maschelmonuto ſowohl Commentar als Ueberſetzung bedeutet (*Wiseman*, hor. Syr. p. 156. not. 12.). — 9) Eine ſyriſche Ueberſetzung oder Recenſion des A. T. von Thomas von Charkel, wie man aus Aſſemani (bibl. Or. II. p. 283. ſ. oben Nr. 4.) folgern könnte, gibt es nicht (vgl. Eichhorn, Einl. §. 270. *Wiseman* p. 204. not. 20. *Rhode*, Gregor. Barh. in Ps. V. p. 19), wohl aber eine versio Harclensis der Geſchichte der Suſanna, welche Walton im 4. Th. der Polyglotte herausgegeben hat, eine freie Ueberarbeitung des Theodotion, wie eine ähnliche, ebenfalls in der Polyglotte edirte, wahrſcheinlich etwas früher exiſtirte. Dieſe Bearbeitung hat den Zweck, die Schwierigkeiten dieſer Geſchichte zu entfernen und ſie dadurch glaublicher zu machen (ſ. Hävernick a. a. O. S. 64). — 10) Daß der von Ephräm in ſeinen Commentaren erwähnte Grieche (יונאי) nicht auf eine eigene, aus den LXX. gemachte Ueberſetzung führe, ſondern nur auf einen Text der Peſchito, der mit einzelnen ſyriſchen Gloſſen, ſowohl aus dem hebr. Original als aus den griechiſchen Ueberſetzungen verſehen war, haben Credner (de prophetarum min. versionis Syr. indole. Gotting. 1827. 8. p. 48 sq.), von Lengerke (comment. crit. de Ephraemo Syro S. S. interprete. p. 19 sqq.) und Rödiger (Hall. Litzt. 1832. Nr. 6. S. 43 ff.) hinlänglich erwieſen. — IV. Die Samaritaniſche Ueberſetzung. Außer der ſamaritaniſchen Recenſion des hebr. Textes hatten die Samaritaner noch eine beſondere im ſamaritaniſchen Dialekte verfaßte Ueberſetzung, welche die Pariſer und Londoner Polyglotten-Bibeln, freilich noch ſehr fehlerhaft, gedruckt enthalten. Ihr Verfaſſer und ihr Zeitalter iſt ungewiß; nach den Angaben des ſamaritaniſchen Prieſters Salameh rührt ſie von einem Prieſter Nathanael her, der ungefähr 20 Jahre vor Chriſto geſtorben ſeyn ſoll. S. *de Sacy*, Mémoire sur l'état actnel des Samaritains. Chap. 3. Nimmt man mit Winer an, daß das *Σαμαρειτικόν* der Kirchenväter des 3. und 4. Jahrh. auf unſere Ueberſetzung gehe, ſo müßte dieſelbe wenigſtens im 2 Jahrh. nach Chriſto angefertigt ſeyn; doch iſt ſchon oben S. 10 erwähnt, daß die Identität beider nicht nothwendig ſey. Sie folgt mit wenigen Ausnahmen genau dem ſamaritaniſchen Texte, ſcheint aber hin und wieder aus Onkelos interpolirt zu ſeyn. Vgl. über ſie *Gesenius*, de Pent. Sam. p. 18 sqq. *Winer*, de versionis Pent. Samar. indole. Lips. 1817. 8., wo auch S. 13 f. die daraus außer in den Polyglotten durch den Druck bekannt gemachten Stücke aufgezeichnet ſind. — V. Aegyptiſche. Nachdem im 3. und zu Anfang des 4. Jahrh. das Chriſtenthum in Aegypten ſich ausbreitete, wurden auch hier Ueberſetzungen der Bibel in die Landesſprache nothwendig. Wir haben ſolche in den verſchiedenen Dialekten, dem niederägyptiſchen (gewöhnlich der Koptiſche, auch der Memphitiſche genannt), dem oberägyptiſchen (dem Sahidiſchen oder Thebaidiſchen) und dem basmuriſchen, welcher in der Provinz des Delta, Baſchmur, auf der Oſtſeite des Nil geſprochen wird. Alle dieſe Ueberſetzungen ſchließen ſich an die Alexandriniſche Recenſion der LXX. an, im Daniel an Theodotion an. Welche von ihnen die ältere ſey, iſt ungewiß. Vgl. Woide in J. A. Cramer's Beiträge zur Beförderung theol. u. a. wicht. Kenntniſſe. Th. III. S. 1 ff. Eichhorn, Einl. §. 312 ff. Von der memphitiſchen Ueberſetzung ſind gedruckt: der Pentateuch (Quinque libri Mosis. Lat. versi a *Dav. Wilkins*. Lond. 1731. 4.), die Pſalmen (Psalterium Coptico-Arabicum. 1744. 4., in Rom auf Koſten der Propaganda gedruckt und von Raphael Tuki beſorgt, ſ. Schnurrer, bibl. Arab. S. 381 f. Die gewöhnlich mit aufgeführte Ausgabe von 1749 beruht wahrſcheinlich auf einem Verſehen, ſ. Schnurrer S. 382. — Psalterium Coptice ed. *J. L. Ideler*. Berol. 1837. 8., ſehr fehlerhaft. — Psalterium in dial. Cop-

ticae linguae Memphiticam translatum ed. *M. H. Schwarze.* Lips. 1843. 4., die beſte mit krit. Bemerkungen verſehene Ausgabe), Jeremias 9, 17—13, (von *Mingarelli* in ſeinen Reliquiae Aegypt. codicum Venetiis asservatorum. Fasc. I. Bologn. 1785. 4.), Daniel Kap. 9. (von *Münter*, spec. versionnm Danielis copticarum, nonum eius cap. Memphitice et Sahidice exhibens. Rom. 1786. 8., vgl. Eichhorn, Biblioth. I. S. 418—429.), Jeſaj. 1, 1—16. 5, 8—23. (in *Engelbreth*, fragmenta Basmurico-Coptica V. et N. Ti. Havniae 1811. 4. p. 1—19.). Von der Sahidiſchen Ueberſetzung, über deren Handſchriften Engelbreth im N. Theol. Journal von Ammon. VI. S. 844 ff. Nachricht gibt, ſind nur Fragmente, nämlich Daniel 9. in der angeführten Schrift Münters, Jerem. 13, 14. und 14, 19. bei Mingarelli, Jeſ. 1, 1—9. 16. 5, 18—25. bei Engelbreth, und eben ſo von dem Basmuriſchen Dialekte nur die angeführten Stellen des Jeſaj. bei Letzterem und Klagel. 4, 22—5, 22. mit Jeremia's Brief an die Juden in Babylon bei Quatremère sur la langue et la litteratnre d'Egypte. Paris 1808. 8. p. 228 gedruckt. — VI. Ueber die lateiniſchen Ueberſetzungen aus dem 3. bis 5. Jahrh. ſ. den Art. Lateiniſche Bibelüberſetzungen. Von der Vulgata ſind abgeleitet die Angelſächſiſche (ſ. den Art. Engliſche Bibelüberſetzungen) und einige Arabiſche (ſ. XI, 6.) Ueberſetzungen. — VII. Ueber die Aethiopiſche aus dem 4. oder 5. Jahrh. ſ. oben Band I. S. 168 ff. — VIII. Die Gothiſche Ueberſetzung des Ulphilas aus dem 4. Jahrh. wird in dem Artikel: Deutſche Bibelüberſetzungen behandelt werden. — IX. Die Armeniſche Ueberſetzung. Die Armenier, zu denen ſchon im 2. Jahrh. das Chriſtenthum gekommen war, erhielten eine Bibelüberſetzung in ihrer Sprache durch den Erfinder ihres Alphabets, Mesrob, der dieſelbe mit Hülfe ſeiner beiden Schüler Johannes Ekelenſis und Joſeph Planenſis im J. 410 beendigte. Die des A. T. iſt aus der LXX. (Daniel aus Theodotion) gemacht, der ſie Wort für Wort folgt. Der Text der LXX, aus dem ſie gefloſſen iſt, ſcheint ein ſehr gemiſchter zu ſeyn, indem ein ganz eigener, mit keiner unſerer Hauptrecenſionen ſtimmender, zu Grunde liegt, der ſich zwar meiſt an die Alexandriniſche Recenſion anſchließt, aber auch viele Lesarten hat, die in dieſer ſich nicht finden. Daß die Armeniſche Ueberſetzung nach der Syriſchen nmgeändert ſey, hat man aus einem von *Walton*, Prolegg. 13, 6. S. 91. zuerſt angeführten Scholion des Barhebräus zu Pſ. 16, 2. ſchließen wollen, aber *Wiseman*, hor. Syr. S. 142 weist nach, daß dies nur eine Vermuthung des Barhebr. ſelbſt ſey, und die Sache iſt noch zweifelhaft; wahrſcheinlich iſt dagegen (S. 143), daß zur Zeit des Barhebr. eine nach der Armen. gemachte Syr. Ueberſetzung vorhanden war. Auch die dem armen. Könige Haitho im 13. Jahrh. und dem Biſchofe Usgan im 17. Jahrh. zugeſchriebenen Abänderungen der Armen. Bibel nach der Vulgata (ſ. Eichhorn, Einl. II. S. 336 ff.) ſind ungewiß, ſ. Alter, philoſ.-krit. Miscell. Wien 1799. S. 140 ff. *Holmes*, praef. ad ed. LXX c. 4. Vergl. über dieſe Bibelüberſetzung überhaupt *La Croze*, thes. epist. p. 201. *Bredencamp* in Eichhorn Biblioth. IV. S. 623—652. *Whiston*, praef. ad Mos. Choren. p. 12 sqq. Neumann, Geſch. d. Armen. Lit. S. 37 ff. Verzeichniß der Ausgaben bei Le Long und Maſch. II, 1. S. 169. Roſenmüller, Handb. III, 78 ff. 153 ff.; kurz bei de Wette, Einl. §. 52. Aus den Verzeichniſſen der in Venedig (San-Lazaro) gedruckten Ausgaben ſind noch mancherlei Zuſätze zu machen. — X. Die Georgiſche Bibelüberſetzung, aus dem Griechiſchen der LXX. gefloſſen und im 6. Jahrh. in der Bücherſprache der Georgier und mit dem Kirchen-Alphabete (Kuzuri) geſchrieben, „würde für die LXX. beträchtlichen kritiſchen Werth haben, wenn ſie nicht auf ihrer Reiſe durch die Jahrhunderte gelitten hätte und bei ihrer Herausgabe nicht nach der Ruſſiſchen Ueberſetzung ſtark umgeſchaffen und verändert worden wäre.“ S. Von der Georg. Bibelüberſetzung in: Eichhorn, Bibl. I. S. 153—169. Gedruckt iſt ſie Moskau 1743. Fol., und in neuerer Zeit durch Drucke der Petersburger Bibelgeſellſchaft in zweierlei Schriftgattungen, der ſog. kirchlichen und bürgerlichen, verbreitet worden. — Auch die Alt-Slaviſche Ueberſetzung, im 9. Jahrh. durch die Apoſtel der Slaven Methodius und Kyrillus aus Theſſalonich verfaßt, wird gewöhnlich aus der LXX. abgeleitet, obgleich Alter bei Holmes praef. ad ed. LXX. c. 4.

annimmt, daß ſie urſprünglich aus der Itala verfertigt und erſt etwa im 14. Jahrh. nach der LXX. verändert worden ſey. Ueberhaupt aber iſt noch gar nicht erwieſen, ob ſie ſich über das ganze A. T. erſtreckt habe. — XI. Arabiſche Ueberſetzungen. Eben ſo zahlreich, wo nicht noch zahlreicher, als die Syriſchen Ueberſetzungen ſind die Arabiſchen (ſ. Döderlein in Eichhorns Repert. II. S. 151), die ſich aber darin von jenen unterſcheiden, daß ſie einmal kein ſo hohes Alter haben, und dann auch keine einzige aufweiſen können, welche gleiches Anſehen mit der Peſchito hätte. Ja es iſt überhaupt noch ſehr zweifelhaft, ob das A. T. je vollſtändig von Einem Verfaſſer überſetzt ſey; bis jetzt ſind uns nur Ueberſetzungen einzelner Theile von verſchiedenen Verfaſſern bekannt. Auch ſind die wenigſten dieſer Ueberſetzungen gedruckt, die meiſten liegen noch handſchriftlich in den Bibliotheken und nur von einigen dieſer letztern ſind theilweiſe Mittheilungen von Gelehrten gemacht. Ohne hier uns auf eine Aufzählung aller dieſer Ueberſetzungen, welche mit Hülfe der Handſchriften-Kataloge wohl in einiger Vollſtändigkeit gemacht werden könnte, aber für unſern Zweck gar keinen Nutzen hätte, einzulaſſen, heben wir nur die heraus, welche uns im Drucke vorliegen oder doch durch beſtimmte Mittheilungen näher bekannt geworden ſind. Wir theilen ſie am bequemſten ein in unmittelbare, aus dem Grundtexte, und mittelbare, aus andern Ueberſetzungen gefloſſene, und zwar dieſe wieder in ſolche, die aus der LXX., der Peſchito, der koptiſchen Ueberſetzung der LXX. und der Vulgata gefloſſen ſind. 1. Unmittelbare: a) Die des Rabbi Saadia Haggaon. Dieſer, aus Fajum, dem alten Pithom in Aegypten, gebürtig (daher الفيومى oder הפיתומי), ſtand im Rufe großer Gelehrſamkeit, wurde im J. 927 Rektor der Akademie in Babylon, mußte zwei Jahre darauf von dort flüchten, worauf er in der Verborgenheit lebte, mit Ausarbeitung verſchiedener Schriften beſchäftigt, und ſtarb 942 im 50. Jahre ſeines Alters (über ſein Leben ſ. *Wolf*, Bibl. Hebr. I. p. 932. Geſenius, Geſch. der hebr. Spr. S. 96). Seine Ueberſetzungsweiſe charakteriſirt Geſenius (Comment. zu Jeſ. 1, S. 90) mit folgenden Worten: „Die Ueberſetzung ſchließt ſich in Rückſicht auf die Auffaſſung des Sinnes in exegetiſcher Rückſicht im Allgemeinen an die bei den jüdiſchen Auslegern herkömmliche und recipirte Erklärung einzelner Stellen an, und hat daher häufige Verwandtſchaft mit dem Chaldäer und den ſpätern rabbiniſchen Auslegern, wiewohl er auch manches ſelbſt Gedachte und Eigene hat. In Rückſicht auf die Wiedergebung des Sinnes, nimmt er öfter einen freien paraphraſtiſchen Gang, löst Tropen auf, ſchafft Anthropopathismen weg, erlaubt ſich häufige Einſchaltungen und vertauſcht die alten geographiſchen Namen mit neuen.“ Daſſelbe gilt von der Ueberſetzung des Pentat., vgl. Eichhorn, Einl. II. S. 243 f. Sie iſt daher mehr von exegetiſchem als kritiſchem Nutzen. Gedruckt haben wir von Saadia bis jetzt nur den Pentateuch und den Jeſaja, und zwar erſteren ſchon 1546 in einer mit Hebr. Lettern in Konſtantinopel erſchienenen Ausgabe (Pentat. Hebr.-Chald.-Pers.-Arab. Constant. 1546. vgl. *Wolf*, Bibl. Hebr. II. p. 354. *Le Long-Masch* I. p. 393 sq. Adler, bibl. krit. Reiſe S. 221), und aus ganz anderer Quelle in den Polyglotten-Bibeln (Pariſ. Th. VI. Lond. Th. I.), vgl. *Schurrer*, de Pentat. Arab. Polyglott. Tubing. 1780. 4. Daß die Ausgabe der Polyglotten aus der Samaritan.-Arab. Verſion interpolirt ſey, hat Eichhorn (Einl. §. 281 f. Adler a. a. O. S. 149) durch mehrere Beiſpiele erwieſen. Ungegründet iſt der Zweifel, welchen Tychſen (in Eichhorn, Repert. X. S. 95 ff. XI. S. 82 ff.) gegen Saadia als Verfaſſer aufwirft, indem die Uebereinſtimmung in der Ueberſetzungsmanier des Pentateuch und des Jeſaja denſelben gänzlich widerlegt. Die Ueberſetzung des Jeſaja iſt aus einer Handſchr. der Bodlej. Bibliothek bekannt gemacht durch *H. E. G. Paulus* (R. Saadiae Pbijumensis vers. Jesaiae Arab. cum aliis specimimibus Arab. bibl. Jen. 1790. 91. 8.), freilich noch ſehr fehlerhaft, wie die von Eichhorn (Bibl. III. S. 20—55. 456—477), Michaelis (N. Or. Biblioth. VIII. S. 75 ff.), *Breithaupt* (commentationis in Saadianam vers. Jesaiae Arabicam. Fasc. I. Rostocb. 1819. 8., nur zu Cap. 1—3), von Geſenius, Roſenmüller und Hitzig in ihren Commentaren beigebrachten Verbeſſerungen hinlänglich bezeugen. Aus der Ueberſetzung des Hiob, welche in einer Oxforder

Handſchrift ſich findet, von der Geſenius eine Abſchrift genommen hatte (ſ. Vorr. z. Comment. über Jeſ. S. X), iſt nur ein kleines Stück herausgegeben von Stickel in: Jobi loc. celeberr. c. 19, 25—27. de Goele comment. Jen. 1832. p. 29 sq. Eine Ueberſetzung des Hoſea wird von Kimchi angeführt in *Pococke*, theol. Works. II. p. 280., vgl. *Schnurrer*, dissert. philol. ad Ezech. XXI. p. 3—6. Wie weit ſich ſonſt noch die Ueberſetzungen des Saadia erſtreckt haben, iſt unbekannt. — b) Das Buch Joſua und das Stück 1 Kg. 12 — 2 Kg. 12, 16. der Polyglotten, von welchem letzteren Rödiger (de orig. et indol. Arabicae librorum V. T. historicorum interpretationis libri duo. Hal. 1829. 4. p. 48—57. 95—101.) unwiderleglich dargethan hat, daß es aus dem Hebr. überſetzt ſey, und zwar von einem Juden im 10. oder 11. Jahrh. Ebenderſ. hat auch S. 58—64. 108—110 bewieſen, daß die Arab. Ueberſetzung der Polyglotten von Nehem. 1—9, 27. von einem Juden aus dem Hebr. gemacht, aber von einem Chriſten aus dem Syriſchen interpolirt ſey. — c) Die von Erpenius aus einer Leidener, in hebr. Lettern geſchriebenen Handſchr. veranſtaltete Ausgabe des Pentateuch (Pentat. Mosis arabice. Lugd. Bat. 1622. 4.), gewöhnlich Arabs Erpenii genannt, iſt, obgleich der Ueberſetzer dem Hebr. genau folgt (ſ. *Hottinger*, thes. philol. Tigur. 1659. p. 267—270.), von faſt gar keinem kritiſchen Werthe, weil ſie erſt im 13. Jahrh. von einem Afrikaniſchen Juden verfertigt iſt. — d) Noch ſpäter iſt eine von einem Juden Saadia ben Levi Asnekoth aus Marokko, in der erſten Hälfte des 17. Jahrh. (ſ. über ihn *Wolf*, Bibl. Hebr. III. p. 863.) genau nach dem maſoret. Texte verfertigte Ueberſetzung der Geneſis, der Pſalmen und des Daniel, welche handſchriftlich im Britiſchen Muſeum ſich befindet und von der Döderlein in: Eichhorn, Repert. II. S. 153—156 eine kurze Nachricht gibt. — e) Den unmittelbaren Ueberſetzungen kann auch die Arab.-Samaritaniſche des Abu Sa'îd (ابو سعيد) zugezählt werden, weil ſie aus dem Samarit. Texte des Pentateuch mit Zuziehung des Hebr. Textes, des Saadia und der Samarit. Ueberſetzung gemacht iſt. Sie rührt von einem Samaritaner Abu Sa'îd her, der im 11. oder 12. Jahrh. lebte. Ausführlicheres über dieſelbe geben *Paulus*, comment. crit. exhibens e bibl. Oxon. Bodlej. specimina versionum Pentateuchi septem Arabicarum. Jen. 1789. 8. p. 33 sqq. *De Sacy*, de vers. Sam.-Arab. S. librorum Mosis commentat. in Eichhorn, Biblioth. X. S. 1—176 (vgl. ebendaſ. III. S. 1—8. 814—827.), vermehrt und verbeſſert in: Mémoires de l'acad. des inscript. T. XLIX. p. 1—199. *Gesenius*, de Pentat. Samar. p. 19 sqq. *Juynboll*, comment. de vers. Arab.-Sam. in deſſen Orientalia. II. p. 130 sqq. Bis in die neueſte Zeit ſind nur Bruchſtücke daraus edirt worden, deren Aufzählung man bei Eichhorn, Einl. II. S. 267—269 findet. Die vollſtändige Herausgabe iſt begonnen von Abraham Kuenen, der zunächſt die Geneſis (Lib. Geneseos secund. Arab. Pentateuchi Samaritani versionem. Lugd. Bat. 1851. 8.) nach 3 Handſchriften edirt hat. — Die weitere Erwähnung einer Arab. Ueberſetzung der Pſalmen, von welcher Schnurrer in Eichhorn, Repert. III. S. 425 ff., Pſ. 66. 40. 110. als Probe gegeben hat, ſo wie eine der Geneſis (vgl. Eichhorn, ebendaſ. S. 665 ff.) übergehen wir, da ſie für die Kritik von gar keinem Belang ſind. — 2. Unter den mittelbaren Ueberſetzungen erwähnen wir zunächſt die aus der Peſchito gefloſſenen. Sie ſind: a) die des Hiob, der Chronik, des Buches Ruth, der Bücher Sam., 1 Kg. 1—11. 2 Kg. 12, 17. bis Ende und Nehem. 19, 28 bis Ende, wie ſie die Par. und Lond. Polyglotten haben. Nach Rödiger (a. a. O. S. 90 f.) ſind Richter, Ruth, Sam. und 1 Kg. 1—9. von einem Chriſten im 13. oder 14. Jahrh., 2 Kg. 12, 17 — Kap. 25. und Nehem. 9, 28 — Kap. 13. von verſchiedenen chriſtlichen Verfaſſern (ſ. ebendaſ. S. 102 ff.) gemacht. — b) Pſalmenüberſetzungen, und zwar eine auf dem Libanon von den Maronitiſchen Mönchen im Kloſter des hl. Antonius im Thale Kaſcheia 1610 gedruckte (den Syriſchen und Arab. Text, beide mit Syr. Buchſtaben enthaltend, ſ. Döderlein von arabiſchen Pſaltern in Eichhorn, Repertor. II. S. 158—170. Schnurrer, bibl. Arab. S. 351—354), und eine handſchriftlich im Brit. Muſeum ſich findende (Döderlein a. a. O. S. 170—175). Beide haben nur Werth für die Beurtheilung der Peſchito. — c) Einige theils nur dem

Namen, theils bloßen Bruchſtücken nach bekannte Ueberſetzungen des Pentateuch, ſ. *Assemani*, bibl. Or. II. p. 309. *Schnurrer*, de Pent. Arab. polyglott. p. 14 (Dissertat. p. 203). *Paulus*, spec. vers. Pent. Arab. p. 36 sqq., Proben aus vier verſchiedenen Handſchr. — 3. Den Uebergang von den aus der Peſchito gemachten Verſſ. zu den aus dem Griechiſchen gefloſſenen kann die Hexaplariſch-Syriſche Ueberſetzung des Harith ben Senân bilden, der im J. 1486 die Syriſche Hexapla (ſ. ob. III, 2.) in's Arab. mit Beibehaltung der kritiſchen Zeichen des Origenes überſetzte. Handſchriften davon finden ſich auf der Bodlej. und Medic. Bibliothek, vgl. Eichhorn, Einl. §. 294. c. Schnurrer in *Holmes*, praef. ad ed. LXX. c. 4. — 4. Aus der griechiſchen Ueberſ. der LXX. ſtammen ab: a) die Ueberſ. der poetiſchen Bücher (mit Ausnahme des Hiob) und der Propheten in den Polyglotten. Letztere iſt von einem Alexandrin. Geiſtlichen, wahrſcheinlich nach dem 10. Jahrh. aus der LXX. (mit Ausnahme des Daniel, der natürlich der Ueberſ. des Theodotion folgt) nach der Alexandrin. Recenſion gefertigt, doch ſo, daß ſie ſich hin und wieder dem hexaplariſchen Texte nähert, vgl. Geſenius, Comment. über Jeſ. S. 98 ff. — b) Verſchiedene Pſalter, von Döderlein (a. a. O. Repertor. II, 176—179. IV, 57—96) näher beſchrieben und beurtheilt. Von gedruckten Ausgaben derſelben ſind hier anzuführen: Psalterium Octaplum. Gennae. 1516. fol., durch Auguſtinus Juſtinianus, Biſchof von Nebbia in Corſica, herausgeg. — Liber Psalmorum Davidis. Ex arab. idiomate in Latin. transl. A Victorio Scialac et Gabriele Sionita Edeniensi Maronitis. Rom. 1614. 4. cf. *Schnurrer*, bibl. Arab. p. 357 sqq. — Die 7 Bußpſalmen bloß Arab. herausgegeben in Paris 1679. kl. 8., ſ. Schnurrer, S. 366. — Die Pſalmen bloß Arab. herausgegeben von Athanaſius, dem Patriarchen von Antiochien. Aleppo 1706. 4., ſ. Schnurrer, S. 371. Wiedergedr. Padua 1709. 8., aber ſ. Schnurrer, S. 374 f. — Psalmi arabice. Lond. sumtibus Societatis de propag. cognitione Christi apud Exteros. 1725. 8., vgl. Adler, bibl. krit. Reiſe, S. 135. — Psalmi arabice, impressi in Monasterio S. Johannis in monte Kesroan. 1735. 8. Weitere Ausgaben bei Schnurrer, Nr. 356. 358. 359. 361. — Psalmi c. commentario. Arabice. Vienn. 1792. Fol. Schnurrer, S. 393. Aus Döderlein's ſorgfältiger Unterſuchung geht hervor, daß in den Pſalmenüberſetzungen verſchiedene Recenſionen vorliegen, wenigſtens drei, eine Syriſche (auch Antiocheniſche genannt), d. i. eine aus dem Griechiſchen gemachte Ueberſ., deren ſich ein Theil der Syriſchen Chriſten bediente (Juſtinians und Scialac's Ausgaben und die Pariſer Bußpſalmen), eine Aegyptiſche (auch Alexandriniſche, im Polyglottenpſalter), beide nicht zwei Verſionen, ſondern nur zweierlei Recenſionen einer alten Arab. Ueberſ., aber vielfach geändert und theils aus der Syriſchen, theils aus der Koptiſchen Ueberſ. interpolirt, endlich die Melchitiſche Ueberſ., eine bei den Melchiten gebräuchliche und von den vorigen weſentlich abweichende Recenſion (Lond. Pſalt. von 1725; Pſalt. vom Libanon 1753). Sie rührt von ʿAbdallah ben Fadhl her, der noch vor dem 12. Jahrh. zu Antiochien geblüht haben ſoll. *Assem.*, bibl. Medic. p. 37. — c) Proben einer Ueberſ. des Pentateuch aus der Alexandr. Recenſ. der LXX., handſchriftlich auf der Medic. Biblioth., gibt Adler, bibl. krit. Reiſe, S. 68. 179, von zwei andern auf der Bodlej. Biblioth. *Paulus*, comment. de VII. verss. Pent. p. 58 sqq., vgl. Eichhorn, Bibl. III. S. 648 ff. — 5. Arabiſche Ueberſetzungen aus dem Koptiſchen ſind in den Bibliotheken handſchriftlich in großer Menge vorhanden, meiſt neben die Koptiſche Ueberſetzung geſchrieben (wie z. B. in einem Daniel der Pariſ. Biblioth., vgl. Quatremère in Notices et extraits. VIII, 237., vgl. auch das Verzeichniß von Berliner Codd. bei *Schwarze*, Psalter. copt. Praef. P. V sqq.); da dieſe aber als doppelt ſecundär nur ganz untergeordneten Werth haben und lediglich für die Conſtituirung des Koptiſchen Textes von einiger Wichtigkeit ſind, genüge hier dieſe kurze Andeutung. — 6. Von nicht höherer Bedeutung ſind die Arabiſchen Ueberſetzungen, welche aus der Vulgata gemacht oder doch nach ihr interpolirt ſind, wie die von der Congreg. de propag. fide in Rom 1671 in 3 Foliobänden herausgegebene Bibel (vgl. Schnurrer, a. a. O. S. 364. Döderlein im Repert. IV. S. 83 ff.) und ein Theil des A. T. von Raphael Tuki, Biſchof von

Arſan, überſetzt und auf ſeine Koſten gedruckt in Rom, in Angelo Rutili's Druckerei. 1752. Fol., ſ. *Aurivillius*, de rariori quadam edit. versionis Arab. s. Bibliorum. Upsal. 1776. in ſeinen von Michaelis herausgegebenen Dissertt. S. 308. Schelling, über die arab. Bibelausgabe von 1752 in: Eichhorn, Repert. X. S. 154 ff. Schnurrer, a. a. O. S. 384 f. — XII. Perſiſche Ueberſetzung. Vom Pentateuch iſt in dem Konſtantinopler Polyglottenpentateuch von 1546, und daraus im 4. Theil der Londoner Polygl. eine Perſiſche Ueberſ. gedruckt, die aus dem hebr. Originale in ganz ängſtlicher, an die Manier des Aquila erinnernder Weiſe von einem Rabbi Jakob, Sohn Joſephs, Tawûs, über deſſen Perſon und Zeitalter wir keine weiteren Nachrichten haben, gefertigt iſt. Sie kann nicht vor das 9. Jahrh. geſetzt werden, da der Ueberſ. Babel (1 Moſ. 10, 10.) durch Bagdad wiedergibt, welches bekanntlich erſt 762 gegründet wurde. Wahrſcheinlich aber rührt ſie aus viel ſpäterer Zeit her, und Lorsbach mag wohl Recht haben, wenn er ſie (Jen. Allgem. Litzt. 1816. März. Nr. 58. S. 459) in's 16. Jahrh. ſetzt. Vgl. über dieſelbe *Rosenmüller*, de vers. Pentateuchi Persica commentat. Lips. 1813. 4. — Von zwei handſchriftlichen Pſaltern, deren Ueberſ. aus der Vulgata gefloſſen iſt, gibt *Walton*, prolegg. XVI, 8. p. 694. Nachricht. Eine unmittelbare Ueberſ. der Salomoniſchen Schriften hat Haßler in Pariſer Handſchriften entdeckt (Studien und Kritiken. 1829. S. 469 ff.). — Kaum zu erwähnen iſt ſchließlich noch eine Rabbiniſche Ueberſ. der Chaldäiſchen Stücke des Daniel und Esra, von Kennicott unter dem Texte des Daniel und Esra gedruckt, beſonders von Benj. Schulze, Halle 1782. 8. herausgegeben. Sie iſt wahrſcheinlich aus dem Ende des Mittelalters und folgt dem maſor. Texte ängſtlich genau.

B. Ueberſetzungen des N. T. Ueber dieſe vergleiche außer den oben angeführten Schriften von Le Long-Maſch und Roſenmüller noch: *R. Simon*, hist. crit. des versions du N. T. Rotterd. 1690. 4. *Walch*, bibl. theol. selecta. IV. p. 47 sqq. und die Einleitungen von Michaelis, §. 52 ff. Eichhorn, IV. S. 333 bis End. V. S. 1—118. Berthold, II. S. 632—730. De Wette, §. 10—26. Hug, §. 61—144. Reuß, Geſch. der heil. Schriften N. T. 2. Ausg. Braunſchw. 1853. §. 421 ff. — I. Die Syriſchen Ueberſetzungen. Ueber dieſelben ſiehe *Andr. Müller*, de Syriacis libb. ss. verss. und deſſen: Symbolae Syrr. Berol. 1673. 4., auch in: Opuscc. Orientt. Francof. ad Viadr. 1695. 4. — *Gloc. Ridley*, de Syrr. N. T. versionum indole atque usu. 1761. 4., wieder abgedruckt in *Wetstenii*, libelli ad crisin atque interp. N. T. pertinentes ed. *Semler*, S. 251 ff. — *Chr. B. Michaelis*, tractatio crit. de variis lectionibus N. T. comte colligendis et diiudicandis. p. 29 sqq. — *Th. Storrii*, observv. super N. T. versionibus Syrr. Tub. 1772. 8. — *Adler*, N. T. versiones Syriacae simplex, Philoxeniana et Hierosolymitana. Havn. 1789. 4. — *Fr. Uhlemann*, de versionum N. T. Syrr. critico usu. Schulprogramm des Friedr.-Wilh.-Gymnaſium in Berlin. 1850. 4. — 1) Ueber die älteſte und angeſehenſte Syriſche Ueberſetzung ſ. den Artik. Peſchito. Töchter der Peſchito ſind: unten III und IV, 2. — 2) Die Philoxenianiſche Ueberſ. Wie durch die Monophyſitiſchen Streitigkeiten im Anfang des 6. Jahrhunderts das Bedürfniß einer wörtlichen Ueberſetzung an der Stelle der bis dahin im Gebrauche geweſenen freieren Peſchito hervorgerufen wurde, iſt ſchon oben (A. III. 2.) berührt worden. Für das N. T. entſprach dieſem Bedürfniß der Biſchof Xenajas oder Philoxenus von Mabug (485—518 n. Chr. ſ. Aſſeman. bibl. Or. II. S. 10—46.), der ſeinen Chorbiſchof Polycarpus mit einer ſolchen Ueberſetzung beauftragte. Dieſer unternahm die Arbeit in Mabug und vollendete die Evangelien, wie aus der Unterſchrift der Handſchriften hervorgeht, im Jahre 508. Er widmete die Ueberſetzung dem Philoxenus, und daher ihr Name. Hundert Jahre ſpäter, im Jahre 616, verglich Thomas von Charkel (d. i. Heraclea, über ihn ſ. Aſſem. bibl. Or. II. S. 90 ff. 334.) zu Alexandrien im Kloſter der Antonianer dieſe Ueberſetzung nach mehreren guten griechiſchen Handſchriften und verſah ſie mit Aſteriskeu und Obelisken in Origeniſtiſcher Manier, ſo wie mit kritiſchen und exegetiſchen Randbemerkungen, ganz in der Weiſe, wie ſein Zeitgenoſſe Paulus von Tela mit der Syr. hexaplar. Ueberſetzung des A. T. verfuhr. Von ihm bekam die Be-

arbeitung den Namen der Harklenſiſchen (חרקליתא), und in dieſer Geſtalt haben wir ſie in den meiſten Handſchriften vor uns. Die eigentliche Philoxen. Recenſion iſt nicht, wie man gewöhnlich annimmt, in dem Florentiner Codex vom Jahr 757 enthalten, ſondern in dem Cod. Angelicus, Eigenthum der zu dem Auguſtinerkloſter in Rom gehörenden Bibliotheca Angelica, wie Bernſtein (Evang. des Johannes. S. 3. 25—30) nachgewieſen hat. Ungewiß iſt es, ob die kritiſchen Zeichen des Origenes ſchon von Polykarp oder erſt von Thomas angewendet ſeyen. Das aber iſt gewiß, daß es durch dieſe Bemühungen dem Texte ergangen iſt wie dem Hexaplariſchen des Origenes; nämlich anſtatt reiner und beſſer zu werden, iſt er nur verſchlimmert und noch größere Verwirrung in die Lesarten gebracht worden. Dennoch bleibt er ein wichtiges Hülfsmittel für die Kritik, indem wir aus ihm manche alte Lesart erhalten. Was den Karakter der Ueberſetzung im Ganzen betrifft, ſo iſt es der der genauen Wörtlichkeit, welche, wie beim Aquila, bis zur Sprachwidrigkeit geht, ſo daß das Syriſche ohne das Griechiſche oft rein unverſtändlich wird. Die Ueberſetzung umfaßt nicht bloß den ſyriſchen Kanon (ſ. unter Peſchito), ſondern alle Bücher des N. T., denn auch die von *Pococke*, Leyd. 1630. 4. herausgegebenen vier katholiſchen Briefe und die von *L. de Dieu*, Leyd. 1627. 4. edirte Apokalypſe, welche jetzt die Ergänzung der Ausgaben von der Peſchito bilden, gehören wahrſcheinlich der Philoxeniſchen Ueberſetzung an. Die ganze Harklenſ. Ueberſetzung ohne die Apokalypſe iſt herausgegeben unter dem Titel: SS. Evangeliorum versio Syr. Philoxen., nunc primum edita, cum interpret. et annott. *Josephi White*. Oxon. 1778. T. I. II. 4. und Actuum Apostolorum et epistolarum tam catholicarum quam Paulinarum vers. Syr. Philoxen. etc. cum interpr. et annott. *Josephi White*, T. I. Oxon. 1799. Tom. II. 1803. 4.; neuerlichſt *Bernstein*, Das heil. Evang. des Johannes. Syr. in Harklens. Uebers. Leipz. 1853. 8. vgl. über dieſe Ueberſ. *Paulus*, accuratior Mss., quibus vers. N. T. Philoxen. continetur, catalogus. Helmst. 1788. 8. Storr in Eichhorn Repert. VII, 1—77. X, 1—58. Michaelis, Or. Biblioth. XVII, 122 ff., XVIII, 171 ff. *Adler* N. T. verss. Syrr. p. 43—134. Bibl. krit. Reiſe, S. 105 ff. *Bernstein* de charklensi N. T. translatione syriaca. Vratisl. 1837. 4. — 3. Eine intereſſante, für die Kritik ſowohl als für die Sprachkunde wichtige Entdeckung machte Adler in dem Cod. XIX. der ſyriſchen Handſchriften des Vatican, welcher auf 196 ſtarken Pergamentblättern in Quart die üblichen Kirchenlectionen aus den Evangelien in einer eigenthümlich eckigen, dem hebräiſchen Karakter ſich annähernden ſyriſchen Schrift enthält. Ebenſo iſt die Sprache von dem reinern Syriſch in vielen Stücken abweichend und der Sprache des Jeruſalemiſchen Talmud ſich nähernd, gemiſcht mit vielen griechiſchen und lateiniſchen Wörtern, weßhalb man dieſe Ueberſetzung auch die Hieroſolymitaniſche genannt hat. Es iſt eine Ueberſetzung, wie ſie für die Aramäiſch redenden Bewohner Paläſtina's zwiſchen dem 4. und 6. Jahrhundert, wohin ſie Adler ſetzt, gefertigt wurde. Sie iſt aus dem Griechiſchen gemacht, ſchließt ſich meiſt den Lesarten der Handſchriften B, C, D, L an, ſcheint aber hin und wieder aus der Peſchito von ſpätern Händen interpolirt zu ſeyn. Wir kennen ſie nur aus der Beſchreibung, welche Adler zuerſt in ſeiner bibl. krit. Reiſe, S. 119, dann ausführlicher in N. T. verss. Syrr. pag. 135—202 gab. Als zuſammenhängendes Specimen iſt nur Matth. 27, 3—32. bei Adler a. a. O. S. 147—149, und daraus in Eichhorn, Bibl. II, S. 500—507 und Einl. IV, S. 493—499 gedruckt. — II. Die Aegyptiſchen Ueberſetzungen. Ueber ihr Alter ſ. oben A. V. und Fr. Münter, über das Alter der Kopt. Ueberſetzungen des N. T. in: Eichhorn Bibl. IV, S. 1—30. 385—427. Die Memphitiſche und Sahidiſche Ueberſetzung des N. T. ſtimmen oft wörtlich überein, ſo daß es ſcheint, als ob eine die andere als Vorbild gehabt habe. Doch ſind ſie aus verſchiedenen, der Recenſion des Heſychius und dem von dieſem bearbeiteten unrecenſirten Texte angehörenden Handſchriften gefloſſen; vgl. *Münteri* comment. de indole N. T. vers. Sahidicae. Hafn. 1789. 4. §. 3. nr. 4. Von der Memphitiſchen Ueberſetzung iſt gedruckt: das ganze N. T. von Wilkins (N. T. Aegyptiacum, vulgo Copticum. Oxon. 1716. 4.), die Evangelien von Schwarze (Lips. 1846. 4.),

die Apoſtelgeſchichte und die Epiſteln von P. Böttiher (beide Halle 1852. 8.). Ueber arabiſche Töchterverſionen ſ. unten IV, 3. Von der Sahidiſchen Ueberſetzung ſind wie im A. T. nur Fragmente bekannt gemacht von Mingarelli (ſ. oben S. 194. Matth. 18, 21—21, 15. Joh. 9, 17—15, 1.), Georgi (Fragm. evangelii S. Johannis graeco-copto-thebaicum. Opera et studio A. Georgii. Rom. 1789. 4. Joh. 6, 21—59. 68—8, 23. vgl. Eichhorn, Bibl. III, 253 ff.), Woide (in Cramer's Beiträgen, Th. III, S. 1 ff., in J. D. Michaelis Or. Bibl. III, 199—208. X, 198—214. und *Woidii* append. ad ed. Cod. Alexandr. Oxon. 1799. fol. Proben von Lesarten der Apoſtelgeſchichte und der Briefe des Johannes und Judas), Zoega (Catal. codd. copt. Mss. Musei Borgiani, p. 218—220. Epheſ. 5, 21—33. Apokal. 19, 7. 18. 20, 7—21, 3.), Münter (comment. etc. Fragmente aus 1 und 2 Timoth. nebſt Auszügen von Lesarten 1 Kor., 1 Theſſ. und Hebr.) und Engelbreth (fragmenta-basm.-copt., ein Theil der auch basmuriſch gegebenen Fragmente). Von der Basmuriſchen Ueberſetzung kennen wir auch nur Fragmente, nämlich 1 Kor. 7, 36.—9, 16. 14, 33.—15, 35. von Georgi (Vorrede zu fragm. Johann. p. LX sq.) und Münter (comm. p. 75 sqq.), und Joh. 9, 28—53. theilweiſe, 1 Kor. 6, 19—9, 16. 14, 33—15, 35. Epheſ. 6, 18—24. Phil. 1, 1—2, 2. 1 Theſſ. 1, 1—3, 5. Hebr. 5, 5—10, 22. ſtückweis von Zoega (catal. S. 175—169) und Engelbreth (fragmenta, S. 20—157). — III. Perſiſche Ueberſetzung. Die Chriſten der weſtlichen Provinzen Perſiens hatten ſich der ſyriſchen Kirche angeſchloſſen und die Peſchito bis dahin benutzt, wo ſie eine eigene Ueberſetzung in ihre Sprache ſich verſchafften. Dieſe, aus der Peſchito gefloſſen, wie die Befolgung der Lesarten derſelben, die Beibehaltung ſyriſcher Wörter und einzelne Mißverſtändniſſe, die ſich nur aus dem Syriſchen erklären laſſen, beweiſen, iſt uns für die Evangelien in dem in der Lond. Polygl. gedruckten, mit Sam. Clericus lat. Ueberſ. und Thom. Gravius Anmerkungen begleiteten Texte erhalten. Daraus lateiniſch von *F. Bode*, Helmst. 1751. 4. in vier Abtheilungen, mit einer lit. hiſt. Vorrede. Eine andere Ausgabe der perſiſchen Evangelien veranſtaltete Abrah. Wheloc (IV Evv. D. N. J. Chi. Persice, ad numerum situmque verborum latine donata. Lond. 1652. fol.), gab aber nur den Matthäus heraus, da der Tod ihn an der Fortſetzung hinderte; dieſe gab Pierſon: IV Evv. D. N. J. Chi. versio Persica, Syriacam et Arabicam suavissime redolens: ad verba et mentem Graeci textus fideliter et venuste concinnata. Lond. 1657. fol. Dieſe Ueberſetzung iſt aus verſchiedenen Quellen, über die man nicht einmal durch den Herausgeber hinreichend aufgeklärt wird, zuſammengeſetzt und ſomit ohne kritiſchen Werth. Von einer im Jahr 1740 auf Befehl Nadir Schah's angefertigten perſiſchen Ueberſetzung der vier Evangelien gibt Nachricht Dorn in: Bulletin de la Classe hist.-phil. de l'Acad. Impér. des Sciences de St. Pétersb. T. V, nr. 5.; vgl. derſ. in: Hall. Allg. Litzt. 1848. II. S. 464. — IV. Arabiſche Ueberſetzungen. Daß ſolche vor Muhammed's Auftreten exiſtirt haben, wie einige Gelehrte annehmen (Hug, Einl. I. S. 445. Schott, Iſag. S. 608.; Michael., Einl. I. S. 442 ſpricht ſich ſchwankend darüber aus), muß nach dem ganzen Gange, den die arab. Litteratur genommen hat, ſtark bezweifelt, wo nicht entſchieden in Abrede geſtellt werden. Die vorliegenden arab. Ueberſetzungen ſind, wie die des A. T., theils aus dem Grundtexte, theils aus der Peſchito, dem Koptiſchen und der Vulgata gemacht. Ueber die verſchiedenen älteren Ausgaben, welche alle im Einzelnen anzuführen zu weitläufig ſeyn würde, ſ. *Schnurrer*, bibl. Arab. class. V. p. 339—397. 1) Aus dem Grundtexte rühren her: a) die Ueberſ. der Evangelien in der römiſchen Ausgabe der Mediceiſchen Druckerei (Evang. s. D. N. J. Chr. Romae in typogr. Medicea. 1590 fol.; ſpäter mit neuen Titeln 1619 und 1774, ſ. Schnurrer a. a. O. S. 343 ff.), im Arab. N. T. des Erpenius (N. T. arabice. Edente Th. Erpenio. Leidae. 1616. 4. Schnurrer, S. 360.) und in der Pariſer und Lond. Polygl., welche ſie der 2. Röm. Ausgabe entnommen haben. Dieſe Ueberſetzung folgt einem ſehr gemiſchten Texte, nähert ſich am meiſten der Konſtantinopl. Recenſion und iſt aus dem Syr. und Kopt. vielfach verändert, woher auch die Abweichungen in den einzelnen Ausgaben zu erklären ſind.

Vgl. *Storr*, dissert. inaug. de evangeliis Arabicis. Tubing. 1775, 4. Von einer aus dem Griechiſchen gefertigten Ueberſetzung der Evangelien und der Pauliniſchen Briefe gibt Scholz, bibl. krit. Reiſe. Lpg. 1823. S. 117—126, Nachricht und ein Paar Proben. — b) Von einem andern Ueberſetzer ſind die Apoſtelgeſchichte, die Briefe und die Apokalypſe in den Polyglotten, deren unmittelbare Ueberſetzung aus dem Griechiſchen nach einem Mannſkript der Konſtantinopl. Recenſion. Hug, §. 108—111 nachgewieſen hat. — 2) Aus der Peſchito rührt her die Ueberſetzung der Apoſtelgeſchichte, der Paulin. und kath. Briefe im N. T. des Erpenius. S. Hug, §. 101. Der 2. Brief Petri, der 2. und 3. Johannis und der des Judas, die nicht in den Kanon der Peſchito gehören, ſind anderswoher, nach Hugs Meinung aus einer zur Zeit noch unentdeckten Syr. Verſion in's Arabiſche übertragen. — 3) Aus der Koptiſchen (Memphit.) Ueberſetzung ſind gefloſſen: a) Die Ueberſetzung der Apokalypſe in Erpen's N. T., aber geändert nach der Philoxen. Ueberſetzung. So Berthold, II. S. 684. Hug, §. 101 ſagt: „Die Quelle ſelbſt namhaft zu machen, dürfte für jetzt kein ſo leichtes Geſchäft ſeyn.“ — b) Aus einer kopt.-arab. Handſchrift der Pariſer Bibliothek gibt Hug, §. 103 als Specimen den Brief an Philemon. Merkwürdig iſt, daß die Evangelien ſelbſt in ſolchen Handſchriften, welche die übrigen Bibeln aus dem Syriſchen oder dem Koptiſchen überſetzt geben, immer unmittelbar aus dem Griechiſchen überſetzt ſind, woraus Hug, §. 104 folgert: „daß beide Kirchen keine eigne Ueberſetzung der Evangelien veranſtaltet, ſondern nur eine vorhandene, die aus dem Griechiſchen gemacht iſt, ſo geändert und zurecht gerichtet haben, daß ſie der kopt. und ſyr. Verſion entſprach und ihr an die Seite geſetzt werden konnte.“ Die hieraus weiter gemachte Folgerung auf das vormuhammed. Alter dieſer Evangelienüberſetzung kann aber aus dem oben angeführten Grunde nicht gebilligt werden. — 4) Die Arab. Ueberſetzung des N. T. in der Römiſchen Bibel der Propaganda von 1671 (ſ. oben A. XI. 6.) hat zwar eine vorhandene Arab. Ueberſetzung zur Grundlage, iſt aber nach der Vulgata geändert. Aus der Vulgata ſoll auch der Biſchof von Sevilla, Johann (Joannes Hispalensis), im Jahr 717 für die Chriſten und Mauren in Spanien eine lat. Ueberſetzung aus der Vulgata angefertigt haben, welche der Jeſuit Mariana (de reb. Hispan. ad ann. 737 lib. VII. c. 3.) noch in ſeiner Zeit (c. 1600) vorfand. — Ueber die Aethiop., Armen., Georg., Slav., Goth., Angelſächſ. und Latein. Ueberſetzungen, ſ. oben im A. T.

Was die neueren Ueberſetzungen der Bibel in die Landesſprachen betrifft, ſo geht dieſen die Bedeutung, welche die alten für Texteskritik und Exegeſe haben, wie zu Anfange erwähnt wurde, ab; dafür haben ſie ein anderes, kirchenhiſtoriſches Intereſſe, indem ſie theils mit der Entwickelung des Bekenntniſſes in den einzelnen Ländern Europa's, theils mit der Ausbreitung des Chriſtenthums durch die Miſſion in engem Zuſammenhange ſtehen. Es ſind denſelben daher beſondere Artikel gewidmet, und wir verweiſen hier auf: Deutſche, Engliſche, Romaniſche, Slaviſche, Skandinaviſche Bibelüberſetzungen. Ueber die durch die Miſſion veranlaßten und verbreiteten Ueberſetzungen gibt der Artikel Bibelgeſellſchaft britiſch-ausl. Auskunft. Arnold.

Bibelleſen der Laien und Bibelverbote in der katholiſchen Kirche. Auch über dieſen Punkt, ſo wie über ſo viele andere herrſchen verſchiedene Urtheile innerhalb der katholiſchen Kirche. Sind doch unter dem weiten Mantel der äußern Einheit ſo viele divergirende Richtungen zuſammengefaßt. Auch iſt das Verfahren der Kirche zu verſchiedenen Zeiten und an verſchiedenen Orten ein anderes geweſen. Um darüber in's Klare zu kommen, wird es das Zweckmäßigſte ſeyn, eine Ueberſicht der Geſchichte dieſes Gegenſtandes zu geben. Er hängt mit der Geſchichte der Bibelüberſetzungen zuſammen. *Bellarmin*, de verbo Dei lib. II. c. 15. behauptete, daß man in der patriſtiſchen Zeit die Bibel bloß in hebräiſcher, griechiſcher und lateiniſcher Sprache gekannt habe. Obſchon auch ſo, was die beiden letzten Sprachen betrifft, eine weite Verbreitung der Bibel möglich iſt, ſo haben wir doch die beſtimmteſten Beweiſe davon, daß in der patriſtiſchen Zeit, vielleicht ſchon vom 2. Jahrhundert an, die Bibel in eine ziemlich

große Zahl von Volksſprachen überſetzt worden iſt (worüber vgl. den allgemeinen Artikel Bibelüberſetzungen, die Artikel, betreffend die einzelnen Bibelüberſetzungen und die Lehrbücher der Einleitung in das N. T.). Das Beſtreben, die heilige Schrift in die Volksſprachen zu übertragen, ſteht in Uebereinſtimmung mit der Empfehlung des Bibelleſens von Seiten der Lehrer der patriſtiſchen Zeit. Sie handelten darin dem Ausſpruche Chriſti gemäß, Joh. 5, 39., gemäß dem, was Akt. 17, 11. berichtet wird, gemäß dem ganzen Verfahren der Apoſtel, die ihre Briefe an die Gemeinden richteten. S. Arnauld, Dr. der Janſeniſt), de la lecture de l'écriture sainte, im 8. Theile ſeiner Werke, im Gegenſatz gegen einen andern katholiſchen Theologen, der das Bibelleſen der Laien angegriffen hatte. Helgelmeyer, Geſchichte des Bibelverbotes 1783. Leander van Eß, Auszüge aus den heiligen Vätern und anderer Lehren der katholiſchen Kirche über das nothwendige und nützliche Bibelleſen 1808. 1816. Derſ. von der Vortrefflichkeit der Bibel als Volksſchrift, und von dem Nutzen, welchen man von ihrer Verbreitung erwarten kann 1814. Indem wir auf dieſe Arbeiten in dieſer Beziehung verweiſen, müſſen wir nur noch einige Punkte herausheben. Obſchon bereits im 2. Jahrhundert durch die Gnoſtiker ein furchtbarer Mißbrauch mit der Bibel getrieben wurde, obſchon ſie mittelſt ihrer künſtlichen Exegeſe ihr antichriſtliches Syſtem aus der Bibel herauszuſpinnen wußten, obſchon die Kirchenlehrer ſehr auf das Feſthalten der mündlichen Tradition dringen, ſo fällt es ihnen nicht ein, den Laien zu ſagen: ihr ſollt die Bibel nicht leſen. Man glaube ja nicht, daß die Kirchenlehrer bloß das Anhören der Bibellektion in den gottesdienſtlichen Verſammlungen empfehlen. Der Märtyrer Pamphilus, Freund des Euſebius von Cäſarea, hatte immer eine Menge von Exemplaren einzelner Theile der Bibel bei ſich, die er an ſolche verſchenkte, die ein Verlangen nach dem Worte Gottes hatten*). Hieronymus will, daß Gaudentius ſeine junge Tochter zuerſt die Pſalmen auswendig lernen, darauf die Evangelien, Epiſteln und Propheten leſen laſſe. Er empfiehlt der Demetrias, gewiſſe Stunden des Tages dem Bibelleſen zu widmen. Gregor I., indem er dem Abt Theodorus den Vorwurf macht, daß er es unterlaſſe, alle Tage einige Worte ſeines Erlöſers zu leſen, führt das Beiſpiel eines gichtbrüchigen Laien an, der nicht leſen konnte, ſich aber eine gekaufte Bibel ſo oft vorleſen ließ, daß er ſie faſt auswendig wußte. Die Kirchenlehrer gingen dabei von der Vorausſetzung aus, daß die Schrift, ungeachtet der unergründlichen Tiefe ihres Inhaltes ſich gar wohl zum Volksbuche eigne. Auguſtin, de Genesi ad literam lib. V. c. 3., hebt hervor, daß die Schrift, die den größten Geiſtern genug Stoff zum Denken gebe, auch den Kindern die ihnen angemeſſene Nahrung darreiche, und beklagt ſich im 56. sermo de tempore, daß ſo viele die Bibel nicht beſitzen, da man doch überall ſich Exemplare davon verſchaffen könne. Gregor I. vergleicht im Briefe an Leander, Erzbiſchof von Sevilla, die Schrift mit einem Fluſſe, der an gewiſſen Stellen ſo ſeicht iſt, daß ein Lamm durchwaten könnte, und an anderen ſo tief, daß ein Elephant darin ertrinken würde. Er empfiehlt in der 15. Homilie über Ezechiel das Bibelleſen allen Laien. Der erſte Anſtoß dazu, den Geiſtlichen und Mönchen das Bibelleſen zu überlaſſen und es den Laien zu entziehen, ging von den Laien ſelbſt aus. In der 3. Homilie über die Geſchichte des Lazarus ſagt er: „deswegen pflege ich euch vorher den Inhalt meiner zukünftigen Predigten anzuzeigen, damit ihr in der Zwiſchenzeit die Bibel nehmet, das Ganze der Sache wohl erwäget und ſo euren Geiſt zum Anhören deſſen, was euch vorgetragen werden ſoll, vorbereitet. Ich ermahne euch, daß ihr nicht allein hier (in der Kirche) aufmerkſam ſeyn ſollt auf das, was geſagt wird, ſondern auch, daß ihr in euren Häuſern euch mit Leſung der heiligen Schrift beſchäftigen ſollt. — Es ſoll mir Niemand jene abgeſchmackte und verwerfliche Entſchuldigung entgegenhalten: mein Geſchäft iſt es nicht, in der Schrift zu leſen, ſondern das gehört für Leute, welche der Welt entſagt haben, welche ſich auf den Spitzen der Berge

*) *Hieronymus*, adv. Ruf. lib. I. Unde et multos codices praeparabat, ut cum necessitas poposcisset, volentibus largiretur.

befinden und ein ſolches Leben beſtändig führen. Was ſagſt du, mein Freund? deswegen ſoll es dein Geſchäft nicht ſeyn, die heilige Schrift zu leſen, weil dich unzählbare Sorgen zerſtreuen? Gerade deswegen iſt es mehr dein Beruf als jener Mönche.« — Die Entſchuldigung deren, welche vorwenden, ſie leſen die Schrift nicht, weil ſie ſie nicht verſtehen, nennt er einen bloßen Vorwand und Deckel der Faulheit. Er iſt ſo weit entfernt, aus dem Bibelleſen der Laien die Ketzereien abzuleiten, daß er vielmehr ſagt, die Ketzereien ſeyen dadurch entſtanden, daß man jenes Bibelleſen nicht übte. Wir wollen damit keineswegs läugnen, daß in der patriſtiſchen Zeit die Autorität der Tradition und der Concilien ſtark hervorgehoben wurde. Allein es geſchah dieſes auf eine, möchten wir ſagen, naive Weiſe; man dachte nicht daran, wegen der vielen Häreſien, welche die Bibel anders und anders auslegten, worauf beſonders Vincentius Lirinenſis in ſeinem Commonitorium aufmerkſam macht, jene dem Volke zu entziehen.

Auch in den Zeiten des Mittelalters unter den romaniſchen und germaniſchen Völkern war noch längere Zeit hindurch keine Rede von Bibelverboten, was zum Theil daher kam, daß die Laien, ungebildet und roh, ſich mit dem Leſen der Schrift am wenigſten befaſſen konnten. Der katholiſchen Kirche kann es billigerweiſe nicht zur Laſt gelegt werden, daß ſie einen harten Boden zu bearbeiten hatte. Doch trifft ſie der Vorwurf, daß ſie viel zu wenig darauf bedacht war, die Bibel dem Volke in ſeiner eigenen Sprache zugänglich zu machen. Nach und nach bemächtigte ſich der hierarchiſche Geiſt dieſer Sache. Während noch Johann VIII. in der ep. 247 ad Sfentopulcrum comitem v. J. 880 den Gebrauch der Volksſprache beim Gottesdienſte zugegeben hatte, findet es Gregor VII. dieſes höchſt anſtößig und unzuläſſig, und ſagt geradezu: Gott habe es gefallen, daß an einigen Orten (er meint ſolche, wo die lateiniſche Sprache nicht verſtanden wurde) die heilige Schrift unbekannt bleibe, damit nicht, wenn ſie allen ganz verſtändlich wäre, ſie vielleicht in Verachtung gerathen oder unrichtig verſtanden die Leute zu Irrthum verleiten möchte (Brief Gr. VII. an Herzog Wrateslaw von Böhmen 1080 ep. lib. VII. ep. 11.). Es erhellt hieraus, daß das Ausſterben der lateiniſchen Sprache und das daraus fließende Unverſtändlich-werden der gottesdienſtlichen Gebete ſo wie der heiligen Schrift dem hierarchiſchen Geiſte eine willkommene Nahrung darbot.

Die ſchlimmſte Wendung nahm die Sache ſeit dem Auftreten der großen Reaktion gegen den römiſchen Katholizismus unter den romaniſchen Völkern im 12. Jahrhundert. Ein karakteriſtiſcher Zug dieſer Gegner der herrſchenden Kirche war das Zurückgehen auf die Schrift, das Ueberſetzen derſelben in die Volksſprache, das Verbreiten derſelben in den Volkskreiſen. Damit war einerſeits eine Durchbrechung des hierarchiſchen Zuſammenhangs, ein Streben mit Chriſto und der apoſtoliſchen Zeit in unmittelbare Verbindung zu treten, andererſeits ein Aufgeben der katholiſchen Dogmen gegeben, dieſes bei den Katharern bis zur Verläugnung der chriſtlichen Grundwahrheiten geſteigert, bei den Waldenſern innerhalb enger Grenzen feſtgehalten. Es bildete ſich ſo das Vorurtheil, daß das Bibelleſen der Laien eine hauptſächliche Quelle der Ketzerei ſey, welches Vorurtheil auf einer höchſt oberflächlichen Beobachtung ruhte, indem die Katharer, die hier weſentlich in Betracht kommen, nur was ſie Chriſtliches hatten, aus der Schrift ſchöpften; die künſtlichen Erklärungen, vermöge welcher ſie ihr antichriſtliches Syſtem in die Bibel hineinlegten, in ihrer Blöße aufzudecken, dazu waren die katholiſchen Prieſter nicht fähig, entweder unwiſſend oder mehr mit Syllogismen und ſcholaſtiſchen Ausdrücken vertraut als mit der heiligen Schrift; man ſchritt daher zu bequemeren Widerlegungsmitteln. Innocenz III. ſcheint ſich 1199 über das Bibelleſen der Laien noch ziemlich milde auszuſprechen, in der epistola ad universos christianos tam in urbe Metensi quam ejus dioecesi constitutos, ep. lib. II. ep. 141, er findet es überhaupt nicht tadelnswerth, daß die Laien ein Verlangen haben, die Schrift zu verſtehen. Doch, nachdem er erwähnt hat, die Schrift ſey von ſo tiefem Inhalte, daß auch die Weiſen und Gelehrten ihn nicht zu erſchöpfen vermöchten, beruft er ſich auf die Beſtimmung im A. T., daß das Thier, welches den Berg Sinai berührte, geſteinigt werden ſollte. Bis zum Jahr 1229 hatte

aber der hierarchiſche Geiſt ſolche Fortſchritte gemacht und beſonders ſolche Abneigung gegen alle Uebertragungen von religiöſen Dingen in die Volksſprachen gewonnen, daß das Concil von Toulouſe im gedachten Jahre das Verbot erließ, daß den Laien nicht geſtattet ſeyn ſolle, die Schriften des A. oder des N. T. zu beſitzen, es ſey denn, heißt es weiter, daß einer den Pſalter, das Brevier oder die Horen der heil. Maria aus Andacht beſitzen wollte. Aber auf's Strengſte verbietet das Concil, ſolche Bücher in die Volksſprachen überſetzt zu beſitzen. Das Concil von Tarracona 1234 befiehlt die romaniſchen Bibelüberſetzungen innerhalb 8 Tagen nach der Veröffentlichung der Verordnung dem Biſchofe zu übergeben, damit ſie verbrannt werden; wer das nicht thue, er ſey Kleriker oder Laie, ſoll als der Ketzerei verdächtig angeſehen werden. Spätere reformatoriſche Bewegungen gingen ebenfalls auf die Schrift zurück und ſuchten ſie dem Volke zugänglich zu machen, und riefen ſo neue Reaktionen von Seiten der römiſchen Hierarchie hervor. Das Concil von Oxford 1408 verordnete, daß Niemand einen bibliſchen Text in die Volksſprache überſetzen dürfe ohne Bewilligung des Diöceſanbiſchofs oder einer Provinzialſynode. Gerſon, der die huſſitiſche Bewegung erlebt hatte, erklärte ſich im Allgemeinen gegen das Bibelleſen der Laien; ſie ſollten ſich mit den geſchichtlichen und moraliſchen Beſtandtheilen der Bibel zu ihrem Privatgebrauche begnügen, und man ſollte ihnen deßhalb nach dieſem Prinzip gemachte Auszüge der heiligen Schrift in die Hände geben (lectio altera contra vanam curiositatem. Consideratio IX. in den Werken des Gerſon v. Dupin tom. I. p. 105. Eiferer erklärten ſich, wie jenes Concil von Toulouſe 1229, gegen alle in die Landesſprache überſetzten religiöſen Bücher. So Joh. Buſch im Gegenſatz gegen die Thätigkeit der Brüder des gemeinſamen Lebens (Gieſeler, K.-G. II. 4. S. 311). Erzbiſchof Berthold von Mainz erließ ein Verbot gegen den Druck deutſcher Ueberſetzungen religiöſer Bücher überhaupt (1468). Er ſagt, die Verbreitung von religiöſen Schriften in der Volksſprache unter dem Volke gereiche zur Profanation der religiöſen Dinge; er beruft ſich darauf, daß die deutſche Sprache unfähig ſey, als Ausdruck für die tiefen Religionswahrheiten zu dienen, und es ſey unmöglich, daß die Unwiſſenden und Ungebildeten die heilige Schrift verſtänden. Berthold verbietet daher den Druck aller deutſchen Ueberſetzungen, welche nicht von gewiſſen Commiſſarien genehmigt ſeyen, bei Strafe der Excommunication (Gieſeler, a. a. O. S. 350). Es erhellt aber aus B.'s eigenen Worten deutlich, daß nicht ſowohl das Beſtreben, unrichtige Ueberſetzungen zu hintertreiben, als vielmehr die Abſicht, die Ueberſetzungen ſelbſt womöglich zu beſchränken, den Erzbiſchof bei dieſer Verordnung geleitet hat.

Deſſenungeachtet mehrten ſich in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts die Ausgaben der Bibelüberſetzungen beſonders in deutſcher Sprache in auffallender Weiſe. Doch ſie alle übertraf an Werth, ſo wie auch an Erfolg und Aufnahme Luther's Bibelüberſetzung. Gegenüber dieſer neuen gewaltigen Erſcheinung, welche die Kirche aus ihren verroſteten Angeln zu heben drohte, konnte ſie unmöglich unthätig und gleichgültig bleiben. Indeß auf der einen Seite Luther's Bibelüberſetzung verboten wurde, drang ſie von der anderen Seite, in etwas veränderter Geſtalt, unter anderem Namen (Emſer) in die Kreiſe des katholiſchen Volkes von Deutſchland: es war ein doppelter Sieg der Reformation über die katholiſche Kirche. Schien es doch, als ob dieſe in der genannten Beziehung in den Kreis der reformatoriſchen Bewegung hineingezogen würde. Erasmus vertheidigte und empfahl mit viel Wärme das Bibelleſen den Laien in der Vorrede zu ſeinen Paraphraſen des N. T. Daſſelbe that der franzöſiſche Theologe Claude d'Eſpence. Ein ſpaniſcher Theologe, der bei Karl V. in hohem Anſehen ſtand, ſchrieb ein eigenes Buch, worin er die katholiſchen Argumente gegen das Bibelleſen der Laien widerlegte. Doch konnten Prohibitivmaßregeln nicht ausbleiben. Das Concil von Trident gab den Impuls dazu durch die 10 Regeln, die es für den zu rechtfertigenden index librorum prohibitorum aufſtellte, und welchen Pius IV. 1564 ſeine Sanction ertheilte. In der 3. Regel wird das Leſen der häretiſchen Ueberſetzungen des Alten Teſtaments den frommen und gelehrten Männern geſtattet, jedoch nur unter der Bedingung, daß

der Diöceſanbiſchof es erlaubt. Hingegen iſt das Leſen der häretiſchen Ueberſetzungen des N. T. Niemanden bewilligt. In der 4. Regel wird das Leſen der heiligen Schrift in der Volksſprache, da es im Allgemeinen mehr ſchädlich als nützlich iſt, nur geſtattet auf einen ſchriftlichen Erlaubnißſchein hin, den der Paſtor oder Beichtiger ſolchen Laien ausſtellt, von denen ſie beſtimmt wiſſen, daß ihnen dieſes Leſen nicht zum Nachtheil, ſondern zur Mehrung des Glaubens und der Frömmigkeit gereichen wird *), und zwar handelt es ſich bloß um katholiſche approbirte Ueberſetzungen, und auch ſolche dürfen die Buchhändler nur mit biſchöflicher Genehmigung verkaufen. Dieſe Verordnungen erinnern uns an das Wort des Cardinal Hoſius, der da meinte, den Laien die Bibel in die Hand geben ſey ſoviel als die Perlen vor die Säue werfen; ſie blieben fortan die herrſchende Regel des Verfahrens; Gregor XV. und Urban VIII. fügten nur die beſondere Beſtimmung hinzu, daß Anmerkungen aus den Kirchenvätern dem Bibeltext beigegeben werden ſollten, damit gar kein Zweifel über den von der Kirche angenommenen Sinn entſtehen könne (ſ. Münſcher-Cöln, Lehrbuch der Dogmengeſch. II. 2. S. 268 ff.).

Der Janſenismus rief eine Erneuerung und Verſtärkung dieſer Maßregeln hervor. Es zeigt ſich das proteſtantiſche Element des Janſenismus in ſeiner Hinneigung zur Schrift. Die Männer von Port-Royal nährten ihren Geiſt mit der heiligen Schrift. Einer derſelben verfertigte eine neue Bibelüberſetzung; ſein Wahlſpruch war, daß er es mit der Bibel überall aushalten könne. Arnauld, derſelbe von dem Racine in der Geſchichte von Port-Royal rühmt, daß er alle Tage den Roſenkranz betete, er trat, wie bevorwortet, in einer eigenen Schrift als Vertheidiger des Bibelleſens der Laien auf, während Fenelon, der aufgeklärte, feingebildete Fenelon die Sache ſehr bedenklich fand und ſich dagegen ausſprach, unter Anderem dieſes anführend, daß der Streit zwiſchen Paulus und Petrus (Gal. 2.) leicht Anſtoß geben könnte. Aus janſeniſtiſchen Anregungen iſt das N. T. des Pater Quesnel hervorgegangen (te nouveau Testament en françois avec des reflexions morales sur chaque verset pour en rendre ta lecture plus facite et la méditation plus aisée. Paris 1699. Die Grundſätze über das Bibelleſen, die der Verfaſſer in ſeine Erklärungen einflocht, waren allerdings im höchſten Grade geeignet, der römiſchen Kirche Schrecken einzuflößen. Quesnel erkühnte ſich, zu lehren, daß die Bibel für alle Chriſten gegeben worden, daß ſie ihnen nützlich, ja nothwendig ſey, daß es gefährlich ſey, ſie ihnen zu entziehen, daß die Dunkelheit derſelben keinen hinlänglichen Grund abgebe zu dieſer Entziehung, daß man den Sonntag durch das Leſen des Wortes Gottes heiligen ſolle, daß dieſes Wort die Milch ſey, welche die Gläubigen nähre, daß ſie ihnen vorenthalten ſoviel heiße als ihnen den Mund Chriſti verſchließen, die Kinder des Lichtes berauben und ſie mit einer Art von Interdikt belegen. Wenn ſolche Grundſätze Wurzel faßten, ſich mit andern janſeniſtiſchen Grundſätzen verſchmolzen, wenn die zahlreichen äußerlich bekehrten Proteſtanten, deren Eintritt in die katholiſche Kirche man durch Erlaubniß des Bibelleſens erleichtert hatte, wenn ſie der Bibel treu blieben und auf ihre älteren Glaubensgenoſſen in dieſem Sinne anregend einwirkten, ſo war allerdings die katholiſche Kirche in gefahrvoller Lage, und die Häreſie, die man überwunden wähnte, erhob ihr Haupt drohender, als zuvor. Dies der Urſprung der berüchtigten Bulle oder Conſtitution Unigenitus Clemens des XI. (bei Harduin, auch bei Labbeus und Coſſart, Auszüge bei Hegelmeyer). So große Entrüſtung ſie erregte, ſo vielen Widerſtand ſie auch fand, ſo daß ſie ſelbſt auf den Straßen von Paris dem Geſpötte preisgegeben wurde, ſo läßt ſich doch nicht ſagen, daß ſie das abſolute Verbot des Bibelleſens der Laien ausſpricht, ſie bezweckt nur dieſes, daß das Prinzip des Bibelleſens in der Weiſe, wie Quesnel es gethan, nicht aufgeſtellt werde, und in dieſem Sinne ſind ſeine obengenannten Sätze verworfen (in den propositiones 79—85).

*) D. h. von ſolchen Laien, die vom katholiſchen Prinzip ganz durchdrungen, auch weniger das Bedürfniß empfanden, ſich aus dem Worte Gottes zu erbauen.

Seit jener Zeit verbreitete ſich ein milderer Dunſtkreis in der kirchlichen Atmoſphäre, wozu die Verbreitung der janſeniſtiſchen Grundſätze weſentlich beitrug. Der Erzbiſchof von Salzburg empfahl 1782 in einem Hirtenbriefe ſeinen Diöceſanen das Leſen der Bibel und berief ſich auf das Vorbild Joſephs II. Selbſt Pius VI. ſchreibt an den Abt Martin, nachherigen Erzbiſchof von Florenz: „Du thuſt wohl daran, die Gläubigen zum Leſen des göttlichen Wortes anzuhalten; denn es iſt die lauterſte Quelle, die allen Gläubigen geöffnet ſeyn ſoll, damit ſie daraus die Reinheit der Sitten und der Glaubenslehren ſchöpfen können.“ Die großartige Thätigkeit der Bibelgeſellſchaften im 19. Jahrhundert und ihre Erfolge riefen nun neue Gegenmaßregeln hervor. Daraus ſind die Verordnungen Pius VII. 1816, Leo's XII. 1824, Gregor's XVI. 1832 gegen die Verbreitung der proteſtantiſchen Bibeln gefloſſen, welchen zuletzt auch Pius IX. nachgefolgt iſt, wobei wohl zu bemerken, daß von einem abſoluten Verbote des Bibelleſens keine Rede iſt. Dieſen Päbſten haben ſich katholiſche Biſchöfe in Mandaten für ihre beſonderen Diöceſen angeſchloſſen. Hat doch der Biſchof von Gent 1837 in einem Mandat die Verbreitung der proteſtantiſchen Bibel gefliſſentlich zuſammengeſtellt mit den abſcheulichſten Mitteln der Volksverführung. Daß die Kirche nur ſolche Bibeln zuläßt, welche von ihr approbirt ſind, kann man ihr nicht verdenken, und inſofern haben jene Verbote eine gewiſſe formelle Berechtigung. Wenn man aber bedenkt, daß die proteſtantiſchen Bibeln keine Verfälſchung der Schriftwahrheit ſich erlauben, und daß die katholiſchen Theologen bis auf den heutigen Tag, auch die Encyklopädie von Wetzer und Welte den Nachweis davon ſchuldig geblieben ſind, ſowie daß die katholiſche Kirche ſo wenig Anſtalten trifft, um die Bibel unter das Volk zu bringen, ſo liegt doch auf der Hand, daß ihr nicht viel daran gelegen iſt und daß jene Verbote proteſtantiſcher Bibeln ebenſowohl gegen die Verbreitung der Bibel überhaupt gerichtet ſind. Dagegen erkennen wir mit Freuden an, daß es katholiſche Biſchöfe gibt, welche das Leſen der heiligen Schrift in kirchlich approbirten Ueberſetzungen befördern. Aus ſolchen Beſtrebungen iſt in Deutſchland die Bibelüberſetzung von Leander van Eß hervorgegangen, verſehen mit Approbationen und Empfehlungen vieler biſchöflichen Ordinariate. Daher auch in den erſten Jahrzehenden des Jahrhunderts mehrere Schriften zur Empfehlung des Bibelleſens der Laien außer der genannten des Leander van Eß erſchienen ſind.

Das Endreſultat unſerer Unterſuchung iſt dieſes, daß wenn gleich in der katholiſchen Kirche ſeit alter Zeit eine Aenderung zum Schlechten vorgegangen, der beſſere Geiſt doch nicht völlig unterdrückt iſt. Immerhin ſteht das feſt: die katholiſche Kirche erkennt in ihren offiziellen Erklärungen für die Laien keine Verpflichtung an, ſich aus dem Leſen des göttlichen Wortes zu erbauen; ſie geſteht dem Bibelleſen durchaus keine Nothwendigkeit, ſondern nur eine gewiſſe in enge Grenzen eingeſchloſſene Nützlichkeit zu. In dieſem Sinne ſpricht ſich auch die Encyklopädie von Wetzer und Welte unter d. Art. mit lobenswerther Aufrichtigkeit aus. Die Anerkennung der Verpflichtung zum Bibelleſen wäre dem Grundprinzip der katholiſchen Kirche, ihrer Auffaſſung des Verhältniſſes der Gläubigen zu Chriſto, ihrer Auffaſſung der geſchichtlichen Entwicklung ſeit der Zeit, wo der bibliſche Kreis abgeſchloſſen worden, völlig zuwider. Die katholiſche Kirche muß ſich geſtehen, daß ſo manche ihrer Elemente in der Schrift nicht enthalten ſind, und das kann ſie vermöge ihres Prinzips ſich geſtehen, ohne an der Wahrheit deſſelben irre zu werden; denn der bibliſche Kreis iſt ihr in vielen Stücken mehr Ausgangspunkt denn Quelle, Norm und Kriterium der Religionswahrheit, und ſie muß befürchten, daß ſie durch Freigebung des Bibelleſens Anlaß gebe, das Verhältniß der Bibel zur Kirche und zur kirchlichen Entwicklung ſeit dem Ende des apoſtoliſchen Zeitalters umzukehren. Daher muß ſie ſich vorbehalten, eine beſondere Erlaubniß dafür zu geben, und dieſe Erlaubniß muß recht verclauſulirt ſeyn, ſo daß es ganz angemeſſen ſcheint, wenn die Kirche in gewiſſen Fällen ein ſtrenges Verbot ausſpricht, ſobald ſie nämlich bemerkt, daß die Laien das Verhältniß der Bibelwahrheit zur Kirche in proteſtantiſchem Sinne auffaſſen. Daher derjenige Biſchof und Prieſter, der das Leſen auch der kirchlich approbirten Bibelüberſetzungen nicht

empfiehlt, gewiß niemals ſich die Unzufriedenheit ſeiner Obern zuziehen wird. Ein ſolcher Fall iſt nirgends und niemals vorgekommen, weit öfter mag der entgegengeſetzte eintreten, ſowie der andere, daß wer ſich gewiſſen mechaniſchen Andachtsübungen widerſetzt, und von den Heiligen hinweg auf Chriſtum, von den todten Werken auf den lebendigen und lebendig machenden Glauben hinweiſt, in den Verdacht der Ketzerei geräth. Karakteriſtiſch iſt es, daß die katholiſche Kirche, die ſo freigebig iſt mit reichlichen Abläſſen für alle möglichen Dinge, für die unbedeutendſten Andachtsübungen, für Wallfahrten zum heiligen Rocke, für die Roſenkranz- und Scapulierbrüderſchaften und anderes dergleichen, daß ſie, ſagen wir, niemals, ſo viel wir wiſſen, Ablaß auch nur für Einen Tag denjenigen verſprochen hat, die ſich aus dem Worte Gottes, auch in kirchlich approbirten Ueberſetzungen, erbauen. Sollte dieß ein unbewußtes Geſtändniß ſeyn, daß das Ablaßweſen und die heilige Schrift nicht ſo recht zuſammengehen können? Ebenſo erſcheint es auffallend, daß die katholiſche Kirche ſo manchen Aberglauben gewähren läßt, als ob ſie davon keine Gefahr für die Seelen fürchtete, indeß ſie in Hinſicht des Bibelleſens ſo außerordentlich behutſam und ängſtlich ſich zeigt, und von dem Leſen der proteſtant. Bibel, von der ſie durchaus keine Corruption des Schriftſinnes nachzuweiſen vermag, ſolche ungeheure Gefahr für die gläubigen Seelen fürchtet.

Seit den Zeiten Auguſtins duldet ſie ſo Manches, was ſie nicht für richtig und gut hält (ep. ad Januarium: ecclesia Dei, inter multam paleam multaque zizania constituta, multa tolerat, et tamen quae sunt contra fidem et bonam vitam, non approbat. Aliud est quod docemus, aliud quod sustinemus etc.) und doch iſt ſie ſo bald geneigt, auf das Leſen der Bibel derb loszuſchlagen. Denn der tollſte Aberglaube gefährdet ihr Prinzip weniger als das Leſen des göttlichen Wortes. Allerdings gibt es viele Katholiken, die dies als proteſtantiſche Verläumdung anſehen, und die durchaus nicht zugeben wollen, daß ihre Kirche dem Bibelleſen nicht günſtig ſey. Wie denn überhaupt an verſchiedenen Orten und in verſchiedenen Ländern die Praxis der Kirche ſehr verſchieden iſt. Hier iſt die Bibel dem Volke kaum dem Namen nach bekannt, dort gibt es rechtſchaffene Biſchöfe und Prieſter, welche ſo viel thun als ihnen überhaupt ihre Kirche nur zuläßt und hingehen laſſen mag; freilich werden ſolche bald wieder durch ſolche erſetzt, welche ungeſtraft einen ganz andern Weg verfolgen. Dies führt uns zu dem zurück, wovon wir ausgegangen, daß es eben in der katholiſchen Kirche eine große Verſchiedenartigkeit der Richtungen gibt, die zum Theil offenbar, zum Theil verdeckt und verborgen, des Tages der Erlöſung harren.

Es iſt beachtenswerth, daß ſich aus dem Schooße des Rationalismus heraus in der proteſtantiſchen Kirche eine ähnliche Richtung zu entwickeln verſuchte, wie in der katholiſchen Kirche. Semler behauptete an verſchiedenen Stellen ſeiner Paraphraſen zu den apoſtoliſchen Briefen und in den Vorreden dazu, ſo wie in de antiquo ecclesiae statu commentatio, daß die heiligen Schriften eigentlich nur für die Lehrer beſtimmt waren, daß die alte Kirche keinen allgemeinen Gebrauch von der Schrift zugelaſſen und dieſelbe namentlich den Katechumenen vorenthalten habe. Aehnlich äußerte ſich Leſſing in ſeinen Axiomata 1778 und in ſeinen Theſen aus der Kirchengeſchichte, daß die Gemeinden ſich mit der Tradition hätten begnügen müſſen. Beide wollten den Gebrauch der heiligen Schrift als etwas Unweſentliches, für das Volk nicht Nothwendiges hinſtellen. Gegen beide ſchrieb C. W. Fr. Walch, kritiſche Unterſuchungen vom Gebrauch der heiligen Schrift unter den alten Chriſten in den erſten drei Jahrhunderten. 1779. Auch im 19. Jahrhunderte ſind ähnliche Urtheile, wie die oben genannten, ausgeſprochen worden in verſchiedenen Schriften, die aber nicht ohne Antwort blieben. Beſonderes Aufſehen machte Ferd. Delbrück durch eigentliche Repriſtination der Semler-Leſſing'ſchen Grundſätze in der Schrift: Philipp Melanchthon, der Glaubenslehrer, 1825, wogegen Sack, Lücke und Nitſch auftraten: über Schriftauslegung und Glaubensregel. Drei theol. Sendſchreiben an Fr. Delbrück 1826, worin treffend nachgewieſen wurde, daß die Berufung auf die Tradition die alten Kirchenlehrer keineswegs verhindert habe, auf die

Schrift zurückzugehen, und daß beides Hand in Hand ging. Ueber die Literatur zu dieſem Gegenſtande ſ. Münſcher-Cöln, II. 2. 276—278. Herzog.

Ueber das **Bibelleſen in der griechiſchen Kirche** ſ. d. Art. Griechiſche Kirche.

Bibelgeſellſchaft, britiſch-ausländiſche (the British and Foreign Bible Society); ſie wurde am 7. März 1804 in London geſtiftet. Andere Geſellſchaften, welche die Verbreitung der Bibel theilweiſe oder ausſchließlich zum Zweck haben, waren ſchon früher gegründet worden. 1) Die Society for Promoting Christian Knowledge (geg. 1698) iſt die früheſte dieſer Art. Sie hat ſich die Errichtung von Freiſchulen, Verbreitung der Bibel, des allgemeinen Gebetbuches und religiöſer Traktate, ſowie die Unterſtützung der Heidenmiſſion namentlich in Oſtindien zur Aufgabe gemacht und die Bibel in 4 Sprachen, Engliſch, Welſch, Manks und Arabiſch, gedruckt und verbreitet. Aus ihr ging 2) die Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts (1701) hervor, um die überſeeiſchen Beſitzungen Englands, beſonders in Amerika, mit Miſſionaren und Schullehrern, ſowie mit Bibeln, Gebetbüchern und Traktaten zu verſehen. Auch in Schottland bildete ſich 3) eine Society for Propagating Christian Knowledge (1709), welche die ſchottiſchen Hochlande und Inſeln und einen Theil Nordamerika's mit Evangeliſten, Erbauungsſchriften und Bibeln in gäliſcher Sprache verſorgte. 4) Die Society for Promoting Religious Knowledge among the Poor (1750) wurde zur Verbreitung religiöſer Schriften und Bibeln unter den Armen, 5) die Bible Society, ſpäter Naval and Military Bible Society genannt (1780), ausſchließlich zum Zweck der Vertheilung der heil. Schrift unter Soldaten und Matroſen gegründet. 6) Die Society for the Support and Encouragement of Sunday Schools (1785) machte ſich unentgeltliche Verbreitung der Bibel in Sonntagsſchulen in England und Wales zur Aufgabe. Auch Irland blieb nicht zurück. Es bildete ſich in Dublin 7) die Association for Discountenancing Vice and Promoting the Knowledge and Practice of the Christian Religion (1792), um Bibeln unter den Armen zu verbreiten. Ja ſelbſt eine 8) franzöſiſche Bibelgeſellſchaft wurde in demſelben Jahre gegründet, um eine franzöſiſche Ausgabe der Bibel zu veranſtalten. Allein der Plan wurde durch die Ungunſt der Zeiten vereitelt und das ſchon geſammelte Geld für Irland verwendet.

Obwohl es demnach an Anſtalten für Verbreitung der Bibel nicht fehlte, ſo konnten dieſe doch den Anforderungen, die an ſie gemacht wurden, bei Weitem nicht genügen. Nirgends wurde der Mangel an Bibeln ſo tief empfunden, als in Wales. Hier hatte der Geiſtliche Thomas Charles von Bala in Merionethſhire, der ſeit 20 Jahren das Fürſtenthum als Reiſeprediger durchzogen und Wanderſchulen in's Leben gerufen, ein großes Verlangen nach der heiligen Schrift geweckt. Kinder und Erwachſene wetteiferten im Auswendiglernen derſelben. Aber an manchen Orten mußten ſie meilenweit gehen, um eine Bibel auf kurze Zeit zu erhalten. Man gab ſich alle Mühe, die Society for Promoting Chr. Kn. zur Veranſtaltung einer neuen Auflage von welſchen Bibeln zu veranlaſſen. Erſt 1796 wurden 10,000 Exemplare gedruckt, waren aber alsbald vergriffen. Die dringende Aufforderung, eine neue Auflage erſcheinen zu laſſen, wurde nicht berückſichtigt, auch der Verſuch, dies auf dem Subſkriptionswege zu erreichen, ſchlug fehl. Da ging Charles im Dezember 1802 ſelbſt nach London, wo ihm der Gedanke kam, eine beſondere Geſellſchaft für die Verbreitung der Bibel in Wales zu gründen. Er theilte den Plan ſeinem Freunde Tarn mit. Durch dieſen bei dem Verwaltungsausſchuß der Traktatgeſellſchaft eingeführt, ſchilderte er in glühender Rede die Bibelnoth in ſeiner Heimath. Einen tiefen Eindruck machten ſeine Worte, beſonders auf den Baptiſtenprediger Joſeph Hughes, einen der Sekretäre der Traktatgeſellſchaft. „Gewiß,“ ſagte dieſer, „eine Geſellſchaft für dieſen Zweck möchte ſich bilden laſſen; und wenn für Wales, warum nicht auch für das Reich und für die Welt?“ Damit war der große Gedanke einer allgemeinen Bibelgeſellſchaft ausgeſprochen. Es galt nun zunächſt, die Theilnahme für die Sache zu wecken und genaue Erkundigungen über die Bibelnoth im In- und Auslande einzuziehen. Zu letzterem erbot ſich der deutſche Paſtor Steinkopf. Hughes veröffentlichte einen Aufruf, in welchem zugleich die Umriſſe der künftigen

Geſellſchaft gegeben wurden. Am 7. März 1804 fand demgemäß eine öffentliche Verſammlung von etwa 300 Perſonen in der London Tavern ſtatt. Männer der verſchiedenſten Bekenntniſſe fanden ſich dabei ein, zum großen Erſtaunen auch Quäker, die bis dahin für Verächter der Bibel gegolten, ſich von andern Religionsgemeinſchaften ferne gehalten und nur einmal — zur Aufhebung des Sklavenhandels — mit andern zuſammengewirkt hatten. So erſchien von Anfang die Bibelſache als Einigungspunkt für die verſchiedenſten Religionsparteien. Doch nicht ſo ſchnell konnten die biſchöflichen Geiſtlichen ſich dazu verſtehen, mit Diſſentern gemeinſchaftliche Sache zu machen. Aber die ergreifende Schilderung, die Steinkopf von der Bibelnoth auf dem Continente gab, überwand die Zweifel des biſchöflichen Geiſtlichen John Owen, und ließ ihn bei der Zerriſſenheit der Kirche in einer Bibelgeſellſchaft das ſicherſte Mittel für Einigung auf der feſteſten Grundlage erkennen. Seine Begeiſterung riß die andern, die noch Bedenken haben mochten, mit ſich fort, und er ſelbſt ſagt im Rückblick auf den Stiftungstag „die Menge der Gläubigen war Ein Herz und Eine Seele.“ Die nur in flüchtigen Umriſſen entworfenen Statuten wurden angenommen, ein Verwaltungsausſchuß aus 36 Laienmitgliedern gewählt und ſogleich 700 Pf. gezeichnet. Bald nachher wählte der Ausſchuß ſeine Sekretäre, Hughes und Joſiah Pratt, Sekretär der biſchöflichen Miſſionsgeſellſchaft, in deſſen Stelle aber ſchon nach wenigen Wochen John Owen eintrat, und für das Ausland Steinkopf. Die Stelle eines Präſidenten nahm der frühere Generalgouverneur von Indien, Lord Teignmouth an. Biſchof Portens von London, der der Sache die lebhafteſte Theilnahme ſchenkte, hatte ihn vorgeſchlagen. Außer Portens traten bald die Biſchöfe von Durham, Exeter und St. David's nebſt andern einflußreichen Männern, wie den durch ihre der Sklavenſache geleiſteten Dienſte bekannten Wilberforce und Granville Sharp, der Geſellſchaft bei.

Die Grundregeln der Geſellſchaft, anfänglich nur in allgemeinen Umriſſen gegeben, erhielten erſt nach und nach eine beſtimmtere Form. Als Zweck der Geſellſchaft wird darin ausgeſprochen die Verbreitung der heil. Schrift ohne Anmerkungen und Erklärungen — im britiſchen Reiche in der autoriſirten Ueberſetzung, ſowie die Ausdehnung ihres Einfluſſes auf andere, chriſtliche, mahomedaniſche und heidniſche Länder. Die Verwaltung der Angelegenheiten iſt in Händen eines Ausſchuſſes von 36 Laien, wovon 6 Ausländer, 15 Glieder der engliſchen Kirche und 15 Diſſenter ſeyn ſollen. Von Amtswegen gehören zum Ausſchuß außer dem Präſidenten die Vicepräſidenten, der Schatzmeiſter und die Sekretäre. Geiſtliche, die ſubſkribiren, haben Sitz und Stimme bei den Ausſchußverſammlungen. Mitglieder der Geſellſchaft tragen jährlich eine Guinee bei und erhalten dagegen Bibeln um einen niedern Preis. Aehnlich wurden die Hülfsgeſellſchaften und Bibelvereine organiſirt. Während nämlich zunächſt gelegentliche Sammlungen in Wales durch Charles, in Schottland von den Presbyterien von Glasgow und Edinburg veranſtaltet wurden, bildeten ſich 1806 gleichzeitig in Birmingham und London Bibelvereine und auf Dr. Valpy's Anregung eine Hülfsbibelgeſellſchaft in Reading 1809. Dieſe Einrichtung fand bald allgemeine Nachahmung und wurde namentlich in der von R. Phillips eingeführten verbeſſerten Form für die Hauptgeſellſchaft von größter Wichtigkeit. Es wurde ihr dadurch nicht bloß ein reicheres Einkommen geſichert, ſondern auch die Theilnahme für die Bibelſache überall geweckt, und die Verbreitung der Bibel erleichtert. Die Hülfsgeſellſchaften, die ſich in Städten oder Diſtrikten bilden und an die ſich kleinere Zweiggeſellſchaften anſchließen, liefern ihre Beiträge an die Muttergeſellſchaft und können Bibeln und Teſtamente zum Werth der halben Summe anſprechen. Die Stadt oder der Bezirk wird in kleinere Bezirke eingetheilt, in welchen einige Mitglieder namentlich die Armen beſuchen und Bibeln zu niederen Preiſen verkaufen. In Verbindung mit ihnen ſtehen Bibelvereine, welche kleinere Beiträge ſammeln und den Armen gegen einen höchſt unbedeutenden Wochenbeitrag die Anſchaffung von Bibeln möglich machen. Dieſe Vereine ſtanden zunächſt unter der Leitung von Männern. 1814 bildeten ſich aber auch Frauenvereine, die die Bibelſache bedeutend

förderten, und Vereine von Matroſen, Soldaten u. a. und ſelbſt von Kindern. 1826 zählte die Bibelgeſellſchaft in England und Wales 249 Hülfs-, 372 Zweiggeſellſchaften, 1445 Bibelvereine, darunter 600 Frauenvereine, in Schottland 160. Ebenſo raſch ſtiegen die Einkünfte, die ſich im 5. Jahr auf 11,289 Pf., im 10. ſchon auf 87,216 Pf., im 20. auf 97,718 Pf. beliefen, wovon etwa die Hälfte aus Beiträgen, das Uebrige aus dem Erlös für verkaufte Schriften beſtand.

Was die Leiſtungen der Bibelgeſellſchaft in der Heimath betrifft, ſo ſuchte ſie zuerſt der Bibelnoth in Wales, die den Anſtoß zur Bildung dieſer Geſellſchaft gegeben, abzuhelfen und ließ 20,000 welſche Bibeln und 5000 Teſtamente drucken. Glücklicherweiſe konnte dabei der nicht lange zuvor erfundene Stereotypendruck in Anwendung gebracht werden. Als 1806 der erſte Wagen mit Bibeln nach Wales kam, wurde er, wie einſt die Bundeslade, von dem Volke unter großem Jubel in die Stadt gezogen. Auch die ſchottiſchen Hochlande, für welche, da aus 335,000 Einwohnern kaum ein Zehntheil Engliſch verſtand, die obengenannte ſchottiſche Geſellſchaft eine verbeſſerte gäliſche Ueberſetzung der Bibel drucken ließ, wurden bedacht. In England ſelbſt wandte ſich die Aufmerkſamkeit der Geſellſchaft nicht bloß auf die Unbemittelten, ſondern auch auf die Gefängniſſe, Kranken und Armenhäuſer zunächſt in London und dann in dem ganzen Land, ferner auf die Sonntagsſchulen namentlich in Irland. Auch die Kriegsgefangenen, deren 1806 etwa 30,000 in London waren, wurden nicht vergeſſen und für ſie neue Teſtamente in franzöſiſcher, holländiſcher und ſpaniſcher Sprache gedruckt. Mit dem Ausland knüpfte die Geſellſchaft gleich Anfangs Verbindungen an und zwar zunächſt mit Europa. Eine Zeit, in der die meiſten Länder mit Krieg heimgeſucht waren, mochte freilich für Gründung von Bibelgeſellſchaften höchſt ungünſtig erſcheinen. Doch zeigte ſich bald, daß vielfach die Bibelnoth tief empfunden wurde, die Verarmung aber es äußerſt ſchwer machte, derſelben abzuhelfen. Und wenn auch Länder wie Schweden und Holland anfänglich glaubten, genug Bibeln zu beſitzen, ſo wurde doch von vielen Seiten das Anerbieten der Londoner Geſellſchaft, die Verbreitung der Schrift auf dem Continente zu fördern, bereitwillig angenommen. So von Deutſchland. Im Vergleich mit andern Ländern beſaß Deutſchland wohl die meiſten Bibeln. Die Canſtein'ſche Bibelanſtalt hatte ſeit ihrer Gründung etwa 3 Millionen Bibeln in verſchiedenen Sprachen gedruckt und verbreitet. Außerdem war die heil. Schrift an vielen Orten gedruckt worden. Sie war aber noch ſo wenig als in England in allen Häuſern zu finden, den Armen faſt unzugänglich und in manchen Gegenden im Beſitz von nur Wenigen. Die Bibelnoth in Oeſterreich, über die der Kaufmann Kiesling in Nürnberg berichtete, rief die Gründung der Nürnberger Bibelgeſellſchaft am 10. Mai 1804 hervor. Dazu, ſowie zum Druck der deutſchen Bibel mit Stereotypen ſteuerte die Londoner Geſellſchaft bei. Die Basler Bibelfreunde ſchloßen ſich dieſer Bibelgeſellſchaft an, die übrigens ſchon nach zwei Jahren nach Baſel verlegt wurde. Daß in den katholiſchen Theilen Deutſchlands die Bibel ſelten war, ließ ſich leicht begreifen. Um ſo größer war das Erſtaunen, als ein Brief von einem katholiſchen Prieſter in Süddeutſchland einlief, der ſeine große Freude über die Gründung der Bibelgeſellſchaft in London ausſprach und verſicherte, daß außer ihm viele katholiſche Prieſter das Leſen der heil. Schrift fördern. Es war damals ein erfreulicher Umſchwung in der katholiſchen Kirche eingetreten. An der Spitze dieſer evangeliſchen Richtung ſtanden Männer, wie der Freiherr v. Weſſenberg und Biſchof Sailer. So konnte Wittmann, der Vorſtand des Prieſterſeminars zu Regensburg, eine katholiſche Bibelgeſellſchaft in Regensburg 1805 gründen. Er ſelbſt überſetzte das Neue Teſtament in's Deutſche. Ein Gleiches thaten der Prieſter Goßner in München und Profeſſor Leander van Eß in Marburg. Dieſe Ueberſetzungen wurden von der Regensburger Geſellſchaft gedruckt und von jenen Männern auf's Eifrigſte verbreitet. Sailer ſelbſt empfahl das Leſen der Bibel, Weſſenberg erklärte, er werde Alles aufbieten, damit jede Familie in ſeinem Sprengel eine Bibel habe. Und wenn Wittmann in der Verbreitung der Bibel die beſte Waffe gegen den Unglauben ſah, ſo erkannte Goßner

darin das Band, das die durch Land und Meer, durch Verfassung und Cultus getrennten Christen vereinige. Das Werk hatte den erfreulichsten Fortgang, wurde aber von Rom mit scheelen Augen angesehen. Eine päbstliche Bulle verbot die Verbreitung zuerst im Sprengel Gnesen und im Frühjahr 1817 wurde die Regensburger Bibelgesellschaft aufgehoben. Dieselbe hatte bis dahin fast eine halbe Million Neue Testamente gedruckt. Goßner, der trotz des Verbotes fortfuhr, Bibeln zu verbreiten, wurde aus München vertrieben. Nur Van Eß war es möglich, seinen Posten zu behaupten. Er fuhr, allerdings von der britischen Gesellschaft in jeder Hinsicht kräftig unterstützt, mit allem Eifer sowohl in der Uebersetzung der Bibel als in Verbreitung derselben bis 1830 fort, und verbreitete bis dahin weit über eine halbe Million Testamente. Die dritte Gesellschaft, die in den ersten Jahren entstand, ist die Berliner Bibelgesellschaft, gegründet den 11. Februar 1806. Sie dankt ihre Entstehung dem Prediger der Brüdergemeinde Jänicke, der der Londoner Gesellschaft den großen Mangel an böhmischen Bibeln vorgestellt hatte. Diese steuerte zum Druck einer starken Auflage von böhmischen und polnischen Bibeln kräftig bei, ebenso zur Herausgabe von litthauischen Testamenten, für welchen Zweck sich 1810 ein Zweigverein in Königsberg gebildet hatte. Doch erst als aus der Berliner Gesellschaft die preußische Bibelgesellschaft im August 1814 unter königlichem Schutz hervorging, wurde der Anfang mit der Verbreitung der heiligen Schrift über das ganze Königreich gemacht. Zahlreiche Hülfsgesellschaften schlossen sich ihr an, und nach 12 Jahren waren schon über 300,000 Bibeln und Testamente verbreitet worden.

Die meisten Gesellschaften wurden jedoch seit 1812 gegründet. Um eine Anregung dazu zu geben, machte der Sekretär für das Ausland 1812 eine Reise nach Dänemark, Deutschland und der Schweiz. In Folge davon wurde die würtembergische Bibelgesellschaft im Februar 1813 gebildet, die eine der blühendsten in Deutschland wurde. Durch Steinkopf, der mehrere Reisen nach Deutschland machte, sowie durch Pinkerton u. a. wurde die Bildung der übrigen Bibelgesellschaften eingeleitet. Solche entstanden 1814 in Hannover, Sachsen, Lübeck und Hamburg, 1815 in Bremen, Schleswig-Holstein und Braunschweig, 1816 in Lauenburg, Rostock, Lippe-Detmold und Frankfurt, 1817 in Eutin, Waldeck und Hessen-Darmstadt, 1818 in Hessen-Kassel, Hanau und Eisenach, 1820 in Baden, 1821 in Anhalt-Bernburg, Dessau und Weimar, 1825 in Marburg. Auch in Ungarn wurde 1811 eine Bibelgesellschaft zu Presburg gebildet, jedoch nach wenigen Jahren in Folge einer päbstlichen Bulle aufgehoben.

Die Schweiz blieb hinter Deutschland nicht zurück. Seit die Nürnberger Gesellschaft 1806 nach Basel verlegt war, entfaltete dieselbe eine große Thätigkeit. Eine wohlfeile Ausgabe der deutschen Bibel wurde veranstaltet, bald auch eine französische für Südfrankreich gedruckt, darauf eine romanische Uebersetzung angefangen und 1812 von hier aus ein Bibelverein in Paris gegründet. Zur Bildung anderer Gesellschaften gab Steinkopf's Reise in die Schweiz im Jahr 1812 den Anstoß. Gleich im September dieses Jahrs wurde eine Gesellschaft in Zürich gegründet unter dem Vorsitz des Antistes Heß, andere 1813 in St. Gallen durch Dekan Scherer, in Chur und Schaffhausen, 1815 in Aargau und Bern, 1819 in Glarus, für die französische Schweiz durch Levade in Lausanne 1814, ferner in Genf und 1816 in Neufchatel. In demselben Jahr wurde in La Tour eine Bibelgesellschaft für die Waldenser in Piemont gebildet, die bei ihrer großen Armuth fremder Beihülfe benöthigt waren.

In den Niederlanden entstand zunächst eine Hülfsgesellschaft zu Amsterdam, theils um die Engländer daselbst mit Bibeln zu versehen, theils um die Gründung einer holländischen Bibelgesellschaft einzuleiten. Diese kam 1813 zu Rotterdam zu Stande. Zahlreiche Zweiggesellschaften und Vereine schlossen sich derselben an. Auch eine Matrosenbibelgesellschaft wurde gebildet.

In Frankreich fand die Bibelsache zuerst im Elsaß Anklang. Pfarrer Oberlin im Steinthal bildete schon 1804 einen kleinen Bibelverein, der mehrere Jahre lang der Mittelpunkt für die Verbreitung der Bibel in Frankreich war. Die Straßburger

Bibelgeſellſchaft wurde 1815 von dem greiſen Dr. Bleſſig gegründet. Martin's Ueberſetzung wurde von Eucoutre in Montauban und Chabrand in Toulouſe gedruckt, Oſtervald's Teſtament durch den ungariſchen Geiſtlichen Lee neu durchgeſehen und mit Stereotypen in Paris gedruckt, ebenſo Maître de Sacy's Teſtament für die Katholiken. Aber erſt im November 1818 gab der Polizeiminiſter die Erlaubniß zur Bildung einer Proteſtantiſchen Bibelgeſellſchaft in Paris, wo im letzten Jahrhundert ſchon eine ſolche beſtanden hatte. Für die Verbreitung der Bibel unter den Katholiken wurde 1820 Profeſſor Kieffer, der damals mit Herausgabe der türkiſchen Bibel beſchäftigt war, als Agent der britiſchen Geſellſchaft angeſtellt, ein Amt, das er bis 1833 bekleidete.

Eines der wichtigſten Gebiete für die Thätigkeit der Bibelgeſellſchaft eröffnete ſich im Norden Europa's. Die beiden Schotten J. Paterſon und Ebenezer Henderſon reiſten nach Kopenhagen, um ſich dort als Miſſionare nach Tranquebar einzuſchiffen. Der Plan zerſchlug ſich, aber der Geh. Archivar Thorkelin lenkte die Aufmerkſamkeit derſelben auf die große Bibelnoth in ſeiner Heimath Island. In 305 Pfarreien fanden ſich nur etwa 50 Bibeln. Durch mühſames Abſchreiben derſelben ſuchte man dem Mangel abzuhelfen, da die einzige vorhandene Preſſe unbrauchbar geworden war. Die beiden Schotten wandten ſich nicht umſonſt an die Londoner Geſellſchaft. Lord Teignmouth bot dem Biſchof von Island an, die Hälfte der Koſten für den Druck von 5000 Teſtamenten zu beſtreiten. Derſelbe wurde 1806 in Fühnen begonnen. Nur ein kleiner Theil der Auflage war nach Island geſchickt, als der Krieg zwiſchen England und Dänemark fernere Zufuhr von Teſtamenten abſchnitt. Bei der Beſtürmung Kopenhagens ging das Waarenlager, wo die Teſtamente aufbewahrt waren, in Feuer auf, aber der Theil, wo dieſelben lagen, blieb unverſehrt. Erſt 1812 konnte die Bibelſache in Dänemark wieder aufgenommen werden. Henderſon erhielt von dem König die Erlaubniß, in Kopenhagen zu bleiben, um den Druck der ganzen isländiſchen Bibel zu vollenden und trotz des Kriegszuſtandes frei mit England zu correſpondiren. Steinkopf beſuchte in demſelben Jahre Kopenhagen und leitete mit Biſchof Münter's und Henderſon's Hülfe die Bildung einer däniſchen Bibelgeſellſchaft zu Kopenhagen ein, welche am 8. Aug. 1814 die königliche Beſtätigung mit Unterſtützung erhielt. Als die isländiſche Bibel vollendet war, brachte ſie Henderſon ſelbſt nach Island und ſtiftete dort eine isländiſche Bibelgeſellſchaft 1815. Nach Kopenhagen zurückgekehrt war er ſehr thätig in Gründung von Hülfsgeſellſchaften in Fühnen, Jütland und Schleswig-Holſtein, das in zwei Jahren ſchon 96 Hülfsgeſellſchaften zählte. Außer der däniſchen Bibel wurde von dieſer Geſellſchaft das Neue Teſtament in der Faröer- und Kreolenſprache zum Theil gedruckt.

In Schweden gründete Paterſon die „Evangeliſche Geſellſchaft“ in Stockholm 1809, deren Zweck Druck von Traktaten und Bibeln war. Aehnliche Vereine folgten in Wisby, Gotheuburg und Weſteräs; in Gothenburg regten Henderſon und Steinkopf die Bildung einer Bibelgeſellſchaft an. Aber erſt in Folge der eifrigen Bemühungen des ſchwediſchen Geſandtſchaftspredigers in London, Dr. Brunmark, der 1813 Schweden bereiſte, wurde am 6. Juli 1814 die ſchwediſche Bibelgeſellſchaft zu Stockholm gegründet. Zuvor rechnete man etwa eine Bibel auf 80 Perſonen. Viele Adelige, namentlich Graf Roſenblad, und Biſchöfe, darunter der Erzbiſchof von Upſala, der greiſe Biſchof Wingard, der Biſchof von Lund und die Univerſitäten nahmen ſich der Sache eifrig an, die Geiſtlichkeit auf dem Reichstag empfahl ſie in einem Rundſchreiben. Zahlreiche Zweiggeſellſchaften bildeten ſich. Auch in Norwegen bildete ſich eine Bibelgeſellſchaft 1816, wozu der Kronprinz ein reiches Geſchenk gab.

Aus dem ruſſiſchen Reiche kamen zuerſt von einem Superintendenten in Eſthland und von den ſchottiſchen Miſſionaren in Karaß am Kaſpiſchen Meer Unterſtützungsgeſuche an die britiſche Geſellſchaft. Eine genauere Verbindung wurde durch Paterſon angeknüpft. In Finnland war großer Mangel an Bibeln. Paterſon wandte ſich

deßhalb an die Londoner Gesellschaft, die 500 Pf. zu einer neuen Auflage bewilligte. Der Bischof von Finnland sowie der Gouverneur kamen Paterson bereitwillig entgegen, der Kaiser selbst gab einen Beitrag und schon im Frühjahr 1812 wurde eine Bibelgesellschaft zu Abo gegründet. Die Vorbereitung für den Druck der finnischen Bibel, sowie die Aussichten, die ihm gestellt wurden, führten Paterson 1812 nach Petersburg, wo er bei dem Kultminister, Fürst Galizin, die beste Aufnahme fand. Von hier reiste er nach Moskau, um mit Pinkerton sich zu besprechen. Dieser, früher in Karaß im Dienste der schottischen Mission, hatte diese gesundheitshalber verlassen und eine Lehrerstelle bei Moskau angenommen, wo er mit der britischen Bibelgesellschaft in Verbindung getreten und schon mit dem Plan einer Zweiggesellschaft in Moskau umging. Der Brand der Stadt vereitelte den Plan. Aber in Petersburg wirkte Fürst Galizin und der britische Gesandte Earl Cathcart einen Ukas vom 19. Jan. 1813 aus, in Folge dessen unter dem Vorsitz des Fürsten und im Beisein der griechischen und römischen Metropoliten und vieler Adeligen eine Bibelgesellschaft zunächst für die Nichtgriechen am 23. Jan. gestiftet wurde. Der Kaiser selbst wurde Mitglied, ein Aufruf wurde an die Statthalter in den Provinzen erlassen, die Bibelsache zu fördern. Im folgenden Jahre wurde die Gesellschaft erweitert und seit dem 26. Sept. 1819 die russische Bibelgesellschaft genannt. Sie hatte damals Zweiggesellschaften in Dorpat, Mitau, Riga, Reval, Moskau und Saratoff. Viele hohe Geistliche, besonders der Metropolit von Moskau und selbst der katholische Bischof von Podolsk waren eifrig in Verbreitung der heil. Schrift. Diese wurde binnen 14 Jahren ganz oder theilweise in 17 Sprachen zum ersten Mal übersetzt, in 30 gedruckt und in 45 verbreitet und zwar in 861,105 Exemplaren. Dazu gab die Muttergesellschaft reichliche Beiträge. Paterson, Pinkerton, später auch Henderson förderten die Verbreitung nach Kräften, bis ein Ukas 1826 die russische Bibelgesellschaft aufhob.

Auch im südlichen Europa wurden Versuche gemacht, die Bibel zu verbreiten. In Sicilien war große Nachfrage darnach. Der Bischof von Messina ließ Diodati's Uebersetzung frei verbreiten. Malta, wo 1817 eine Bibelgesellschaft zu Stande kam, bildete den Mittelpunkt. Von hier aus wurden Testamente auf den griechischen Inseln verbreitet, später die Jonische Bibelgesellschaft in Korfu 1819 gegründet und selbst nach Kleinasien und Aegypten Bibeln gebracht, hauptsächlich durch Burkhardt und Jowett, welche werthvolle Handschriften von dort mitbrachten. In der Türkey wirkte der Gesandtschaftsprediger Lindsay 1815 bei dem ökumenischen Patriarchen die Erlaubniß zur Verbreitung neugriechischer Testamente aus und besuchte die sieben apostolischen Gemeinden in Kleinasien, wo er die Bibel fast ganz vergessen fand. Auch Pinkerton suchte die Patriarchen von Konstantinopel und Jerusalem für die Verbreitung der Bibel zu gewinnen.

In Asien war es fast nur Ostindien, wo die Bibelsache festen Fuß faßte. Uebersetzungen in's Tamulische, Telugu und Hindostani hatten schon die lutherischen Missionare in Tranquebar unternommen. In viel umfassenderer Weise bereiteten die Baptistenmissionare in Serampore die Uebersetzung der Bibel in alle ostindischen Sprachen vor. Das Collegium zu Fort William bei Calcutta leitete das Unternehmen. Als aber dieses seinem Ende entgegen ging, bildete Dr. Buchanan die Christian Institution 1807, um das angefangene Werk zu vollenden. Verbindungen mit den verschiedenen Missionaren des Landes wurden angeknüpft, wobei besonders der Kaplan zu Fort William, Brown, sich sehr thätig bewies. Eine Bibliotheca biblica wurde gebildet und das Uebersetzungswerk eifrig fortgesetzt. Die Londoner Gesellschaft unterstützte das Unternehmen kräftig. 1811 bildete sich eine Hülfs-Bibelgesellschaft in Calcutta, 1812 in Colombo für Ceylon, wo damals 150,000 Protestanten und 50,000 Katholiken waren und für den großen Zweck zusammenwirkten. Bombay folgte 1813, Jaffna 1814 und Madras 1820.

Oceanien erhielt eine Bibelgeſellſchaft in Amboina 1816 für die 20,000 Chriſten auf den Molukken, 1817 eine andere in New South-Wales.

In Afrika wurde die erſte Geſellſchaft auf Mauritius 1812 gebildet, dieſer folgten die auf St. Helena 1814, in Sierra Leone 1818, im Kapland 1820.

In Amerika wurde 1808 die Bibelgeſellſchaft zu Philadelphia nach dem Vorbild der engliſchen gegründet, ſodann die amerikaniſche Bibelgeſellſchaft in New-York 1816, die in 37 Jahren 9 Millionen Bibeln und Teſtamente ausgehen ließ, ferner die amerikaniſch-ausländiſche Geſellſchaft. In den engliſchen Kolonien wurden Hülfsgeſellſchaften zu Halifax in Nova Scotia 1813, in Antigua 1814, und viele andere gebildet. — In Südamerika ſuchte Dr. Thomſon die Bibel zu verbreiten.

Die britiſch-ausländiſche Bibelgeſellſchaft iſt mit dem Banyanenbaum verglichen worden, der ſeine Reiſer in den Boden ſenkt, die ſchnell aufwachſen und bald eine große Strecke Landes bedecken. Allerdings hat ſich keine andere Geſellſchaft ſo raſch und ſo weit verzweigt. Aber nicht ohne Hinderniſſe verſchiedener Art konnte dieſes geſchehen. Nicht nur waren manche Länder ſchwer zugänglich, die Ueberſetzung der Schrift mit vielen Schwierigkeiten verbunden, es fehlte auch nicht an heftigen Angriffen und gefährlichen Kriſen. Den erſten Angriff hatte die Geſellſchaft gleich anfangs bei Reviſion der welſchen Bibel zu beſtehen. Der Sturm ging ſchnell vorüber. Aber bald folgte ein anderer in einem Briefe an Lord Teignmouth (1804), in welchem die Zuſammenſetzung der Geſellſchaft aus ſo ungleichartigen Beſtandtheilen angefochten und von der Vertheilung der Bibel durch Männer dieſer oder jener Partei Förderung der Parteiintereſſen befürchtet wurde. Andere machten es der Geſellſchaft zum Vorwurf, daß ſie die längſt beſtehende Promotion Society beeinträchtige und deren ſtillem Wirken gegenüber ſich gerne zur Schau trage. Aufſehen machte 1806 Twining's Schriftchen, das dem Präſidenten der oſtindiſchen Compagnie das Ende der britiſchen Herrſchaft über Oſtindien weiſſagte, wenn die Bibel dort verbreitet würde. Unterſtützt durch einen Major Waring, welcher ſogar die Ausweiſung aller Miſſionare aus Indien verlangte, wollte Twining auf Einſchreiten von Staatswegen antragen und ließ ſich davon nur durch die große Aufregung, die die Sache ſchon hervorgerufen, abhalten. Im Jahr 1809 wiederholte Dr. Wordsworth die früheren Beſchuldigungen, daß die neue Geſellſchaft der alten Abbruch thue (obwohl die letztere ſeit 1804 nicht bloß größere Thätigkeit entfaltete, ſondern auch ihre Einkünfte ſteigen ſah), und daß die Verbindung von Kirchenmännern und Diſſentern verkehrt ſey. Ein heftigerer Kampf brach in Cambridge aus, wo die Bewegung für die Bibelſache von den jüngeren ausging und von Simeon, Venn, Milner u. A. verfochten, von Dr. Marſh angegriffen wurde. Trefflich zeigte Vanſittart, ſpäter Schatzkanzler und Präſident der Geſellſchaft, wie gefährlich es ſeyn würde, die Sache den Diſſentern zu überlaſſen, und wie nöthig es ſey, da in einem freien Lande alle Meinungen unmöglich vereinigt werden können, alle Herzen zu vereinigen. Marſh's Angriff ging tiefer ein als die früheren. Er wollte zeigen, daß es ſchlimme Folgen haben würde, wenn die Bibel ohne das allgemeine Gebetbuch ausgegeben werde, ferner, daß die Geſellſchaft die Schilderung der Bibelnoth namentlich in Deutſchland, wo ſo viel gethan worden, übertreibe, ſodann, daß die Leiſtungen anderer, wie die Bibelüberſetzungen der Miſſionare in Serampore, auf ihre eigene Rechnung ſchreibe. Owen, einer der Sekretäre der Geſellſchaft, gab ſelbſt zu, daß manche Vertheidiger die Leiſtungen derſelben überſchätzen, aber wies auch das Unwahre und Ungerechte der Beſchuldigungen nach. Manchen Gegnern ſchien es bedenklich, daß die Bibel ohne Noten gedruckt werde, da ſie ohne dieſelben ſchwer zu verſtehen ſey und bei Ungebildeten nur Schwärmerei erzeugen könne. — Viel wurde hin und her geredet und geſchrieben. Siegreicher jedoch als alle Vertheidigungen widerlegte die Geſchichte der zwanzig erſten Jahre die Angriffe. Sie verſtummten allmählig vor den unbeſtreitbaren Thatſachen. Es hatte ſich gezeigt, daß die Befürchtung ſchlimmer Folgen für beſtehende Geſellſchaften, für Kirche und Staat eitel, daß ein Zuſammenwirken verſchiedener Religionsparteien zu einem großen Zwecke

nicht bloß nöthig, ſondern auch auf einer ſo breiten Grundlage, wie Verbreitung der heil. Schrift ohne Anmerkungen und Erklärungen, möglich ſey. Aber eines war überſehen worden, den Begriff der heil. Schrift ſelbſt zu beſtimmen. Es wurde der in England gültige Begriff als bekannt vorausgeſetzt, während er auswärts anders beſtimmt wurde. Die Folge davon war der Apokryphenſtreit (1825—27), der mit einer Heftigkeit geführt wurde, daß die Zerſplitterung der Geſellſchaft zu befürchten ſtand. In den erſten Jahren kam die Apokryphenfrage gar nicht zur Sprache. Allerdings hatte Owen in dem Aufruf zur Bildung einer Bibelgeſellſchaft geſagt, daß von dieſer „nur das inſpirirte Buch verbreitet werden ſolle“ und die Männer, die die Statuten entwarfen (Owen, Hughes, Pratt, Macauly), verſtanden darunter, wie ſie ſpäter ſelbſt erklärten, die kanoniſchen Schriften. Allein die Statuten ſprechen ſich darüber nicht beſtimmter aus, ſie geben als Zweck der Geſellſchaft nur an „die heil. Schrift (the Holy Scriptures) ohne Anmerkung und Erklärung“ zunächſt im britiſchen Reiche zu verbreiten und „ihren Einfluß nach Kräften auf andere Länder auszudehnen.“ Und wie für England die autoriſirte Ueberſetzung genommen wurde, ſo mußte es als ſelbſtverſtändlich erſcheinen, daß für die auswärtigen Länder die dort üblichen Bibeln wieder gedruckt würden. Und wenn die Statuten der Geſellſchaft, um allem Streit der Parteien vorzubeugen, beſtimmten, daß die Bibel ohne Anmerkungen und Erklärungen gedruckt werde, ſo konnte ſie ſich nicht berufen fühlen, ſich in Fragen zu miſchen, die nur Uneinigkeit ſtiften konnten. So wurden ſchon anfangs Canſtein'ſche Bibeln mit Apokryphen für die Geſellſchaft gekauft, ohne Widerſpruch zu erregen. Erſt 1811 lenkte ein engerer Ausſchuß die Aufmerkſamkeit des Verwaltungsausſchuſſes auf die Apokryphen in den deutſchen Bibeln und es wurde beſchloſſen, die betreffenden Hülfsgeſellſchaften zum Auslaſſen derſelben zu vermögen. Aber die Unmöglichkeit, dieſen Beſchluß auf dem Continente durchzuführen, veranlaßte im Juni 1813 zur Zurücknahme derſelben. Als aber 1819 die katholiſche Bibel in der italieniſchen, ſpaniſchen und portugieſiſchen Sprache gedruckt wurde, ſahen darin Manche eine Abweichung von den Grundſätzen der Geſellſchaft. Der Ausſchuß, dem deßhalb Vorſtellungen gemacht wurden, erkannte den Uebelſtand an, ſah aber zugleich die Gefahr raſcher und durchgreifender Maßregeln und verſprach, die Sache allmählig zu ändern. Doch die Gegner verlangten alsbaldiges Ausſcheiden der Apokryphen auch auf die Gefahr, daß der Wirkungskreis ſich bedeutend verengen würde. Der Ausſchuß ſuchte einen vermittelnden Weg einzuſchlagen und beſchloß am 19. Aug. 1822, daß die Gelder der Geſellſchaft nur für den Druck kanoniſcher Schriften verwendet, die Zugabe der Apokryphen aber den betreffenden Geſellſchaften überlaſſen werden ſollte. Demgemäß bat Leander van Eß um Unterſtützung zur Herausgabe ſeiner Bibel mit dem Bemerken, daß er die Apokryphen auf eigene Koſten drucken laſſen wolle. Der Ausſchuß verwilligte dazu am 24. Sept. 1824 500 Pf., nahm aber auf die Beſchwerde eines Mitglieds am 20. Dez. den Beſchluß zurück und erklärte, daß künftig nur ſolche Geſellſchaften unterſtützt werden könnten, die die Apokryphen geſondert von dem Kanon drucken. Dieſer Beſchluß rief einen heftigen Proteſt der Edinburger Hülfsgeſellſchaft vom 17. Januar 1825 hervor, in welchem die Apokryphen verdammt und die halben Maßregeln des Ausſchuſſes verworfen werden. Die Heftigkeit des Angriffes hatte jedoch nur die Zurücknahme aller die Apokryphen betreffenden Beſchlüſſe am 24. Februar zur Folge. Die Edinburger drohten mit Verweigerung der Beiſteuer, veröffentlichten die bisherigen Verhandlungen und ſuchten die andern Hülfsgeſellſchaften auf ihre Seite zu ziehen. Damit war das Signal zu dem zweijährigen Kampf gegeben, der mit dem Sieg der Apokryphenfeinde endete. Die Vorkämpfer der letzteren waren Haldane und Gorham, während Venn, Simeon und Steinkopf den Ausſchuß vertheidigten. Was zunächſt die Apokryphenfrage an ſich betrifft, ſo wurde von den Schotten die ſchärfſte Grenze zwiſchen Kanon und Apokryphen gezogen. Dieſſeits derſelben ſtehen ihnen die kanoniſchen Schriften, alle gleicherweiſe inſpirirt und identiſch mit Gottes Wort, jenſeits die Apokryphen „tief unter dem Niveau vieler menſchlicher Schriften, voll von Lügen, Irrlehren, Aber-

glauben und Widerſprüchen mit ſich ſelbſt und dem Worte Gottes und um ſo gefährlicher, da ſie ſich frevelhafter Weiſe für göttliche Offenbarung ausgeben« (1. Statement of the Comm. of the Edinb. Bibl. Soc.). Dem gegenüber wird (s. Remarks etc. in Eclectic Review) geſagt, es gebe keinen inſpirirten Katalog der kanoniſchen Schriften, der Kanon ſey kein Glaubensartikel, ja er möge ſelbſt nicht inſpirirte Bücher enthalten. Es frage ſich, ob die Begriffe Kanoniſch und Inſpirirt ſich decken. Aechtheit, Vollſtändigkeit und Inſpiration des Kanon ſeyen Punkte, die, ſo genügend ſie auch bezeugt ſeyn mögen, doch dem Gebiete der hiſtoriſch-kritiſchen Forſchung angehören und verſchiedene Anſichten zulaſſen; unter den kanoniſchen Büchern ſelbſt ſey ein Unterſchied in der Inſpiration. Während alle Weiſſagungen ſicher von Gott eingegeben ſeyen, ſo frage ſich, wie weit den hiſtoriſchen Büchern (z. B. dem Buch Eſther), obgleich ſie völlig glaubwürdig ſeyen, Inſpiration zukomme. Solche Einwendungen wurden aber von den Gegnern mit der einfachen Behauptung abgeſchnitten, den Juden ſey Gottes Wort im altteſtamentlichen Kanon zur Behütung anvertraut worden, und da ſie nirgends wegen Fälſchung deſſelben angeklagt worden, ſey derſelbe offenbar ächt. Darüber nun waren Alle einverſtanden, daß die Apokryphen nicht inſpirirt ſeyen, aber über den Werth und die Zuläſſigkeit derſelben herrſchten verſchiedene Anſichten. Die Schotten mußten ſie nach ihren Anſichten auf's Entſchiedenſte verwerfen. Sie klagten den Ausſchuß hart an, daß er nicht bloß die Verbreitung derſelben als Theil der heil. Schrift gefördert, ſondern auch die günſtige Gelegenheit, für das Ausland den richtigen Kanon feſtzuſtellen, verſäumt habe. Die Vertheidiger des Ausſchuſſes beriefen ſich auf die Reformation in England und auf dem Continent, welche die Apokryphen überſetzt, theils um der Bibel leichter Eingang zu verſchaffen, theils weil dieſelben viel Gutes enthielten, ſodann auf den Gebrauch derſelben in der engliſchen Kirche, hauptſächlich aber auf die Unmöglichkeit, die Bibel ohne Apokryphen in Ländern zu verbreiten, wo die Bibelnoth am größten war. Die Verbreitung ſolcher Bibeln, in denen die Apokryphen eine getrennte und untergeordnete Stellung einnahmen, konnte damit wohl gerechtfertigt werden, aber der Vorwurf, daß mit Verbreitung katholiſcher Bibeln, in denen der Unterſchied zwiſchen Kanon und Apokryphen aufgehoben iſt, ein falſcher Kanon aufgeſtellt und das Wahrheitsprinzip dem Nützlichkeitsprinzip geopfert werde, ließ ſich ſchwer widerlegen. Die Gegner hielten ſich übrigens nicht innerhalb der Grenzen der eigentlichen Streitfrage. Sie griffen auch das ganze bisherige Verfahren des Ausſchuſſes an und erlaubten ſich die heftigſten Angriffe auf einzelne Mitglieder deſſelben. Der Ausſchuß, ſagten die Edinburger und ihr Vorkämpfer Haldane, habe ſeine Maßregeln geheim gehalten, Thatſachen entſtellt, Alles im glänzendſten Lichte dargeſtellt, Ungläubige hereingezogen, um die Gunſt der Großen gebuhlt, anderer Verdienſt auf eigene Rechnung geſchrieben und in der Verbreitung der Bibel auf der ganzen Welt eitle Ehre geſucht. Den Sekretären warf man Miethlingsſinn vor, weil ſie, nachdem ſie 18 Jahre lang der Sache auf's Uneigennützigſte gedient, bei geſteigerten Anſprüchen an ſie einen Gehalt annahmen. Es wurde aber dabei ganz überſehen, daß bei einem ſo großen Werke Mißgriffe nicht zu vermeiden waren, daß ohne die Beihülfe der Großen z. B. in Rußland gar nichts hätte ausgerichtet, daß manches von Andern angefangene Werk, wie die oſtindiſchen Ueberſetzungen, ohne die kräftige Unterſtützung der Geſellſchaft nicht hätte ausgeführt werden können, und daß die Geſellſchaft zu einer ſo weiten Ausdehnung ihrer Thätigkeit von Außen her aufgefordert wurde. Kein Wunder auch, wenn bei ſo überraſchenden Erfolgen manche Schattenſeiten überſehen wurden und Vieles ſich in zu glänzendem Lichte darſtellte.

Verſchiedene Vermittlungsverſuche wurden gemacht, aber die Stimmung gegen die Apokryphen wurde allgemeiner und führte zur Annahme der Regulationen vom 3. Mai 1826 und 27, worin geſagt wird, daß das Grundgeſetz der Geſellſchaft die Verbreitung der Apokryphen ausſchließe, daß daher keine Geſellſchaft oder Perſon, die dieſelben verbreite, Geldhülfe erhalten könne, und daß Bibeln an andere Geſellſchaften nur gebunden abgegeben werden ſollen unter der Bedingung unveränderter Verbreitung,

endlich, daß Gesellschaften, die Apokryphen drucken, den Erlös für die ihnen verwilligten Bibeln der Londoner Gesellschaft zur Verfügung stellen müssen. Damit endete der Apokryphenstreit. Die Folge war, daß die Gesellschaften auf dem Continent, deren die britische über 50 gegründet, sich von ihr trennten. Die russische Bibelgesellschaft wurde schon 1826 aufgehoben, dagegen im gleichen Jahre die protestantische Bibelgesellschaft zu Petersburg gestiftet. Unabhängig von der Londoner bildeten sich später die französisch-ausländische in Paris 1833, in Belgien die Gesellschaften zu Brüssel, Antwerpen und Gent (1834) und die belgischen Bibelvereine (1839). Doch nicht bloß die continentalen Gesellschaften trennten sich von den britischen, auch die Edinburger und die meisten schottischen Hülfsgesellschaften verharrten in ihrer Opposition, obwohl dieselbe ihren Forderungen hinsichtlich der Apokryphen nachgegeben. Um sich einen neuen Kanal für ihre Thätigkeit auf dem Continent zu eröffnen, bestellte die Londoner Gesellschaft Agenturen. Schon früher hatte sie zwei Agenten, Leander van Eß für das katholische Deutschland bis 1830, und Professor Kieffer, der 1820—33 die Agentur in Paris übernahm. Ihm folgte Herr v. Pressensé und beide verbreiteten in 23 Jahren über 3 Millionen Bibeln und Testamente. Dies war nur möglich durch die höchst zweckmäßige Einrichtung, die auch sonst Nachahmung fand, daß die Bibeln durch wandernde Bibelverkäufer (jetzt 84) in den ihnen zugewiesenen Distrikten von Haus zu Haus gebracht werden. Die Folge war, daß nicht bloß Viele zur evangelischen Kirche übertraten, sondern sich auch manche evangelische Gemeinden bildeten. Für Deutschland gründete Dr. Pinkerton eine Agentur zu Frankfurt (1830), von welcher in 23 Jahren über eine Million Bibeln und Testamente ausgingen. Die Agentur für Oesterreich und Ungarn mußte 1852 nach Breslau verlegt werden. Die Bibelniederlage zu Köln (seit 1847) gehört zu der Agentur zu Brüssel (s. 1835) mit Zweigen in Amsterdam und Breda.

Für den Norden sind Agenturen zu Stockholm, Christiania mit Drontheim, Stavanger und Christiansand, und Petersburg, für den Süden in Genf, Malta und Smyrna. Durch diese Agenturen sind über 6 Millionen Bibeln und Testamente verbreitet worden. Mit dem 3. Mai 1853 trat die britisch-ausländische Bibelgesellschaft in ihr Jubeljahr ein. Nur einer der Stifter und ersten Sekretäre derselben, Dr. Steinkopf, überlebte seine Collegen. Owen war schon 1822, sein Nachfolger Brandram 1850, Hughes und Lord Teignmouth 1834 und Lord Bexley (Vansittart), der ihm als Präsident folgte, 1851 gestorben. Die Tüchtigkeit und die rastlose Thätigkeit dieser Männer hat nicht wenig zu den großen Erfolgen beigetragen, auf welche die Gesellschaft in ihrem 50. Jahre zurückblicken kann. Ein Netz von Hülfsgesellschaften ist über England und die Kolonien ausgespannt, jenes zählt 810 Hülfs- und Zweiggesellschaften (davon nur 53 in Schottland und 2 in Irland) und 2460 Bibelvereine, die Kolonien 349 Gesellschaften und 200 Vereine. Die britische Gesellschaft hat fast alle Bibelgesellschaften in Europa in's Leben gerufen und die in Amerika veranlaßt. Nicht weniger als 26,571,103 Bibeln und Testamente (darunter über 10 Millionen Bibeln) sind von ihr gedruckt, die Herausgabe von etwa 2½ Millionen in Europa und über 2 Millionen Exemplaren in Ostindien unterstützt, also die Verbreitung von 31 Millionen Schriften ermöglicht worden. Unabhängig von der Londoner Gesellschaft haben die amerikanischen etwa 10 Millionen, die europäischen 5—6 Millionen (die irische allein 2 Millionen) Bibeln und Testamente verbreitet. Darnach sind seit Gründung der britischen Gesellschaft über 46 Millionen Bibeln und Testamente in Umlauf gekommen. Vor 1804 war die Bibel in etwa 50 Sprachen übersetzt, jetzt in etwa 166. Die britische Gesellschaft hat die Herausgabe der Bibel ganz oder theilweise in 150 Sprachen und Mundarten, in 177 Uebersetzungen, wovon 123 nie zuvor gedruckt worden, veranlaßt und zwar in 99 Sprachen selbst veröffentlicht, in 51 unterstützt. Zur letzteren Klasse gehören die 31 Uebersetzungen der Missionare in Serampore, die der früheren russischen Bibelgesellschaft u. a. Von den 99 Sprachen sind es folgende, in welche die Bibel ganz oder theilweise von der Gesellschaft zuerst übersetzt wurde, in 14 europäische Sprachen, Bretonisch, Catalo-

niſch, Spaniſch-baskiſch, Jüdiſch-ſpaniſch, Jüdiſch-polniſch, Ungariſch-wendiſch, Piemonteſiſch, Waldenſiſch, Neugriechiſch, Albaniſch, Türkiſch, Serbiſch, Bulgariſch, Neuruſſiſch, ſodann in 15 aſiatiſche Sprachen: Neu-armeniſch, Ararat-armeniſch, Transcaucaſiſch-tartariſch, Perſiſch (4 Ueberſ.), Hinduſtani, Oriſſa, Telinga, Canareſiſch, Malayiſch, Singaleſiſch, Indo-portugieſiſch, Khaſſi, Chineſiſch (4 Ueberſ.), Mantſchu, Oſtmongoliſch, für Oceanien in den 11 Sprachen von Tahiti, Rarotonga, Tonga, Neuſeeland, Madagaskar, Sancoa, Fidſchi, Mare, Neucaledonien und Papua, ferner in 11 afrikaniſchen Sprachen, der amhariſchen, berberiſchen, der Kinika, Bullom, Mandingo, Acra, Joruba, Namacqua, Betſchuana, Kaffer- und Seſutoſprache, endlich in 7 amerikaniſchen, der Eskimo, Mohawk, Mic-mac, Tſchippeway und Aimara Sprache, der mexicaniſchen und dem ſurinamiſchen Negerdialekt. In 58 Sprachen hat demnach die Geſellſchaft die heilige Schrift zuerſt überſetzt, von denen ſie manche zuerſt zu Schriftſprachen erhoben hat, außerdem einige neue Ueberſetzungen veranſtaltet und 37 alte wiedergedruckt. Welch wichtige Dienſte der Heidenmiſſion und der Sprachwiſſenſchaft dadurch geleiſtet worden, iſt bekannt. — Die Einkünfte der Geſellſchaft ſind 1853 auf 109,160 Pf. geſtiegen und betragen ſeit 1804 im Ganzen gegen 4 Millionen Pf., ein Beweis, wie die Bibelſache von Anfang an lebendige Theilnahme gefunden hat (Quellen: Die Jahresberichte der Geſellſchaft; *Owen's* History of the Origin etc. 1816—20; die zahlreichen Schriften im Apokryphenſtreit). **Carl Schöll.**

Biberach, Nikolaus von, wird von Flacius (Catalogus t. v. Ausgabe von 1597. Tom. II. p. 667) als Wahrheitszeuge aufgeführt. Er war wahrſcheinlich von Biberach. Flacius ſagt, aus ſeinen Werken gehe hervor, daß er Rom beſucht und ſich auch in Erfurt einige Zeit aufgehalten habe. Motſchmann in ſeinem gelehrten Erfurt, 5. Sammlung, S. 911 zeigt, daß mit Unrecht *Fabricius*, bibl. lat. med. et inf. lat. Tom. V. p. 320 ihn Gymnasii Erfordiensis magistrum, und Trithemius de script. ecclesiasticis, cap. 504 ihn abbatem Erfordiensem nennt. Sein Leben fällt in die 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts. Er ſchrieb unter anderen Briefe, de avertendo malo und occultus, theils in Proſa, theils in Verſen. Er erhebt ſich darin gegen das Verderbniß der römiſchen Curie, der Biſchöfe, wie aus den Auszügen bei Flacius zu erſehen iſt; es zeigt ſich aber darin durchaus keine Spur von Erkenntniß der eigentlichen Irrthümer der römiſchen Kirche. Das Jahr und der Ort ſeines Todes ſind unbekannt. Quellen über ihn ſind die genannten Schriftſteller. **Herzog.**

Bibiana, die heilige, Märtyrerin zu Rom unter Kaiſer Julian. Der Präfekt Apronianus glaubte den Verluſt ſeines einen Auges der Zauberei zuſchreiben zu müſſen und verfolgte nur die Chriſten als Zauberer. Als Opfer dieſer Verfolgung fiel auch der römiſche Ritter Flavianus, nebſt ſeiner Familie, die mit ihm zum Chriſtenthum übergetreten war. Beſonders grauſam war der Tod der einen Tochter, Bibiana, die an einen Pfeiler gebunden zu todt geſchlagen wurde. An der Stelle, wo ein Prieſter Johannes ſie beerdigte, bei der Porta St. Lorenzo Olympina wurde im 5. Jahrhundert eine Kirche erbaut, welche Urban VIII. 1625 nach den Angaben von Bernini verſchönern ließ. Die Bildſäule der Bibiana gilt für das vorzüglichſte Werk dieſes Meiſters. S. Erſch und Gruber, Wetzer und Welte. **Herzog.**

Bibliander (Buchmann), Theodor, geb. zu Biſchofzell im Thurgau im erſten Jahrzehend des 16. Jahrhunderts, angeſtellt in Zürich zuerſt als Gehülfe des damals noch eine Schule leitenden Oswald Myconius, dann nach Zwingli's Tode als Profeſſor des A. T., iſt in zweifacher Hinſicht bedeutend. Theils war er der erſte in der Schweiz, welcher bei gründlicher Kenntniß des Hebräiſchen die verwandten Dialekte umfaßte und darum unter ſeinen Zuhörern auch Gelehrte, wie Bullinger, vereinigte; theils war er der einzige Züricher Theologe, welcher des Erasmus Anſicht zugethan der immer beſtimmter ausgebildeten Prädeſtinationslehre nicht beiſtimmte. Als Peter Martyr Vermilius dieſes Dogma in voller calviniſcher Schärfe ſeit 1556 mit allgemeinem Beifall zu Zürich vortrug, trat Bibliander offen in ſeinen Vorleſungen dagegen auf, zeigte ſtatt ſeiner

liebenswürdigen Milde eine große Gereiztheit, verlor darum viel von ſeinem Anſehen und wurde 1560 emeritirt. Er ſtarb 1564 am 26. Nov. an der Peſt.

Vergl. Erſch und Gruber, Encykl. und Bayle im dict. hist. den Artikel; über Bibliander's Schriften das Schweizeriſche Lexikon von Leu und in Haller's Bibliothek der Schweizergeſch. Bd. II. N. 455; über die dogmatiſche Stellung die Geſchichte der reformirten Centraldogmen. Zürich 1854. S. 276 von

Alex. Schweizer.

Bibliſche Archäologie, ſ. Archäologie, bibliſche.

Bibliſche Chronologie, ſ. Zeitrechnung, bibliſche.

Bibliſche Geographie, ſ. Geographie, bibliſche.

Bibliſche Geſchichte, ſ. Offenbarung, Geſchichte der.

Bibliſche Hermeneutik und Kritik, ſ. Hermeneutik und Kritik, bibliſche.

Bibliſcher Kanon, ſ. Kanon, bibliſcher.

Bibliſche Philologie iſt derjenige Theil der alten Philologie, der ſich mit dem bibliſchen Texte des A. und N. T. und mit den alten Ueberſetzungen beſchäftigt.

Es gehört dazu das Studium der hebräiſchen Sprache und der verwandten Dialekte, das Studium derjenigen Geſtalt der griechiſchen Sprache, wie ſie vorliegt in den LXX, den Apokryphen und im N. T. — Vergl. den Art. hebräiſche Sprache, helleniſtiſcher Dialekt.

Bibliſche Theologie wird zwar ſchon nach der nächſten und einfachſten Bedeutung des Namens, insbeſondere des Wortes Theologie verſchieden, und noch verſchiedener gedacht, wenn theils das Moment der Methode, theils der Zweckbegriff in die Erklärung aufgenommen werden will: ſie behauptet aber in allen dieſen Fällen daſſelbe Weſen, in welchem ſie, als Grundwiſſenſchaft zumal für die evangeliſche Kirche, die betriebſamſte Pflege erfordert und nicht verfehlen wird, im Kreiſe der kirchlichen Wiſſenſchaften ſich eine immer hervorragendere Bedeutung zu verſchaffen.

Die verſchiedenen Erklärungen ergeben ſich auf folgende Weiſe. Einmal und zunächſt iſt Theologie ein höheres (z. B. nach dem Sprachgebrauch der Alten aus Offenbarung herrührendes) oder überhaupt ein Wiſſen und Lehren von Gott und den göttlichen Dingen; dies vorausgeſetzt, iſt die bibliſche Theologie diejenige religiöſe Lehre, welche in den heiligen Schriften A. und N. T. enthalten iſt, aus ihnen ausſchließlich geſchöpft wird, und demnach theils dem religiöſen Wiſſen, welches zunächſt aus andern Erkenntnißquellen, z. B. der nicht ſchriftlichen Ueberlieferung herfließt, theils einem andern nur vermittelnden Inhaltsbeſtande der Bibel, z. B. der bibliſchen Erd- und Völkerkunde u. ſ. w. entgegenſteht. Das Wichtigſte bleibt ſtets die in irgend einem religiöſen oder kirchlichen Intereſſe vorläufig angenommene Entgegen- oder Zuſammenſtellung des bibliſchen und des kirchlichen Lehrbegriffs. Etwas Andres iſt es, wenn man unter Theologie einen Inbegriff kirchlicher amtlicher Wiſſenſchaften verſteht, da denn dieſer Zweig, die bibliſche, das Wiſſen um die Bibel in allen den Beziehungen, in welchen dieſelbe Gegenſtand der Forſchung und Behandlung wird, folglich auch das Wiſſen von der Entſtehung der heiligen Schriften, von ihrer zweifachen Sammlung (Kanonik), von der Geſchichte und Beurtheilung des Textes (Kritik) und vom exegetiſchen Verfahren (Hermeneutik) umfaſſet; und wirklich hat der neueſte Encyklopädiker, Dr. Pelt (Theologiſche Encyklopädie. 1843. S. 87), da derartiges Wiſſen ſich von einem gründlichen Finden und Darlegen des bibliſchen Religionsinhaltes nicht ganz trennen läßt, den Namen bibliſche Theologie in einem weiteren Sinne (Exegetik, Bibelwiſſenſchaft) und in einem engern genommen. In der engeren Bedeutung iſt dann die bibl. Theologie ebenſowohl die Blüthe der Exegeſe als ein Beſtandtheil der ſyſtematiſchen, wohl auch eine ſtoffartige Homiletik oder Katechetik. Abgeſehen davon und in Erwägung, daß die bibliſche Theologie von ſehr unvollkommenen Formen und Anlagen ausgegangen iſt, und nur nach und nach die der Natur ihrer Erkenntnißquelle angemeſſene Auseinanderlegung und Zuſammenfaſſung der Gegenſtände ſich zugeeignet hat, hat man

in den Begriff derſelben die genetiſche geſchichtliche Methode mit aufgenommen, ſo daß ſie eine Darſtellung des Entwicklungsganges der göttlichen Offenbarung ſeyn ſoll, wie derſelbe in den heiligen Urkunden A. und N. T. vorliegt. Doch läßt ſich dieſer Beſtimmung, wenn Zweck und Nothwendigkeit des Verfahrens vollſtändig einleuchten ſollen, noch eine andere hinzufügen, nämlich daß es eine Wiſſenſchaft gelte, ohne welche ein organiſcher Gebrauch der Bibel, namentlich für den Homileten und Katecheten, ſchon für den Dogmatiker nicht ermöglicht werde. Der Name und die ernſtlichere Pflege der bibl. Theologie gehört zwar dem proteſtantiſchen Zeitraume an, allein in irgend einer Wahrheit mußte ſie von da an ſchon in's Leben treten, da es ſich überhaupt um den Schriftbeweis, um Gründe gegen Häretiker, gegen Juden und Heiden, oder auch ſchon um ein Correktiv für die Tradition in der Kirche handelte. Man darf ſagen, der Urſprung der bibl. Theologie fällt mit dem Urſprunge der Theologie zuſammen. Die Väter des chriſtlichen Alexandrinismus, Clemens und Origenes, ſind weſentlich bibl. Theologen; denn ſo entſchieden ſie die Grundlehren der apoſtoliſchen Verkündigung und die materiellen Fundamente des Chriſtenthums hervorheben, befleißigen ſie ſich doch einer durchgängigen bibliſchen Nachweiſung derſelben und ſuchen zugleich den Unterſchied und die Aufeinanderfolge der Offenbarungsſtufen und göttlichen Teſtamente (*ἀκολουθίαν τ. διαθηκων*) kenntlich zu machen. Allerdings lehnen Irenäus und Tertullian den gnoſtiſchen Irrlehrern gegenüber, ſofern dieſe das hiſtoriſche Grunddogma in allen ſeinen Theilen antaſten, vorläufig den Schriftbeweis ab, und beſtehen auf der allgemeinen Erblehre der apoſtoliſchen Muttergemeinen; mit der That aber holen ſie ihn reichlich nach. Vornehmlich verdient ein Werk de testimoniis Beachtung, welches ſich unter den Schriften des Cyprianus findet und das Verhältniß des A. zum N. T., die Beſtätigung des einen durch das andere, Weiſſagung und Erfüllung, zur Widerlegung und Belehrung der Juden ausführlich und wohlgeordnet behandelt. Als es ſich ſchon um die ſpekulativen Dogmen handelte, und die Rechtgläubigkeit dem Marcell von Ancyra zu voreilig mit Heiligung außerſchriftlicher Ausdrücke zu verfahren ſchien, forderte er zur Unterordnung der Dogmen der Väter unter das göttliche Wort auf. Euseb. c. Marc. l., 1. c. 4. Später, im 6. Jahrhundert, als man ſich ſchon an eine zu große Enge der dogmatiſchen Sprache gewöhnt hatte, benutzte ein Biſchof in Afrika, Junilius, einen ihm gewordenen Zufluß aus der bibliſchen Theologie der ſyriſchen Schule dazu, um in der uns aufbehaltenen Schrift de partibus legis mit dem Reichthume ſchriftmäßiger Beweiſe und Lesarten für die Theologie und Chriſtologie die Kirche bekannter zu machen. Die mittleren Zeiten werden in dem Grade bibliſcher Theologie ungünſtiger, in welchem die Theologie überhaupt ſich von den Ausſprüchen der Kirchenväter und der Concilien abhängig macht, das göttliche Anſehen des lehramtlichen Kirchenregimentes mit der authentiſchen Auslegung zuſammenfällt, und die Kenntniß der Grundſprachen und des Alterthums an Mitteln verarmet. Ein wenn auch dürftiger Gebrauch des Schriftbeweiſes hört nicht auf zu gelten; und kann die heilige Schrift ſich in der fanatiſchen Richtung der Scholaſtik, beſonders des Ketzerrichteramtes den Namen des Ketzerbuches zuziehen, ſo gibt es zwar eine entgegengeſetzte, in welcher ſich die kirchlichen Opponenten, vorzüglich die myſtiſchen Theologen, endlich die Verbeſſerer des theologiſchen Studiums in der Kirche Frankreichs und vorreformatoriſche Reformatoren, unter wachſenden Zuflüſſen heiliger Philologie aus dem Judenthum und von den Griechen her, ſich der Heimath des chriſtlichen Lehr- und Lebensbegriffs wieder zuwenden, um von da aus Heilmittel und Erfriſchung für die Kirche zu entlehnen: allein die nachhaltige Beſtrebung um die urbildliche Bibellehre kann doch erſt anheben, wenn durch eine zu Stand und Weſen gekommene Reformation die maßgebenden Grundſätze ſammt der exegetiſchen Betriebſamkeit in der kirchlichen Haushaltung geſichert ſind. Es iſt wahr, in der unvergleichlich ſchönen Methode der Theologie (methodus ad veram theologiam perveniendi, Basil. 1520) von Erasmus finden ſich ſehr vollſtändige und geordnete Anleitungen für die Exegeten, wahrhaft

reformatoriſche Anbahnungen des königlichen Weges, kunſtvolle, feine Unterſcheidungen und Zuſammenfaſſungen der Inhaltsarten und Inhaltstheile der Schrift, der Zeiten und Epochen bibliſcher Geſchichte, und die trefflichſten Entwürfe einer doctrina biblica vor, auf welche die ſogenannten doctores ad biblia et s. paginae ſo lange hatten warten laſſen; dennoch gehörten die Glaubensthaten und Bekenntniſſe der Reformation dazu, wenn die erasmiſchen Anregungen einen Erfolg haben ſollten. Zunächſt zwar konnte nur eine Analogie von bibl. Theologie zum Vorſchein kommen, wenn wir ſie in ihrer vollen Eigenthümlichkeit verſtehen. Es iſt der erneuerte chriſtliche Katechismus, zumal der lutheriſche Entwurf eines ſeineren, oder es iſt eine ausführlichere Confeſſion (die größere helvetiſche, ſpäter der puritaniſche große Katechism), vornehmlich die grundlegende neue Dogmatik (Melanchthons Hypotypoſon, Zwingli's, Calvins Lehrbücher), worin Anordnungen des bibliſchen Stoffs angeſtrebt worden. Die Beziehung derſelben iſt zweifach; ſie gehen kritiſch und polemiſch gegen die Tradition der römiſchen Lehre zu Werke und ſtiften mittels der Symbole ſelbſt eine neue. Die proteſtantiſche Lehre hat nicht darauf verzichtet, ſich in den ſogenannten Zeugen der Wahrheit, die vor der Reformation gelebt, nachzuweiſen (Flacius, Gerhard), noch viel weniger aber darauf, ſich, da es noth wäre, aus dem ausſchließlichen Schriftworte zu verfaſſen. *Thes. theol. e sola scr. s. depromtus*, auctore Matth. *Vogel.* Tub. 1607. Indeſſen iſt das noch nicht die organiſirte Schriftlehre gegenüber einem kirchlichen Lehrbegriffe, alſo auch noch nicht volle bibl. Theologie. Zu dieſer konnte es erſt rechten Anlaß geben, nachdem ſich auf der Unterlage des Bekenntnißbeſtandes eine thetiſch-antithetiſche, eine neue ſcholaſtiſche Dogmatik aufgebauet und zu herrſchendem Anſehen gebracht hatte. Dieſe forderte zu ſeiner Zeit dazu auf, nach demſelben Prüfſteine, zu dem ſie ſich bekannte, geprüft zu werden. Denn da es den von Seiten der römiſchen Kirche und ihrer gelehrteren Orden und Schulen erneuerten, auf das reformirte oder lutheriſche Syſtem gerichteten Angriffen gegenüber, oder bei unvermeidlich erregten innern Gegenſätzen der evangeliſchen Kirche (auch wenn man ſich mit den Arminianern und Socinianern ſchon abgefunden zu haben meinen konnte) an einer wiederholten Unterſuchung der Haltbarkeit der gangbaren Schriftbeweiſe nicht fehlen durfte, ſo mußte auf der einen Seite ein Streben hervorgerufen werden, die bibl. Apologie des confeſſionellen Lehrbegriffs zu ſtärken, und die Grundlage der Beweisſtellen zu erweiteren und zu befeſtigen, während es auf der andern auf Sichtung, auf Erneuerung, oder aber auf Entgründung der öffentlichen Rechtgläubigkeit abgeſehen ſeyn konnte. Beide Richtungen thaten dem Verſuche Vorſchub, die bibl. Theologie zu einer ſelbſtſtändigen Wiſſenſchaft zu erheben.

Sie hatte in allen den Vorleſungen und Schriften, welche den ſogen. dictis classicis, den sedibus doctrinarum, den bibliſchen Beweis-Stellen als exegetiſche Commentarien gewidmet waren, nur ein elementariſches Daſeyn. Sebaſtian Schmidt (Collegium biblicum prius etc. Argentor. 1689) geſteht ſogar, daß er des zu umfangreichen Unternehmens wegen nach und nach ſich auf die wichtigeren Stellen oder auf ſolche beſchränkt habe, welche noch nicht genug erläutert ſeyen; und Johann Heinr. Majus (Theol. proph. Francf. a. M. 1710. im Gegenſatz der evangeliſchen und apoſtoliſchen) legt jedem Artikel der Lehre einen einzigen ausführlich zu erklärenden Ausſpruch zum Grunde; eine bibliſch-theologiſche Methode, welche bis an das 19. Jahrhundert heran in der bewußten Abſicht geübt wird, Materialien für die Dogmatik zu ſammeln. Hufnagel (Handb. d. bibl. Th. 1785) und Ammon (bibl. Th. 1801. 2.) bezeichnen die Aufgabe ausdrücklich ſo. Demungeachtet trieb dieſe Unternehmung ſchon in ihren Anfängen z. B. den Seb. Schmidt auf ſogenannte loci hin, wie ſie Melanchthon aus der Schrift gezogen und Hyperius (de theologo) ſogar wieder auf eine Einheit zurückgeführt hatte, wie viel mehr konnte man die aus den wichtigſten Stellen gezogenen Reſultate zu einer, wenn auch noch nicht mit dieſem Titel bezeichneten, bibliſchen Dogmatik zuſammenfaſſen wollen. Gotthilf Traugott Zachariä bis 1775 Profeſſor zu Göttingen, der (nächſt Häymann b. Th. 1708) den Namen der Wiſſenſchaft am meiſten in Gang gebracht (bibl. Th. oder Unterſuchung des

bibl. Grundes der vornehmſten theologiſchen Lehren. 2. Aufl. 1775) ſpricht in ſeinen zahlreichen Vorreden annäherungsweiſe den Gedanken eines zu organiſirenden Ganzen des Schriftinhaltes aus; die Topik als Wiſſen von einzelnen Stellen will ihm nicht genügen, ſondern er hofft durch einfachere, von aller Bildlichkeit befreiten Bezeichnung und Anordnung der Hauptlehren ein mit Kräften poſitiver Kritik begabtes Urbild der geoffenbarten Wahrheit zu zeichnen. So kirchengläubig er ſich fühlt, und ſo entſchieden er ſich zum Apologeten der lutheriſchen Orthodoxie erbietet, ſo weiß er ſich doch deſto mehr in reformatoriſchem Recht, wenn es auf Lehrart ankommt, und ſucht den weſentlich nothwendigen Fortſchritt ſeiner Zeit in Zurückführung der bildlichen, ſinnlichen, hebräiſchartigen Ausdrücke der Bibel auf Allgemeineres, oder in der Erkenntniß der Gleichgeltung vieler verſchiednen Vorſtellungen. Es iſt das Zeitalter J. A. Erneſti's. Wenn nun demnach die Conſervativen ſelbſt widerwillens an der Auflöſung der Tradition mitarbeiteten, wie war es möglich, daß ſie ſeit Semlers Prinzipienlehre und praktiſchem Vorgange nicht hätte mehr und mehr außer Acht gelaſſen werden, und wie ſich Ammon (II. Vorr. V.) ausdrückt, „einer beſcheidenen Philoſophie über den richtig aufgefaßten Wortſinn der heil. Schriften“ weichen müſſen. Die Grundſätze der Accommodation, der Perfectibilität, der Zeitmeinungen, der Particular-Religion trugen allmählig das Geſchäft der Sichtung auf die heil. Schrift ſelbſt über, ſo daß nun Dogmatiker wie Wegſcheider ſich vollkommen berechtigt fanden, die reine und unreine Bibellehre zu unterſcheiden; während die letzten Supranaturaliſten, dies Wort im eigenthümlich geſchichtlichen Sinne gebraucht, vor allen Storr (Doctr. chr. pars theor. e libris ss. repetita. 1793) Unterſchied und Einheit des bibliſchen und kirchlichen Lehrbegriffes feſthielten.

Einen ſehr entſchiedenen Fortſchritt zur abſoluten Selbſtſtändigkeit machte die b. Th. durch M. Lehr. de Wette. Er beſtand nicht darin allein, daß der Unterſchied des A. und N. T. zu ſeinem vollen Recht kam, noch darin, daß innerhalb eines jeden Teſtamentes ſich die Betrachtung bis in die einzelnen Bücher zerſplittert hätte. Die derartige nur ſcheinbare Vorarbeit gehört vielmehr dem 18. Jahrh. in ihren beiden Richtungen, der poſitiven und negativen, an. Schon im Wirkungskreiſe Joh. Heinr. Mai's zu Gießen hatte ſich die auf lutheriſchem Gebiete ſpäter als unter den Reformirten (als Freunden der Bundes-Theologie) gepflegte altteſtamentliche Theologie in Einzelnheiten, als theologia Davidis, Jeremiae u. ſ. w. wiederholt, wie aber? weniger in der Abſicht, einen dergleichen Beſtand göttlichen Wortes in ſeiner Eigenthümlichkeit darzuſtellen, als vielmehr um jeden Propheten wo möglich alle loci der kirchlichen Dogmatik vertreten zu laſſen. Demnach ſind die heutigen Bearbeitungen, z. B. des pauliniſchen Lehrbegriffs von Meyer, Uſteri, Dähne, oder des johanneiſchen von Frommann und Köſtlin, mit jenen älteren Monographieen nicht zu vergleichen. Noch viel weniger konnte der kühne Zerſetzungsverſuch des Altorfer Gelehrten, G. Lor. Bauers der b. Th. zur Förderung gereichen, der ſie in Theologieen der Bücher zertheilte und was das geſchichtliche Element anlangt, in Mythologie aufgehen ließ. Vergl. B. Th. des A. T. 1796. d. N. T. 1801. B. Moral d. A. u. N. T. 1804. 5. Büſching ſchon hatte dahin geleitet (Epitome theol. 1756.) und Gabler (de justo discrimine th. bibl. et dogm. 1789) die ganze Theorie auf dieſe Objektivität geſtellt. Davon ſtand Ph. Chr. Kaiſers Werk, was die kritiſchen Grundſätze anlangt, nicht weit ab, ein Werk, welches der Verf. ſelbſt ſpäter verläugnet hat: Judaismus und Chriſtianismus nach hiſtor. Interpr. und nach freimüthiger Stellung in der kritiſchen vergleichenden Univ.-Geſch. d. Rel. 1813—22. 3. B. Dogm. Moral. Cultus. De Wette, bibl. Dogmatik 1816. 18., führte vielmehr die geſchichtliche Genetik in dieſe Wiſſenſchaft ein, hob nur die großen Unterſchiede, im A. T. Hebraismus und Judaismus, im N. T. Lehre Jeſu und der Apoſtel abtheilungsweiſe hervor, gab auf jeder Stufe der einfachen didaktiſchen Darſtellung eines ſolchen Ganzen eine geſchichtliche und eine Offenbarungslehre zur Baſis und eine Karakteriſtik des ſittlichen Geiſtes zum Abſchluß. Hiemit war ſowohl der zerbröckelnden Methode als auch dem Schwanken zwiſchen der

Grundeintheilung der kirchlichen und bibliſchen Dogmatik für immer ein Ende gemacht. Die b. Th. entwickelte ſich, weder abhängig noch vorgreiflich, nach ihren eignen Geſetzen. Sie wurde, was ſie, wenn man den Ausdruck mit Vorſicht und Einſchränkung braucht, ſeyn ſoll, eine Dogmengeſchichte innerhalb der Bibel. Zum erſten Male wurden die leitenden Grundſätze der Sonderung einer beſtimmten Philoſophie der Religion entnommen. De Wette benutzte den von Joh. Fries angenommenen Begriff der Ahnung oder des äſthetiſchen Vermögens, die ewigen Ideen des Glaubens in Natur und Geſchichte verwirklicht zu erſchauen. Demzufolge ſonderte er allenthalben die Erſcheinungsarten der Religion in Symbol und Dogma, in Mythus und Geſchichte. Nicht ohne Nutzen für jene Zeit. Konnte man aber auch dabei nicht ſtehen bleiben, ebenſo wenig ſich mit dem Ineinanderfließen der Apokryphen und der nacherziliſchen Propheten unter der Kategorie des Judaismus u. ſ. w. vertragen, ſo wäre doch zur Verbreitung gründlicher Erkenntniß vom Organismus des Schriftinhaltes förderlicher geweſen, wenn die Nachfolger mehr als der Fall iſt, der Grundanlage von d. W. ſich angeſchloſſen hätten. Die nächſten ſind Baumgarten-Cruſius, Grundzüge der bibl. Th. Jena. 1828 und Daniel v. Cölln, bibl. Th. n. ſ. Tode herausgeg. von Dr. David Schulz, 1836. Beide haben die Wiſſenſchaft durch Wahrnehmung und Combination von einzelnen Thatſachen und einzelnen treffenden Beweisſtellen, zumal der erſtern, der letztere vornehmlich im A. T., bedeutend bereichert, aber nur dieſer folgt dem Vorgänger de Wette in der Grundanlage und in den Grundſätzen vielleicht zu unbedingt. Jener hat eine einfache Dogmatik: von Gott, vom Menſchen, vom Heile, zum Grunde gelegt, der ſpeziellen eine allgemeine b. Th. vorausgeſchickt, welche eher eine einleitende Bibliologie als Theologie zu heißen verdient hätte. Neben großer Beleſenheit und einer Mäßigung, die bis zu unverſtändlicher Vermittelung geht, zeichnet dieſen Theologen auch auf dieſem Gebiete vielfache Verallgemeinerung des concreten Inhalts und überfeine Sonderung des Einigen aus. Ein Rückſchritt iſt es, daß die ſchon von Zachariä in Anſpruch genommenen ethiſchen Elmente ausgeſchloſſen bleiben.

Aus der eigentlichen b. Th. tritt das Syſtem der chriſtlichen Lehre von E. J. Nitzſch 1829 mit Bewußtſeyn heraus, desgleichen Sam. Lutz in d. bibl. Dogm. 1847. Nitzſch beabſichtigt den urchriſtlichen Inhalt, den dogmatiſchen und ethiſchen in Gemeinſchaft, zwar mittels heutiger Denk- und Sprachformen, aber unabhängig von der kirchlichen Scholaſtik und den Symbolen, zwar nicht nach dem geſchichtlichen Verlaufe innerhalb der Offenbarungsgeſchichte, aber wohl nach Maßgabe des urkundlichen Wortes und mit Einſchluß der ganzen altteſtamentlichen Vorausſetzung des N. T. in den Haupttheilen vom Guten, vom Böſen, vom Heile darzuſtellen. Dieſer Verſuch iſt ſeiner Form nach als ein vorübergehendes Phänomen in der Geſchichte der ſyſtem. Th. aufzufaſſen, obgleich ſein Erfolg bewieſen hat, daß er in der zeitlichen Lage der Religionsphiloſophie, der conſeſſionellen Dogmatik und der akademiſchen Studien gegründet war. Völlig neu und ebenſo bedeutend für ſyſtematiſche Methode als für eindringende Erfaſſung des bibliſchen Inhalts erſcheint das Lutz'ſche Werk. Es theilt ſich in 1) Syſtem der Grundideen der bibliſchen Religion an ſich, 2) die durch dieſelbe beſtimmte Geſchichtsauffaſſung oder die göttliche Offenbarungs-Oekonomie. Der erſte Theil ſchon macht Epoche in dem Verſtändniß der Gnadenwahl- und Rechtfertigungslehre, der andere in Hinſicht der kunſtreichen Beziehung der Offenbarungs- und Gnaden-Oekonomie auf Anbahnung und Erfüllung des Prinzips in den verſchiedenen Teſtamenten und durch die Zuſammenfaſſung der dogmatiſchen mit den ethiſchen Stoffen. Nur daß, bei aller objektiven Auffaſſung der Perſon des Herrn, die ur- und endgeſchichtlichen Erzählungen von ihm mythiſche genannt werden.

In Uſteri's pauliniſchem Lehrbegriff und bei Lutz gibt ſich der Einfluß der dogmatiſchen Richtung Schleiermachers am deutlichſten kund, dazu auch in einem gewiſſen Grade die Herkunft aus der reformirten Kirche. Noch viel unmittelbarer ſchien ſich eine Zeit lang Hegel's Religionsphiloſophie der bibliſchen Theologie bemächtigen zu wollen. Von Vatke's bibl. Th. wiſſenſchaftlich dargeſtellt, iſt nur der erſte Theil der Religion

des A. T. 1835 nebſt der allgemeinen Einleitung erſchienen. Dazu kam im J. 1838 Bruno Bauers Kritik der Geſchichte der Offenbarung, 1. Religion des A. T. 2 Bände. Die durch den Vorgang des Meiſters ſchon kräftig angebahnte Verfolgung der Momente des Prozeſſes der Religion in ihrer geſchichtlichen Verwirklichung ſollte in der Anwendung auf die teſtamentiſchen Religionen theils berichtigt, theils noch vollſtändiger begründet und dadurch der bibliſchen Theologie zur Wiſſenſchaftlichkeit verholfen werden. In Anſehung der Kritik des altt. Kanons iſt die Auffaſſung des einen Forſchers von der des andern ganz verſchieden. Der erſte traunet das geſetzbildende Prinzip erſt dem Zeitalter der älteren Propheten zu, der andere ſchließt ſich der Folge der Dinge im Pentateuch an. Aber durch die bloß logiſchen und pſychologiſchen Momente, in denen Alles begriffen werden ſollte, ließ ſich dem geſchichtlichen Leben der Religionen und der Offenbarung nur gelegentlich, im Ganzen nicht beikommen.

Daß die b. Th. der fortſchreitenden Prüfung des zwiefachen Kanons nur mit großer Vorſicht ſich anſchloß und durch die den ganzen Beſtand zerſetzenden Hypotheſen über die Bücher und ihre Tendenzen am wenigſten beirren ließ, war ihr volles Recht. Nichtsdeſtoweniger haben Steudel, Th. d. A. T. herausgeg. von Oehler, 1840.; Hävernick, Th. d. A. T. herausgeg. von Hahn. 1848.; Schmidt, b. Theol. d. N. T. herausg. von Weizſäcker. 1853, gründlich und frei an dem großen Gegenſtande fortgearbeitet, bald Neues zu Tage gefördert, bald ſchon Erkanntes tiefer begründet und ſchon durch eigenthümliche Sonderung oder Zuſammenſtellung über bibliſchen Inhaltstheilen Licht verbreitet.

Die b. Th. ſteht mit der Exegeſe nicht nur, ſondern auch mit der geſammten Alterthumswiſſenſchaft, inſonderheit mit der Kritik der heiligen Geſchichte in ſo naher Wechſelwirkung, und gewinnt ſelbſt durch Angriffe auf ihren Grund ſo oft neue Anſtöße zur tieferen Unterſuchung, daß es nicht auffallen kann, wenn eine nicht unter ihrem Namen entſtandene ſehr reiche Literatur im weiteren Sinn zu ihrem Bereiche und Wachsthum gerechnet wird. Man darf nur an die Bearbeitung des Lebens Jeſu, an die Streitſchriften über das apoſtoliſche Zeitalter, an die Geſchichte des Volkes Iſrael von Ewald, oder das A. T. von Kurtz, an die beſondern Bemühungen um das prophetiſche Element von Hengſtenberg, Delitzſch, Hofmann, an die Archäologie des moſaiſchen Cultus von Bähr, Kurtz u. A. erinnern.

Der weiteren Aufgabe dieſer proteſtantiſchen Grundwiſſenſchaft wird es entſprechen, daß die Unterſcheidung des A. und N. T. in der Darſtellung feſtgehalten werde; auch Lutz hat dieſe Bedingung in ſeiner Weiſe mit erfüllen müſſen. Ebenſo, daß man für das A. T. die Stiftung ſeines Prinzips in dem Geſetz und die Entwicklung deſſelben im Prophetismus, für das N. die Offenbarung in Chriſti Leben und Lehre und die Lehre und die Lehrarten der Apoſtel auseinander halte. Was die Apokryphen betrifft, ſo ſtellt ſich in ihnen die älteſte jüdiſche Theologie, die ſchon ſchul- und gewiſſermaßen ſekteumäßige Auffaſſung und Ueberlieferung der altt. Rel. dar, etwas durchaus nicht Kanoniſches, aber zur Hinleitung an die Schwelle des N. T. poſitiv und negativ Erforderliches dar. Nun iſt es aber unumgänglich, für jeden Haupttheil der alten oder neuen Theologie zwei einander ergänzende Darſtellungen zu ſondern, eine geſchichtliche und eine didaktiſche. Die Geſchichte der Stiftung des Jehova-Prinzips reicht von Abraham bis Moſes; es iſt nicht erforderlich, aus der patriarchaliſchen Religion ein Lehr-Kapitel zu bilden. Dagegen kommt die Urgeſchichte oder die Geneſis bis Kap. XI. zu ihrer rechten Bedeutung durch Aufnahme in das didaktiſche Hauptſtück. Für den prophetiſchen Haupttheil des A. T. kann die geſchichtliche Betrachtung bis Samuel, bis Salomo, bis zum Exil, bis Nehemias — keine zweifelhaften Grenzen oder Epochen haben. Das erſte didaktiſche Kapitel findet ſeine Abtheilung in den unterſchiedlichen Inhaltstheilen des Pentateuchs: Bundesherrſchaft Jehovah's in Iſrael überhaupt, Urgeſchichte, die Rechte Gottes, die Verheißung. Das zweite ſammelt die Frucht der Entwickelung von den Hauptſtämmen der heil. Geſchichte, den Hagiographen und den Propheten ein, einmal Ontologie, dann die Weisheitslehre,

endlich die Heilslehre und die messianische Weissagung. Daß in Betreff der neutestamentlichen Theol. im apostolischen Theile, gleicherweise wie im evangelischen, sich die Lehre der Apostel auf eine historische Ausführung, nämlich die apostolische Geschichte der Gründung der Kirche bauet, läßt sich von selbst folgern. Mindestens diejenige Unterscheidung und Unterordnung der Zeitalter und Verfasser muß innerhalb der b. Th. stattfinden, welche im Kanon selbst schon sich ankündigt. Soll sie aber wahrhaft theologisch seyn, so muß sie sich auf eine theologische Prinzipienlehre, d. h. auf feste Begriffe von Offenbarung, von Kanon, von der heiligen Geschichte, von dem Verhältniß von zwischen Symbol und Thatsache, Symbol und Dogma gründen, es sey nun, daß die ersteren (Offenb. und Kan.) schon in der allgemeinen Fundamental-Theologie zu finden sind, auf die das Studium zurückgewiesen werden kann, oder daß sie alle der Einleitung zur b. Th. anheimfallen. So vermag dieselbe zuerst als Schlußstein der evangelischen Theologie, in ihrem ganzen Bestande als Ausgangspunkt für Kirchen- und Dogmengeschichte, ferner als Schatz der normirenden Lehre für die systematische, endlich als Hülfe für die praktische Theologie oder als Kenntniß des organischen Bibelgebrauchs ihre freie und doch durch den Zusammenhang mit allen Theilen des theologischen Studiums geordnete Stellung würdig zu behaupten. Nitzsch.

Biddle, Bidellus, Stifter der englischen Unitarier, geboren 1615 zu Wotton, nachdem er seine Studien zu Oxford absolvirt, wurde er Lehrer an der Freischule zu Gloucester, und gerieth bald in den Verdacht heterodoxer Meinungen, die er denn auch in einer besondern Schrift offen darlegte (twelve arguments against the deity of the holy spirit. 1647.). Deßhalb inquirirt, legte er ein orthodoxes Glaubensbekenntniß ab. Doch schon im folgenden Jahre gab er wieder eine Schrift heraus, worin er die orthodoxe Dreieinigkeitslehre angriff; dazu kamen die testimonies, Auszüge aus den Kirchenvätern, im Interesse seiner Ansichten gemacht. Der presbyterianische Gerichtshof von Westminster, der an die Stelle des episkopalen Regiments getreten, verurtheilte ihn zum Gefängniß. Im Jahr 1651 daraus befreit, gründete er in London eine kleine Gesellschaft von Unitariern, Biddlianer genannt, die jeden Sonntag zusammen kamen, um in der Bibel zu forschen und sich zu erbauen. Biddle reizte den Gerichtshof durch neue heterodoxe Schriften (2 Katechismen). Sie wurden durch Henkers Hand verbrannt, und Cromwell rettete den Verfasser dadurch, daß er ihn nach langer Einkerkerung auf die Insel Scilly verwies. Nach drei Jahren durfte er jedoch nach London zurückkehren, und leitete wieder die kleine Gesellschaft, die sich durch seinen Einfluß früher gebildet hatte, mußte aber nach der Restauration wieder in's Gefängniß wandern (1662), worin er nach Verfluß eines Jahres starb. Sein sittlicher Wandel war ein untadelhafter gewesen. Seine Ansichten unterschieden sich von denen der Socinianer nur in dem Einen Punkte, daß er den heiligen Geist sich wirklich als eine Person dachte, aber nicht des göttlichen Wesens theilhaftig. Außer den genannten hat er noch einige andere Schriften verfaßt. S. Ersch und Gruber. Herzog.

Biel, Gabriel, gewöhnlich der letzte Scholastiker genannt, gebürtig aus Speier, Magister in Heidelberg, seit 1442 in Erfurt als Studirender und Lehrender, darauf Prediger zu St. Martin in Mainz, Probst der Collegiatkirche zu Urach im jetzigen Königreich Würtemberg, Rathgeber des Grafen, nachmaligen ersten Herzogs von Würtemberg bei der Stiftung der Universität Tübingen im Jahr 1477, nebst Nauklerus und Reuchlin Begleiter desselben Eberhard auf seiner Reise nach Rom. Seit seiner Rückkehr aus Italien begann nun seine Lehrthätigkeit als Professor der Philosophie und Theologie zu Tübingen; gegen das Ende seines Lebens begab er sich unter die Brüder des gemeinsamen Lebens, erhielt von Eberhard ein Kanonikat im neugestifteten Kloster des heil. Petrus im Schönauerwalde und starb 1495. Es kommen bei ihm einige freie Aeußerungen vor, z. B. daß die Sünde nicht vom absolvirenden Priester, sondern unmittelbar von Gott vergeben werde; so setzt er auch die allgemeinen Concilien über den Pabst, vertheidigt

die Baslerbeſchlüſſe und züchtigt das Sittenverderben ſeiner Zeit und die Gebrechen der Kirche. Allein daneben zeigt er ſich als eifriger Katholik und hat namentlich die Lehre vom opus operatum entwickelt. Als ſolchen erweist er ſich in sacri canonis missae expositio resolutissima litteralis et mystica, eigentlich eine Wiederholung der Vorleſungen des Magiſter Eggeling in Mainz, — mehrmals unter verſchiedenen Titeln aufgelegt, dazu kommt epitome expositionis canonis missae. Tub. 1499. Einen Auszug aus Occams Erklärung der Sentenzen Petrus des Lombarden gab er im collectorium ex Occamo in quatuor libros sententiarum cum inventario generali contentorum. Tub. 1495, in welchem Werke er ſich als Nominaliſt kundgibt. Dazu kamen mehrere Predigtſammlungen, die zuerſt einzeln, ſodann zuſammen herausgegeben worden ſind. Col. Agr. 1619. Der Basler Ausgabe (1519) der Predigten de tempore et sanctis iſt beigegeben ſein defensorium contra aemulos suos de obedientia sedis apostolicae, in Beziehung auf ſeine freien Anſichten über das Pabſtthum. Vergl. über ihn *Trithemius*, de scriptoribus ecclesiasticis. c. 903. *Fabricii*, bibl. med. et infim. lat. T. III. p. 1. *Werndorf*, diss. theologica de G. Biel celeberrimo Papista antipapista. Wittenberg. 1719. Schröckh, K.G. XXX. 425. XXXIII. 534. XXXIV. 215. Erſch und Gruber. Gieſeler, K.G. II. 4. S. 321. 322. **Herzog.**

Bienenzucht bei den Hebräern. Wie es in Paläſtina in alten und neuen Zeiten viele wilde Bienen gab und noch gibt, die in Felsritzen, hohlen Bäumen und dergl. bauen (Deut. 32, 13.; 1 Sam. 14, 25 ff.; Richt. 14, 8., wozu eine treffende Parallele bei Herod. 5, 114.) und mit deren Schwärmen, zumal wegen ihres im Orient viel ſchmerzhafteren und gefährlicheren Stiches öfter feindliche Kriegsheere treffend verglichen werden (Deut. 1, 44.; Pſ. 118, 12.; Jeſ. 7, 18. vergl. Hom. Il. 2, 87 ff.); ſo zog man auch zahme Bienen, welche die Bienenwärter durch Ziſchen oder Pfeifen aus und in ihre Stöcke zu locken verſtanden (Jeſ. a. a. O. und dort die Ausleger; 5, 26.; Sach. 10, 8.; Aelian. H. A. 5, 13.). Nach Philo (II. p. 633. Mang.) gaben ſich die Eſſener beſonders mit der Pflege dieſer Thiere ab, und noch der Talmud erwähnt öfter die Bienenzucht. Daher geſchieht auch häufig des Honigs Erwähnung, zumal er eine Lieblingsſpeiſe der Orientalen iſt (Pſ. 19, 11.; 2 Sam. 17, 29.; Cant. 5, 1.; Ez. 16, 13.; Luk. 24, 42.; Prov. 24, 13.; 25, 16 ff.), obwohl er im Uebermaße genoſſen ſchädlich wird, Prov. 25, 27. Nebſt der Milch wird deßhalb Honig, den man auch zu Kuchen gebrauchte, Exod. 16, 31., als das erfreulichſte Landesprodukt Kanaans angeführt, welches darum ein Land heißt, »da Milch und Honig fließt«, womit die vorzüglichſten, freiwillig von demſelben hervorgebrachten Erzeugniſſe bezeichnet ſind, z. B. Exod. 3, 8.; Jeſ. 7, 15.; Jer. 11, 5.; Ez. 20, 6. Daher wird ferner Honig in mannigfachen Bildern angewendet, z. B. Prov. 5, 3.; 18, 24.; Cant. 4, 11. Mitunter wird jedoch mit dem Ausdrucke דְּבַשׁ nicht Bienenhonig gemeint ſeyn, ſondern vielmehr Traubenhonig, d. h. zu Syrup eingekochter Moſt, der noch jetzt unter dem gleichen Namen Debs in jenen Ländern häufig bereitet wird und einen wichtigen Handelsartikel bildet (Geneſ. 43, 11.; Ez. 27, 17.; vergl. Burckhardt, Reiſen in Syrien. I. 224. 262 u. a.). Wilder Bienenhonig iſt erwähnt 1 Sam. 14, 25.; Matth. 3, 4., wie noch Steph. Schulz (Leitungen d. Höchſten. V. S. 133) ſolchen in der jüdiſchen Wüſte aus Felsritzen hervorfließen ſah, vergl. auch Shaw, Reiſe. S. 292 f.; Oedmann, vermiſchte Sammlungen a. d. Naturkunde. VI, 131 ff. und *Bochart*, Hierozoic. III, 352 sqq. Uebrigens durfte der Honig nicht verwendet werden zu Speisopfern, Levit. 2, 11 ff., aber kaum deßhalb, wie *Philo* II. p. 255. Marg. vermuthet, weil die Bienen unreine Thiere ſeyen (nach der Meinung der Alten, als erzeugten ſie ſich aus Aas), oder weil er die Kraft der Säuerung hat und daher mit dem Sauerteig verwandt ſey (vergl. das talmud. Wort חִרְבִּישׁ = ſäuern bei *Buxt.*, Lex. talm. p. 500), ſondern gemäß dem Zuſammenhange der angeführten Geſetzesſtelle deßhalb, weil er beim Verbrennen einen übeln Geruch gibt (*Rosenmüll.* ad Levit. l. l.). Hingegen wurden Erſtlinge vom Honig dargebracht (zum Beweis, daß er nicht an ſich als unrein galt, und zu deutlichem Zeugniſſe vom Betrieb eigentlicher Bienenzucht!) und gehörten den

Prieſtern, 2 Chr. 31, 5. — Näheres bei Winer unter Bienenz. u. Honig, und v. Lengerke, Canaan. I. S. 170 f. Rüetſchi.

Bilder bei den Hebräern. Auf's Entſchiedenſte hatte Moſe, Exod. 20, 4 f., dem Volke Iſrael, wenn auch nicht die Verfertigung aller Bilder zu profanen Zwecken, ſo doch diejenige ſolcher zu religiöſem Gebrauche verboten; von dem unſichtbaren, unendlichen Schöpfer ſollte durchaus kein endliches, beſchränktes, ſeiner Idee ſtets inadäquates Bild durch die Hand eines Menſchen, ſeines Geſchöpfes, gemacht oder gar verehrt werden. Sonſt aber war auch im Cultus nicht jegliche Bildnerei gänzlich ausgeſchloſſen, vielmehr fand ſie hier nach den Anordnungen der moſaiſchen Zeit ſelbſt als eine ſprechende Symbolik eine, wenn auch nur beſchränkte, Anwendung. Dahin gehören namentlich die Cherubsgeſtalten, die ſo vielfach im Heiligthum angebracht waren, auf dem Deckel der Bundeslade, Exod. 25, 18 ff. und eingewoben in die Teppiche und den Vorhang der Stiftshütte, 26, 1.; 36, 35. *), wie im ſalomoniſchen Tempel eingeſchnitzt in dem Getäfel und den Thüren, abwechſelnd mit Palmen, dem Sinnbild des Erhabenen und des heil. Landes (Thenius zu 1 Kön. 6, 23. S. 80), wie eingeſchnitten (ciſelirt) auf den Geſtell-Wänden der Waſchbecken im Vorhofe, abwechſelnd mit Rindern und Löwen, und im Allerheiligſten in koloſſaler Geſtalt ſtehend neben der heil. Lade angebracht als deren Wächter und Schirmer, 1 Kön. 6, 23. 32. 35.; 7, 29. 36. Wir rechnen dahin ferner die am Leuchter, den zwei Tempelſäulen und den Tempelwänden als bezeichnender Schmuck angebrachten Blumen (Lotos, Granaten u. a.) Ex. 25, 31 ff.; 1 Kön. 6, 18. u. K. 7., ſodann die 12 koloſſalen, gegoſſenen Rinder, welche das ſogenannte „eherne Meer“ oder große Waſſergefäß im Vorhofe trugen, 1 Kön. 7, 25., welches letztere freilich Joseph. Antt. 8, 7, 5. nach der rigoriſtiſchen Anſicht ſeiner Zeit als ungeſetzlich tadelt. Selbſt die eherne Schlange Num. 21, 8 ff., die Moſes in der Wüſte als Symbol der heilenden Gegenwart Gottes aufrichtete, kann in gewiſſer Beziehung hier angeführt werden. Im Uebrigen ſiehe über die Bilder die eig. Art. —

Mit dieſer jedenfalls nur einfachen und daher unſchädlichen Symbolik begnügte ſich aber das ſinnliche Volk nicht, ſondern theils uralte, einheimiſche Gottesdienſte, theils neue heidniſche Culte ſuchten ſich entweder neben der neuen Religion zu behaupten, mit ihr zu verſchmelzen, oder gar ſie zu verdrängen und wurden ſo Veranlaſſung, daß das Volk mehr oder weniger in Bilderdienſt und damit in heidniſches Weſen zurückfiel, ſo daß die reine Jehovah-Religion in ihrer ganzen einfachen Erhabenheit und Bildloſigkeit die größte Mühe hatte, ein dauerndes Gut der Gemeinde zu werden. Es wirkte ihr zunächſt entgegen die uralte Gewohnheit des ſemitiſchen Stammes, Hausgötter zu haben, Teraphim (ſ. den Art.), die man beſonders gebrauchte, um Orakel von ihnen zu empfangen (Hoſ. 3, 4.; Sach. 10, 2.); aus dem Aufenthalt der Stammväter Iſraels jenſeits des Euphrat waren ſolche, aus einem menſchenähnlichen Bilde (1 Sam. 19, 13 ff.) beſtehend, durch Laban's Tochter, Rahel (Geneſ. 31, 19 ff.), auch nach Kanaan gebracht worden, und wir finden ſie hier trotz ihrer Beſeitigung durch Jakob, ebend. 35, 2 f., nicht nur in der geſetzloſen Richterzeit, Richt. 17, 5.; 18, 27., ſondern bis zur Cultusreform des Joſia, 2 Kön. 23, 24.; aus Ezech. 21, 26. geht hervor, daß ſie eine weſentlich meſopotamiſch-babyloniſche Sitte waren; mit dem Jehovahdienſte hatten ſie nichts zu ſchaffen, erhielten ſich aber nach der ungemeinen Zähigkeit, womit bei den Semiten zumal die häuslichen Sitten ſich fortpflanzten, wenigſtens ſporadiſch noch viele Jahrhunderte. Ein zweiter Grund, welcher die Hinneigung Iſraels zum Bilderdienſt erklärt, iſt der lange Aufenthalt in Aegypten, wo ſich das Volk an Thierſymbolik gewöhnte; von daher erklärt ſich ſowohl die bereits angeführte eherne Schlange, welcher noch bis zur Zeit des Hiskia das Volk räucherte, freilich ganz gegen den Sinn Moſes, 2 Kön. 18, 4., als dann beſonders der ſeit Aaron, Exod. 32, immer wieder in einzelnen Gegenden, Familien (Richt. 17

*) *Jos. Antt.* 3, 6, 2. behauptet gemäß dem Rigorismus ſeiner Zeit, es ſeyen wohl Blumen, aber keine ζώων μορφαί eingewoben geweſen.

bei Mikah, 8, 27. bei Gideon — denn an beiden Stellen iſt wohl mit Bertheau eben an dieſe Art von Bilderdienſt zu denken) und ganzen Stämmen (Dan. — Richt. 18.) vorkommende Jehovah-Cultus unter dem Bilde eines Stieres (ſ. d. Art. »Kalb, goldenes«), welcher im Zehnſtämmereich gemäß deſſen urſprünglicher Anlehnung an das mächtige und ſchöne Aegypten ſchon von Jerobeam zu Dan und Bethel förmlich ſanktionirt wurde, 1 Kön. 12, 28 ff., und ſich bis zum Untergange dieſes Reiches faſt beſtändig erhielt, ſelbſt unter den beſſern Königen, 2 Kön. 10, 25 ff.; 17, 2., weßhalb die Propheten ſo häufig den Bilderdienſt zu Bethel angreifen, Am. 3, 14; 7, 10. 13.; Hoſ. 10, 15.; 12, 4. u. a. An dieſem Orte blieb noch nach der Wegführung Iſraels ein ſolcher Cultus, 2 Kön. 17, 28., deſſen Reſte erſt Joſia vernichtete, 23, 15 ff. Selbſt in's Reich Juda fand er wenigſtens zu Berſeba Eingang, Am. 5, 5.; 8, 14. Sonſt hatte hier ſeit David und Salomo die bildloſe Jehovah-Verehrung ſich allgemeine Anerkennung erworben, aber zum Theil vielleicht ebendeßhalb waren die Judäer, deren Sinnlichkeit nicht geringer war, als die ihrer Brüder im Reiche Ephraim, deſto mehr geneigt, eigentlich heidniſchem Götzendienſte ſich zu ergeben. War ſchon zur Patriarchenzeit die kananäiſche Verehrung von heil. Bäumen und Steinen (לְעֵרָה) als Denkmälern oder gar Bildern der Gottheit theilweiſe auch auf den hebräiſchen Stamm Jakob's übergegangen (Geneſ. 28, 10 ff.; 31, 35 ff. — ſ. *v. Lengerke*, Kenáan. I. p. 251 sq., Ewald, Alterthüm. S. 124 f. 234 f.), was freilich ſpäter vom Geſetze (Levit. 26, 1.) verboten wurde, ſo war es nichts als natürlich, daß nach der Feſtſetzung Iſraels in Kanaan, zum Theil mitten unter den übriggebliebenen Kananitern und in vielfacher Berührung mit den benachbarten Phöniziern, der Kultus dieſer ſtammverwandten, in der Civiliſation ſchon weiter fortgeſchrittenen Völker auf die roheren Iſraeliten vielfach einwirkte. Namentlich drang von dieſer Seite her der ſinnliche Naturdienſt der übrigen ſemitiſchen Stämme in Iſrael ein, und man wird ſich nicht wundern, wenn in einer Zeit, »da kein König in Iſrael war, und jeder that, was ihm gut däuchte« (Richt. 17, 6.), da auch noch kein einheitlicher und ausſchließlicher Jehovahcultus die einzelnen Stämme verband, es ebenfalls mitunter den Entfernteren ſchwer, wo nicht unmöglich war, das Heiligthum der Stiftshütte zu Silo zu beſuchen, und man doch irgendwelchen Kultus in der Nähe beſitzen wollte, Iſrael ſich, wie ſchon früher (Num. 25, 2.; Joſ. 24, 23.), leicht kananitiſcher, phöniziſcher, philiſtäiſcher, ſyriſcher, arabiſcher Abgötterei hingab. So wurden Baal und Aſtarte, Moloch und Camos, Thammus und andere Götter bald hier bald dort verehrt — worüber die betreffenden Artt. nachzuſehen ſind —; davon gibt uns das Buch der Richter faſt in jedem Kapitel Zeugniß. Freilich nahm ſeit Samuel die reine Religion neuen Aufſchwung, und unter David mag eigentlicher Götzendienſt nicht mehr vorgekommen ſeyn, deſto mächtiger drang er aber in den letzten Zeiten Salomo's ein, deſſen fremde Frauen ihn dazu verleiteten, 1 Kön. 11. Trotz vorübergehender Reaktion großer Propheten und beſſerer Könige, wie Aſſa, Joſia, Hiskia, erhielt ſich eigentlich heidniſcher Götzendienſt und Geſtirnverehrung (2 Kön. 23, 4 ff.) im Reiche Juda bis in's Exil hinein, wogegen auch hier die Propheten beſtändig ankämpfen müſſen, z. B. Jer. K. 2. 3. 4. 7; Ez. 16, 15 ff.; 7, 20 f.; 8, 10 ff.; 23, 37 ff. u. a., und wovon uns die Bücher der Könige Bericht geben, aber hier nicht weiter zu handeln iſt, ſ. vielmehr die Artt. »Abgötterei« und »Götzendienſt.« —

Die erwähnten Bilder der Gottheit beſtanden in der Regel aus einer geſchnitzten Figur (פֶּסֶל) von Holz oder Stein, wohl ſeltner von Metall, die mit einem gegoſſenen Gewande von edelm Metalle (מַסֵּכָה) überzogen war, weßhalb auch dieſe beiden Ausdrücke das ganze Bild bezeichnen können*). Die Propheten ſtellen gern die ganze Thorheit des Dienſtes ſo ohnmächtiger, ſelbſtgeſchaffener Götzen dar, z. B. Jer. K. 10. Jeſ. 44.

*) אֵפוֹד bezeichnet dagegen nirgends ein Götzenbild, wie Geſen. s. v., Ewald a. a. O. S. 232 u. A. meinen, ſ. dagegen Thenius zu 1 Sam. 21, 10. und Bertheau zu Richt. 8, 27.; es iſt ſtets das „Schulterkleid" des Prieſters, ſ. dieſen Art.

Bar. 6. Weish. 13 ff. S. übrigens noch Ewald, Alterth. S. 230 ff., v. Lengerke, Ken. I. p. 252. 464. 482 sqq., Duncker, Geſch. d. Alterth. I. S. 162. 221 f. 227 f. 255 u. a. — Winer, R.-W.-B. Art. »Bilderdienſt« und »Götzendienſt.« —

Von Bildern nicht religiöſer Art werden aus früherer Zeit nur erwähnt die Löwen am Throne des Salomo, deren 2 neben den Armlehnen als deſſen Wächter, 12 auf den 6 Stufen zu beiden Seiten als Symbol der um den einen Herrſcherthron verſammelten Macht der 12 Stämme ſtanden, 1 Kön. 10, 29 f. (und dort Thenius). Nach dem Exil wurden die Juden auch in dieſer Beziehung ſtrenger; wenigſtens die orthodoxen Phariſäer dehnten das moſaiſche Bilderverbot auf alle und jede Bilder aus, nicht nur auf die an oder im Tempel (Jos. Antt. 17, 6, 2.; B. J. 1, 33, 2.), ſondern auch auf die an Paläſten als architektoniſche Verzierung (ib. 2, 10, 4. vgl. de vita §. 12.), und wollten ſelbſt das kaiſerliche Bild an den Feldzeichen der Soldaten nicht in Jeruſalem dulden, Antt. 18, 3, 1. u. a., vgl. überhaupt die Grundſätze bei Jos. Antt. 15, 8, 1.; B. J. 2, 9, 2.; Tacit. hist. 5, 5. Freilich war dieſer Rigorismus nicht allgemein; denn, abgeſehen von den gräciſirenden Herodianern, ſchmückte auch Johannes Hyrkanus ſein Schloß mit koloſſalen Thierfiguren, Antt. 12, 4, 11., die Königin Alexandra ließ, freilich für den Heiden Antonius, Portraits von ihren Kindern verfertigen, ib. 15, 2, 6., und Herodes Agrippa I. hatte Bildſäulen von ſeinen Töchtern, ib. 19, 9, 1. Rüetſchi.

Bilderſtreitigkeiten. Wenn eine religiöſe Sphäre ſich gegen andere ſcharf abgrenzen und ſich eine ſelbſtſtändige feſte Geſtaltung geben will, ſo ficht ſie ihre Sache oft im Streite über Dinge durch, welche ihr nichts weniger als weſentlich ſind, weil ſie keine Zeit oder keine Neigung hat, den Werth der Dinge abzuwägen, weil ſie ferner eiferſüchtig überhaupt nichts aufgeben will, was man als zu ihr gehörig zu betrachten gewöhnt iſt, und weil im Streben nach Unterſcheidung gerade Aeußerliches am ſchärfſten betont werden muß. So war es mit den Bilderſtreitigkeiten. Sie fielen in eine Zeit, wo wenigſtens im Oriente die Chriſten zu Abſchluß und Gegenſatz gegen den Islam von dem Selbſterhaltungstriebe genöthigt wurden. Die Kirche in den aſiatiſchen von den Muhammedanern unterworfenen Ländern war deshalb am eiferſüchtigſten um die Bewahrung aller ſie vom Islam unterſcheidenden Eigenthümlichkeiten bemüht. Sie genoß dabei aber auch eine Selbſtſtändigkeit, um welche ſie von der unter kaiſerlicher Willkür ſeufzenden Kirche des griechiſch-römiſchen Reichs beneidet wurde. Die Unerreichbarkeit der Orientalen von dem Machtgebote des Kaiſers und ihr enger Zuſammenſchluß unter ihren Patriarchen wurden zu Strebezielen der Reichskirche. Die Idee der Freiheit der Kirche vom Staate verband ſich mit der Idee der alleinigen Abhängigkeit von der Geſammtheit der Patriarchen. Rom hatte aber dieſe Ideen mit dem Anſpruche auf den Primat unter den Patriarchen ſchon ſeit Jahrhunderten vertreten und nahm ſich auch jetzt derſelben mit Entſchiedenheit und Aufopferung an. Die politiſche Lage war am Anfang für Rom nicht ganz ſo günſtig als für die orientaliſchen Patriarchate. Bald wurde ſie aber durch die Franken viel günſtiger und machte Rom zum alleinigen Haupte einer vom Staate möglichſt freien und ſelbſt ſtaatlich organiſirten Kirche. Nun war das Ideal der Kirchenfreunde des griechiſchen Reichs der Anſchluß an die abendländiſche Kirche, die Unterwerfung unter Rom. Dieſer Richtung entſprach in dem Bildungsgange der öſtlichen Kirche eine immer ſtärker werdende Neigung zu einem abendländiſchen Elemente, nämlich zu der vorherrſchend realiſtiſchen Auffaſſung des Religiöſen. Sie hatte ſich ſo weit geſteigert, daß die Volksreligion einen ethniſch-ſuperſtitiöſen Karakter erhielt und den durch den Orthodoxismus gepflegten Intellectualismus der griechiſchen Chriſten überwältigte. Die Bilderfeindſchaft, eine kräftige Aeußerung jenes in ideenarmen Menſchen zum kahlſten Deismus umgeſchlagenen Intellectualismus, trat allen dieſen geiſtigen Mächten entgegen und war dem Kampfe mit ihnen nicht gewachſen. Die Beſeitigung eines die Muhammedaner von der chriſtlichen Kirche entfernenden Mißbrauchs erfuhr als Verrath an der Kirche den entſchiedenſten Widerſpruch und die fromme ſtreitfertige Wiſſenſchaft beeiferte ſich, die Wichtigkeit und Weſentlichkeit dieſes Mißbrauchs zu beweiſen.

Die energiſche Durchführung des ausgeſprochenen Grundſatzes gegen die von den Frauen und den Mönchen vertretene Superſtition machte ſich als barbariſche Herrſchaft ſtaatlicher Deſpotie in der Kirche und über die Kirche zum Gegenſtande des allgemeinen Haſſes und machte alle Freunde der Kirche zu Bilderfreunden (εἰκονολάτραι). Der unbeugſame und gewaltthätige Gegenſatz gegen das Streben der Bilderfreunde nach der Herſtellung einer unter den Patriarchen, vorzüglich unter dem römiſchen Biſchofe geeinigten allgemeinen freien Kirche der geſammten Chriſtenheit in den verſchiedenen Staaten drohte dieſe Idee trotz der Eiferſucht zwiſchen Griechen und Römern im Oſten populär zu machen und die Selbſtſtändigkeit der Kirche des griechiſchen Kaiſerthums zu vernichten. Der tollkühne Verſuch, die religiöſe Strömung der Zeit zurückzudrängen, konnte ſich endlich nur ſelbſt den Untergang bereiten. Die Bilderfreundſchaft mußte ſiegen, aber ſie ſiegte früher, als die Ideen von Einheit und Freiheit der Kirche durchgebildet waren; ſie ſiegte durch die von Mönchen und Frauen bekehrten früheren Bilderfeinde (εἰκονοκλάσται, εἰκονομάχοι), welche Bilderfreunde geworden, aber Feinde der ſich ſelbſtſtändig geſtalten wollenden Kirche geblieben waren. Die griechiſchen Chriſten behielten deßhalb nur das Unweſentliche, woran ſich der Streit um das Weſentliche entwickelt hatte. Der Cäſareopapismus befeſtigte ſich, der Anſchluß an Rom wurde nicht vollzogen, im Gegentheile kam es unmittelbar darauf zur vollkommenen Trennung der gleich bilderfreundlichen Kirchen von Rom und Konſtantinopel. Dadurch wurden die Chriſten des Orients der Theilnahme an den großartigen Entwickelungen des mittelalterlichen Occidents entzogen. Der Ausgang des Bilderſtreites übergab die griechiſche Kirche im Uebergange zum Mittelalter der Iſolirung, der Knechtſchaft, der Verſteinerung. Im Occidente war der Streit um die Bilder nicht heimiſch und von geringerer Bedeutung, weil hier mehr von Reliquien als von Bildern die Rede war und weil die Gegenſätze gegen Islam und gegen Deſpotie des Staates in der Kirche ſehr ſchwach waren. Die nüchterne Betrachtung konnte hier leicht vor den Extremen bewahren und den Sieg der entſchiedenen Verehrer der Bilder in Frage ſtellen. Aber das Prinzip der Einheit der Kirche unter dem Pabſte wurde nicht bezweifelt und kräftigte ſich immer mehr und ſo hatte die Kirche trotz der damit zugleich herrſchend gewordenen Bilderfreundſchaft eine große Zukunft, welche nach vollendetem Mittelalter Befreiung von Pabſt und Bilderverehrung zugleich brachte.

Die Quellen der Geſchichte der Bilderſtreitigkeiten ſind: *Goldast*, Imperialia decreta de cultu Imaginum in utroque Imperio. Fref. 1608. *Mansi*, Conciliorum collectio T. XIII. *Johannes Damascenus*, Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας. ed. le Quien. *Theodorus Studita*, Opera ed. Sirmond. *Nicephorus*, Breviarium historiae ed. Petavius. Paris. 1616. *Theophanes Confessor*, χρονογραφία. Paris. 1655. Bearbeitungen: *Dallaeus*, de imaginibus. Lugd. 1642. *Maimbourg*, histoire de l'hérésie des Iconoclastes. Paris. 1679 et 1683. *Spanhemii*, historia imaginum restituta. Lugd. 1686. Walch, Ketzergeſchichte. B. X. u. XI. Schloſſer, Geſchichte der bilderſtürmenden Kaiſer des oſtrömiſchen Reichs. Frankf. 1812. Marx, der Bilderſtreit der byzantiniſchen Kaiſer. Trier 1839. Dazu iſt zu vergleichen Gfrörer, allgemeine Kirchengeſchichte. B. III. Abth. 1. S. 97—196. und die neueſte Behandlung von Kurtz, Handbuch der allgemeinen Kirchengeſchichte. 3. Auflage. Mitau 1854. B. I. Abth. III. S. 3—30.

Leo III. der Iſaurier (717—741) rettete das oſtrömiſche Reich vom Untergange und vernichtete die ſarazeniſche Flotte vor Konſtantinopel. Störungen, welche unter den Juden vorgekommen waren, veranlaßten ihn, ihnen den Uebertritt zum Chriſtenthume zu gebieten. Der kirchlichen Einheit des Staates zu Liebe und weil ihm alle Ahnung von der Heiligkeit und Kraft der ſubjektiven religiöſen Ueberzeugung abging, zwang er die Montaniſten (Theoph. p. 336. B.) zu ſterben oder in die Staatskirche zu treten. Dieſe ſollte ſich mit dem Staate ſelbſt ausdehnen und mit ihm über Juden und hauptſächlich über Muhammedaner Triumphe feiern. Aber die letzteren wurden durch nichts ſo ſehr von dem Chriſtenthume fern gehalten, als durch den ſchmachvollen heidniſchen Bilderdienſt, welchem ſich die Chriſten ſeit dem fünften Jahrhunderte hingegeben hatten. Noch im Jahr 723 hatte der Khalif Jezid

befohlen, die Bilder aus den chriſtlichen Kirchen ſeines Reiches zu entfernen. Auch Leo haßte den Bilderdienſt als einen Götzendienſt, der von den nach ſeiner Anſicht ſcheinheiligen, verdummenden und demagogiſchen Mönchen gepflegt wurde. Deßhalb beſchloß er ihn zu vernichten. Weil der Patriarch Germanus anderer Meinung war, wurde im Jahre 726 nur erſt das Niederwerfen vor den Bildern verboten und zugleich wurden viele Bilder höher geſtellt, als daß ſie von den Küſſen des Volkes erreicht werden konnten. Aber der übereilte eigenmächtige Verſuch einiger Biſchöfe, ſchon jetzt die Bilder ganz zu beſeitigen, rief eine gefährliche Empörung hervor und beſtimmte den gefeiertſten Theologen der griechiſchen Kirche, Johannes von Damascus, und den Pabſt Gregor II., ſich für die Bilder und gegen den Kaiſer zu erklären. Das Alles hinderte den Kaiſer nicht, ſein Ziel mit Entſchiedenheit zu verfolgen. Er gab im Jahre 730 ein zweites Gebot, in welchem er die Entfernung und die Uebertünchung der Kirchenbilder forderte. Er entſetzte den widerſtrebenden Patriarchen und beantwortete eine Synode, welche Gregor III. gegen die Bilderfeindſchaft hielt, mit der Einziehung der päbſtlichen Einkünfte in Sicilien und Calabrien und damit, daß er das öſtliche Illyrien zum Patriarchate von Konſtantinopel ſchlug. Der Pabſt ſuchte nun Hülfe bei den Franken. Johannes von Damascus, der unter muhammedaniſcher Herrſchaft in Jeruſalem lebte, war dem Kaiſer immer unerreichbar geweſen. Leo's III., Sohn Konſtantin V. Kopronymus (741—775) hatte gleich beim Antritte ſeiner Regierung den Haß der Bilderfreunde zu empfinden und konnte erſt im Jahre 743 Konſtantinopel erobern. Deßhalb verfuhr er nun mit der größten Strenge gegen den Bilderdienſt, den er ganz ausrotten wollte. Im Jahre 754 rief er eine ökumeniſche Synode in der Hauptſtadt zuſammen. Alle Patriarchen fehlten. Der Pabſt Stephan III. warf ſich wegen der Longobarden dem Könige Pipin in die Arme. Die Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Jeruſalem blieben aus Rückſicht auf die Sarazenen und aus Abneigung gegen die Kirchendeſpotie des Kaiſers daheim, und der Patriarchenſtuhl von Byzanz war erledigt. Die 338 verſammelten Biſchöfe gaben dem Satan es Schuld, den Götzendienſt und Kreaturendienſt wieder eingeführt zu haben und entſchieden auf Grund der ſechs erſten ökumeniſchen Synoden, wer ein Bild Chriſti male oder es verehre, ſey entweder ein Neſtorianer, indem er nur die menſchliche Natur darſtelle, alſo ſie von der göttlichen Natur trenne, oder er ſey ein Eutychianer, indem er in jener auch dieſe ſchon zu haben meine, alſo beide vermiſche. Das Abendmahl ſey das einzige rechtmäßige Bild Chriſti, d. h. der einzige Gegegenſtand, in welchem wir den ganzen Chriſtum, ſeine menſchliche und ſeine göttliche Natur haben. Uebrigens würden Chriſtus und die Heiligen durch die Kunſt der Heiden nur geſchändet. Bilderdienſt ſey durch die heil. Schrift (Joh. 4, 24. 1, 15. 20, 29. 5 Moſ. 5, 8. 9. Röm. 1, 23. 2 Kor. 5, 7. Röm. 10, 17.) und durch die Väter (Epiphanius, Gregor von Nazianz, Chryſoſtomus, Athanaſius, Euſebius von Cäſarea u. A.) verdammt. Aber die Anrufung der Maria und der Heiligen ſey recht. Die Verfertiger und Verehrer von Bildern trifft der Bann und den Johannes von Damascus trifft unter dem Namen Manſur der Fluch der Synode. Die Geiſtlichkeit mußte dieſe Beſchlüſſe unterſchreiben. Die Mönche erlitten dafür, daß ſie ſich weigerten, das zu thun, grauſame Verfolgung. Die Heiligenbilder wurden aus Kirchen und Häuſern entfernt. Eine Verſchwörung unterdrückte der Kaiſer mit rückſichtsloſer Strenge, ſelbſt der Patriarch wurde in Folge derſelben hingerichtet. Jeder Reichsbürger mußte nun dem Bilderdienſte abſchwören. Aber die Mönche ſollten ganz von der Erde vertilgt werden und folgerichtig nahm der Kaiſer auch den Kampf gegen die Verehrung der Heiligen und Reliquien auf. Rom blieb ſich im entſchiedenen Gegenſatze gegen die Bilderſtürmerei treu und ſetzte ihr einen Damm entgegen. Stephan III. verwarf die Beſchlüſſe des Jahres 754 und Stephan IV. ſprach auf einer Lateranſynode vom Jahre 769 die Verdammung über die Bilderfeinde aus. Wahrſcheinlich vermittelnd hatte ſich eine fränkiſche Synode zu Gentiliacum im Jahre 767 ausgeſprochen. Leo IV. Chazarus (775—780) haßte den Bilderdienſt ebenſo, wie ihn ſein Vater gehaßt hatte, und zürnte ſeiner Gemahlin Irene auf's Aeußerſte, als er wahrnahm, daß ſie trotz des Eides, den ſie ihrem

Schwiegervater hatte leiſten müſſen, Heiligenbilder beſaß und verehrte. Durch ſeinen baldigen Tod wurde Irene die Vormünderin Konſtantins VI. Sie gewährte zuerſt in Sachen der Bilder Duldung und Gewiſſensfreiheit. Die Mönche kamen wieder zum Vorſchein und ihre Zahl, ihr Eifer und ihr Einfluß wuchſen ſehr ſchnell. Im Jahre 784 wurde Taraſius Patriarch, nachdem ihm verſprochen worden war, das Schisma, in welchem ſich die griechiſche Kirche zu andern Kirchen befand, aufzuheben. Man bereitete eine ökumeniſche Synode vor, auf welcher alle Patriarchen vertreten ſeyn ſollten. Pabſt Hadrian I. forderte vor allen Dingen die Zurückgabe deſſen, was Kaiſer Leo III. dem römiſchen Biſchofe entzogen hatte, aber ſeine Legaten konnten 786 und 787 die päbſtlichen Anſprüche nicht durchſetzen. Die orientaliſchen Patriarchen wurden von zwei dazu nicht beauftragten Mönchen repräſentirt. So verſuchte man 786 in Konſtantinopel ein Concil zu halten, aber die große Anzahl der verſammelten bilderfeindlichen Biſchöfe und die Soldaten, welche des Glaubens der ſiegreichen Kaiſer Leo III. und Konſtantin V. waren, vereitelten den Verſuch. Im Jahre 787 verſuchte man es mit mehr Vorſicht in Nicäa und hier erreichte man, was man wünſchte. Das Concil von 754 wurde verdammt und die Begrüßung und Verehrung (ὁσπασμὸς καὶ τιμητικὴ προσκύνησις) der heiligen Bilder wurde gebilligt und davon die nur Gott zukommende wirkliche Anbetung (ἀληθινὴ λατρεία) unterſchieden. Alle Bilderfeinde wurden verdammt. Dieſe Beſchlüſſe, welche im Auslande durch die Libri Carolini und durch die Synode von Frankfurt im Jahre 794 widerlegt wurden, wurden im byzantiniſchen Reiche ohne irgend eine Gewaltthat zur Geltung gebracht und blieben bis 814 unangefochten, weil ſie der Religion des Volkes und ſeiner Leiter, der Mönche, entſprachen. Das Haupt der Bilderfreunde war Theodor, Abt des Kloſters Studium in Konſtantinopel, der allein den Streit in ſeiner ganzen Wichtigkeit erfaßte. Unterdeſſen war Irene 790 von ihrem Sohne verdrängt worden, hatte ſich 797 durch die Blendung deſſelben von Neuem erhoben und war 802 wieder geſtürzt worden. Nicephorus wurde Kaiſer (802—811) und unternahm nichts gegen die geltende Orthodoxie, fügte ſich aber auch nicht den Forderungen Theodors von Studium. Michael I. Rhangabe (811—813) ließ ſich dagegen nebſt ſeinem Patriarchen Nicephorus von Theodor leiten. Im Jahre 813 riefen die Soldaten, welche Kriegsglück und Bilderhaß für Wirkung und Urſache hielten, wie einſt der Sieg der römiſchen Waffen mit dem Götzendienſt in Verbindung geſetzt worden war, Leo V. den Armenier zum Kaiſer aus. Er trat zuerſt mit Vorſicht gegen die Bilderverehrung auf und gab nur den ſtürmiſchen Forderungen des Heeres nach, als er 814 ein Edikt dagegen erließ. Der Patriarch und die Mönche arbeiteten heimlich und offen gegen den Kaiſer und wurden dafür beſtraft. Ein neuer Patriarch vernichtete im Jahre 815 auf einer Synode zu Konſtantinopel die Beſchlüſſe des zweiten nicäniſchen Concils. Theodor von Studium, die Mönche und die bilderfreundlichen Biſchöfe wurden verfolgt. Theodor wußte aber auch in der Verbannung die Bilderfreunde überall zu organiſiren und ſie zum Widerſtande zu bewegen. Er trat mit den orientaliſchen Patriarchen und mit dem Pabſte in Verbindung und war für die Idee einer unter dem Geſammtpatriarchate einigen und ſelbſtſtändigen Kirche raſtlos thätig. Auf Leo V. folgte (820—829) Michael II. Balbus und geſtattete die private Verehrung der Heiligenbilder. Man ſollte weder für noch wider Bilderdienſt ſtreiten. Weder 754, noch 787, noch 815 ſollte gelten. Eine weitere Nachgiebigkeit wurde wegen der Empörung eines gewiſſen Thomas, der ſich auf die Bilderfreunde ſtützte, nöthig. Aber von 823 an trat man deſto entſchiedener gegen die Bilder auf. Auch im Abendlande wurde auf Anregung Michaels, nämlich durch eine Geſandtſchaft an Ludwig den Frommen, der Bilderdienſt verurtheilt. Das geſchah auf einer Synode zu Paris im Jahre 825. Theodor von Studium ſtarb ohne das, was er als ſeinen Lebenszweck anſah, erreicht zu haben, im Jahre 826. Michaels Sohn Theophilus (829—842) verbot, Heiligenbilder in den Häuſern zu haben, und verfolgte die Mönche mit Grauſamkeit, aber ſeine Schwiegermutter Theoktiſta und ſeine Frau Theodora waren ſelbſt eifrige Verehrerinnen der Bilder. Nach ſeinem Tode wurden die Schwüre gebrochen, welche er ſie hatte gegen den Bilderdienſt

ſchwören laſſen, und Theodora, welche mit Bardas, Manuel und Theoktiſtus die Regentſchaft für Michael III. (842—867) führte, ließ durch den neuen Patriarchen Methodius und durch eine Synode zu Konſtantinopel die Beſchlüſſe von 787 von Neuem zu Geſetzen erheben. Die Bilder wurden feierlich in die Kirchen zurückgebracht und dieſen Tag, den 19. Februar 842, feierte man als Siegesfeſt der Rechtgläubigkeit (*πανήγυρις τῆς ὀρθοδοξίας*). Mit Strenge wurde gegen die Bilderfeinde verfahren, welche nie wieder zur Herrſchaft kamen. Albrecht Vogel.

Bilderverehrung in der katholiſchen Kirche. Die katholiſche Kirche beklagt ſich über den Vorwurf, den ihr manche Proteſtanten gemacht haben und noch machen, daß ſie die Bilderverehrung bis zur Bilderanbetung, bis zur Abgötterei treibe. Es muß hiebei vor Allem bemerkt werden, daß dieſe Kirche im Allgemeinen ſich vor ſolchen Beſtimmungen hütet, welche gerechten Anſtoß auch innerhalb ihres eigenen Kreiſes geben könnten. So haben wir im Artikel Bibelleſen geſehen, daß ſie dieſes, ohne es geradezu zu verbieten, doch ungeheuer einzuſchränken gewußt hat. So ſtellt ſie auch das Verdienſt der Werke auf ſolche Weiſe dar, daß man glauben ſollte, ſie hebe das Verdienſt Chriſti, das allein unſere Werke verdienſtlich macht, recht ſtark hervor, während in der Praxis der Gläubige doch auf ſeine Werke angewieſen iſt, um die Seligkeit zu erlangen. Die Heiligenverehrung ſcheidet ſie ſtreng von der Heiligenanbetung, und in der Wirklichkeit richtet ſich die katholiſche Andacht ganzer Völker weit mehr auf die Heiligen, als auf Chriſtum. Aehnlich verhält es ſich mit der Bilderanbetung. Das Tridentinum (Sessio XXV de invocatione Sanctorum etc.) beſtimmt: „die Bilder Chriſti, der Gottesgebärerin, und anderer Heiligen ſollen in den Kirchen beibehalten und ihnen die ſchuldige Ehre und Verehrung erwieſen werden*), nicht als ob in ihnen irgend eine göttliche Kraft vorausgeſetzt würde, um welcher willen man ſie verehrte, oder als ob man von ihnen etwas erbitten oder auf ſie Vertrauen ſetzen ſollte, wie das ehemals die Heiden thaten, welche auf die Götter ihre Hoffnung ſetzten, ſondern weil die Ehre, die man ihnen erweiſt, auf die Urbilder bezogen wird, welche durch die Bilder dargeſtellt werden, ſo daß wir durch die Bilder, die wir küſſen und vor welchen wir das Haupt entblößen und niederfallen, Chriſtum anbeten und die Heiligen verehren, die uns in jenen abgebildet werden.“ Die Synode beruft ſich hiebei auf den Beſchluß der 2. nicäniſchen Synode. Zu jener ſchuldigen Ehre und Verehrung gehören nun auch die feierliche Einweihung, das Beräuchern der Bilder, die dabei ausgeſprochenen Gebetsformeln, wie ſie im Pontificale romanum enthalten ſind, die einzelnen vor den Bildern zu ſprechenden Gebete, die daran geknüpften Abläſſe u. ſ. w. Es erhellt daraus, daß die katholiſche Kirche, den anſtößigen Namen Bilderanbetung vermeidend, ſo ziemlich die Sache ſelbſt eingeführt hat. Daſſelbe ergibt ſich, wenn wir auf die Wirklichkeit unſer Augenmerk richten. Für das Volk beſteht der künſtliche Unterſchied, den die Kirche macht, und zum Theil ſelbſt aufhebt, ganz und gar nicht. Die Kirche weiß das ſehr wohl; das gehört aber zu den Dingen, die ſie aus zärtlicher Liebe duldet, ohne ſie zu billigen. Doch nähern ſich einige katholiſche Theologen in auffallender Weiſe der Volksanſchauung. Schon Thomas von Aquino ſtellte ſeine Anſicht von den Bildern in ein verfängliches Dilemma: wenn ein Bild rein für ſich betrachtet werde, ſo gebühre demſelben durchaus keine Verehrung, werde es aber als Bild Chriſti betrachtet, ſo ſey vergeblich, noch einen innern Unterſchied zu ſtatuiren zwiſchen dem Bilde und ſeinem Gegenſtande, und die Adoration und Latria gebühre demſelben ſo gut wie Chriſto ſelbſt (III. Sent. dist. 9. qu. 1. art. 2. 3. Summa qu. 23. art. 4. 5.). Bonaventura machte den richtigen Schluß: weil alle Verehrung, die dem Bilde Chriſti erwieſen wird, Chriſto eigentlich gilt, ſo gebührt nun deswegen dem Bilde Chriſti die Anbetung (cultus, latriae l. III. dist. 9. art. 1. qu. 2.). Bellarmin lehrt: „die Bilder Chriſti und der Heiligen ſind zu verehren nicht bloß auf uneigentliche Weiſe, ſondern

*) Debitam honorem et venerationem impertiendam. Sehr geſchickt wird hier die Frage, ob den Bildern überhaupt Verehrung zukomme, als ſchon gelöst vorausgeſetzt.

ganz eigentlich, ſo daß die Andacht nicht über ſie hinausgeht, ſondern ſie verehrt, wie ſie in ſich ſelbſt betrachtet werden und nicht bloß ſofern ſie die Selle des Originals vertreten*). — Im Bilde ſelbſt iſt etwas Heiliges, nämlich die Aehnlichkeit mit einer heiligen Sache, die Weihung ſelbſt und Beſtimmung für den Gottesdienſt. — Daraus folgt, daß den Bildern ſelbſt nicht dieſelbe Ehre gebühre wie Gott, ſondern nur eine geringere« (de imaginibus SS. l. II. c. 10.), d. h. der Unterſchied der Verehrung, die Gott, und derjenigen, die den Bildern erwieſen wird, iſt bloß ein quantitativer, gradueller, nicht ein qualitativer. Solchen weit über das Tridentinum hinausgehenden Beſtimmungen läßt die Kirche freien Raum; ſie billigt ſie nicht, noch verdammt ſie dieſelben, und läßt dabei die Thüre offen zu allen möglichen Abgöttereien, worüber mancher katholiſche Geiſtliche im Stillen ſeufzen mag.

Die Geſchichte lehrt, daß dieſes Treiben ſammt den entſprechenden Grundſätzen das Produkt einer langſam fortſchreitenden Entwicklung oder Entartung iſt. Die Katholiken der drei erſten Jahrhunderte verwarfen im Munde der Heiden dieſelben Argumente, welche die jetzigen Katholiken zur Beſchönigung der Bilderverehrung vorbringen. Die Heiden ſagten: wir verehren nicht die Bilder an ſich, ſondern diejenigen, die dadurch abgebildet ſind, worauf *Lactanz*, Inst. div. lib. II. c. 2. erwiedert: »ihr verehret ſie, weil ihr glaubt, daß ſie im Himmel ſind, warum erhebt ihr denn eure Augen nicht gen Himmel? warum blickt ihr auf Holz und Stein und nicht dahin, wo ihr ſie gegenwärtig glaubt?« Die altkatholiſche Kirche verwarf jeden Gebrauch der Bilder in den Kirchen (Synode von Elvira 305. c. 36. placuit, picturas in ecclesiis esse non debere, ne quod colitur aut adoratur, in parietibus depingatur). Sie befürchtete offenbar, daß das Aufſtellen der Bilder der Gegenſtände der Anbetung in eine Anbetung der Bilder auslaufen würde. Das Aufkommen der Bilder in den Kirchen ſeit dem 4. und 5. Jahrhundert hängt zuſammen mit dem Einſtrömen der ungebildeten Volksmaſſe in die Kirche; dem entſprechend kam der Grundſatz auf, daß die Bilder die Bibel der Laien ſeyen. Allein das Volk ging alſobald über dieſen Gebrauch der Bilder hinaus und machte daraus Gegenſtände religiöſer Verehrung, doch früher im Morgenlande als im Abendlande. Bald zeigte ſich jedoch auch hier die abgöttiſche Richtung. Serenus, B. von Marſeille, zerbrach daher und entfernte aus den Kirchen einige Bilder, von denen er wahrgenommen, daß ſie angebetet wurden. Gregor der Große lobt es, daß er keine Anbetung der Bilder (adorari) zugebe, und fügt hinzu, was ſchon Paulinus von Nola und Nilus geſagt hatten, daß die Gemälde um deswillen in den Kirchen aufgehängt würden, damit die Ungebildeten wenigſtens ſehend an den Wänden das leſen könnten, was ſie in den Büchern nicht zu leſen vermöchten (lib. IX. ep. 105.). Einen allgemeineren Grundſatz ſtellt er auf im Briefe an Secundinus: es ſey zweckmäßig, durch das Sichtbare das Unſichtbare darzuſtellen (lib. IX. ep. 52.). Gleich darauf aber erfahren wir, daß es ſich nicht bloß um eine objektive Darſtellung des Göttlichen handelt; denn er ſpricht davon, daß er vor den Bildern niederfalle (prosternimus), wobei er die uns bekannte katholiſche Clauſel macht, daß er damit eigentlich Chriſtum anbete. Daher die römiſchen Biſchöfe die Beſchlüſſe der 2. nicäniſchen Synode annahmen. Die fränkiſche Kirche dagegen, ohne den Gebrauch der Bilder in den Kirchen zu verbieten, ſprach ſich auf's Strengſte gegen jegliche Verehrung derſelben aus. Karl der Große ließ jener Synode die ſogenannten karolingiſchen Bücher (ſ. d. Art.) entgegenſetzen, worin ausdrücklich geſagt wird, daß die Anwendung der Bilder in den Kirchen geſtattet ſey, jedoch nicht zur Anbetung, ſondern zum Andenken der dadurch abgebildeten Thaten und zum Schmucke der Wände**). Denn, heißt es weiter, wenn auch einige Gebildete, welche nicht die Bilder ſelbſt, ſondern die Gegenſtände derſelben anbeten, ſich der Anbetung enthalten, ſo gereichen ſie doch zum Aergerniß der Ungebildeten, welche

*) Ita ut ipsae (imagines) terminent venerationem, ut in se considerantur et non ut vicem gerunt exemplaris.

**) Zum deutlichen Beweiſe, daß nicht roher Kunſthaß zu Grunde lag.

nichts Anderes anbeten, als was ſie vor Augen ſehen. Lib. III, 16. Getreu dieſem aus der Erfahrung mitten unter rohen ſinnlichen Völkern geſchöpften Grundſatze, und obſchon Pabſt Hadrian die Verwerfung der Bilderverehrung anathematiſirte, wurde dieſe Verwerfung durch die Synode von Frankfurt a. M. 794, durch die Synode von Paris 825 feierlich ausgeſprochen, letztere Synode erlaubte ſich ſogar die entgegengeſetzte Meinung des Pabſtes ziemlich derb abzuweiſen; das ganze 9. Jahrhundert hindurch blieb es bei dieſer Verwerfung, in welche die angeſehenſten Theologen einſtimmten, nicht nur Claudius von Turin, auch Agobard und Andere. Jonas von Orleans, Gegner des Claudius von Turin, ſpricht es in ſeiner Schrift de cultu imaginum auf's Beſtimmteſte aus, daß die Bilder in den Kirchen aufgehängt werden solummodo ad instruendas nescientium mentes.

Dieſen letzten Grundſatz hält die katholiſche Kirche noch immer feſt. Das Tridentinum (l. c.) empfiehlt die Bilder als Mittel zum Unterrichte des Volkes, als Aureizung zur Nachahmung der Heiligen; nur hat ſie ſeit geraumer Zeit hinzugenommen, was die fränkiſche Kirche im 8. und 9. Jahrhundert mit richtigem Takte davon getrennt hielt, was freilich auf römiſch-katholiſchem Standpunkte ungeheuer ſchwer auseinander zu halten iſt. Denn die katholiſche Andacht wird immer geneigt ſeyn, den Vermittlungen des Göttlichen, deren ſie nothwendig bedarf, um das Göttliche zu faſſen, ſelbſt göttlichen Karakter beizulegen. Dieſer Zug nach der unendlichen Vermittlung des Göttlichen, nach der göttlichen Verehrung dieſer Vermittlungen, die Neigung zu einer Art von Transſubſtantiirung der in's Unendliche vermehrten ſinnlichen Unterpfänder des Göttlichen und Heiligen beherrſcht den ganzen Katholizismus und iſt der tiefſte Grund der katholiſchen Bilderverehrung. Dasſelbe gilt im Allgemeinen von der griechiſchen Kirche, worüber vgl. den Art. Bilderſtreitigkeiten und griechiſche Kirche. Herzog.

Bilderwand (εἰκονόστασις) heißt die in den ruſſiſch-griechiſchen Kirchen faſt bis zur Decke reichende Gitterwand, die quer durch die Kirche ſich hinziehend den Altarraum von dem Schiffe der Kirche ſcheidet, und der Gemeine um ſo weniger einen Blick in das „Allerheiligſte“ geſtattet, da an dem Gitterwerk noch ſchwere Vorhänge angebracht ſind, die je nach Bedürfniß vor- oder zurückgeſchoben werden. Die Wand ſelbſt iſt von drei Thüren durchbrochen, von denen die mittlere, eine Flügelthüre, größer und prächtiger ausgeſtattet, als die beiden ziemlich einfachen Seitenthüren, die königliche heißt, bei den Ruſſen „dweri zarskija“ (czaariſche Pforte). Sie ſtellt gleichſam den Eingang in das Allerheiligſte dar; daher öffnet ſie ſich ſelbſt dem celebrirenden Biſchof nur dann, wenn er als Hoherprieſter einzugehen hat in das Heiligthum, um von dort aus der Gemeine das Wort Gottes zu bringen, und das Sakrament des Altars zu verwalten. Außerdem iſt es nur dem Kaiſer, wenn er communicirt, geſtattet, durch dieſe Pforte einzutreten. Sonſt iſt ſie für Jedermann geſchloſſen, die Oſterwoche ausgenommen, da ſie ſieben Tage und Nächte hindurch für Alle offenſteht. Die beiden Seitenthüren dagegen ſind nicht nur für die Prieſter jederzeit geöffnet, ſondern es iſt auch jedem Mann, welches Glaubens er immer ſeyn mag, der Eingang durch ſie in das Allerheiligſte geſtattet; nur den Frauen nicht, nach einem alten Kirchengeſetz (ὅτι οὐ δεῖ γυναῖκας τῷ θυσιαστηρίῳ εἰσέρχεσθαι, cf. Concil. Laodic. c. 44.), wovon nur die Nonnen eine Ausnahme machen. — Dem Zweck, den Eingang in das Allerheiligſte zu veranſchaulichen, entſpricht auch die mehr oder minder prächtige Ausſtattung der königlichen Pforte. Bald ſtellt ſie eine große, goldene Sonne mit tauſend Strahlen dar, bald den mit zahlreichen Tempeln und Zinnen bedeckten heiligen Berg Zion, der ſich mit einem Male ſpaltet, um das Allerheiligſte ſichtbar werden zu laſſen, und in minder reich ausgeſtatteten Kirchen iſt es wenigſtens ein kunſtreiches Gitterwerk mit goldenen Blumen und Guirlanden, wodurch ſie ſich auszeichnet. — Der weſentlichſte Schmuck aber, dem die Querwand ſelbſt ihren Namen „Ikonoſtas“ (Bilderwand) verdankt, ſind die beiden Bilder Chriſti und der Jungfrau Maria, die in keinem Falle fehlen dürfen. Vor dieſen verrichten beim Beginn des Gottesdienſtes die Prieſter ihre Andacht, indem ſie nach dreimaliger Verneigung vor dem Bilde Chriſti ſprechen: „Wir beugen unſere Häupter vor Deinem ver-

ehrungswürdigſten Bilde, o Allgütiger, und bitten um Vergebung unſerer Sünden, o Chriſte, unſer Gott! Denn Du ſtiegſt freiwillig an das Kreuz, um uns zu erretten, die Du aus der Knechtſchaft des Widerſachers erlöſet haſt. Daher preiſen wir Dich dankend, und ſagen: Du biſt es, der Alles mit Freude und Jubel erfüllt, o Heiland, der Du kamſt, die Welt zu erlöſen.« Das Gebet vor dem Bilde der Maria lautet: »O Du, die Du die Quelle der Erbarmung biſt, Mutter Gottes! mache uns der Gnade würdig; ſieh hernieder auf Dein Volk, das geſündigt hat, und offenbare, wie immer, Deine Kraft an uns; denn auf Dich hoffen wir, und zu Dir, wie damals Gabriel, der Fürſt der unkörperlichen Geiſter, ſprechen wir: »Gegrüßet ſeyſt Du, Holdſelige.« — Um dieſe beiden Bilder handelt es ſich vorzugsweiſe in den langwierigen und blutigen Bilderſtreitigkeiten der orientaliſchen Kirche, und am erſten Faſtenſonntag, der noch jetzt als »Sonntag der Rechtgläubigkeit« und als Feſt des Sieges gefeiert wird, den die Bilderverehrer, durch die Kaiſerin Theodora begünſtigt, im Jahr 842 über die Bilderfeinde davontrugen, wendet ſich die Andacht der Rechtgläubigen vornehmlich dieſen beiden Bildern zu. An und für ſich allerdings, und abgeſehen von dem materiellen Werth, den ihnen eine oft überreiche Ausſchmückung mit Gold, Silber, koſtbaren Perlen und Edelſteinen verleiht, haben ſie in künſtleriſcher Hinſicht wenig Werth. Das in der orientaliſchen Kirche gebräuchliche Bild Chriſti iſt das ſogenannte Salvator- oder Abgarusbild (der Tradition zufolge jener wunderbare Geſichtsabdruck in ein Schweißtuch, den Chriſtus ſelbſt dem König Abgarus von Edeſſa auf ſeinen Wunſch zuſandte), welches den Weltheiland in ruhiger, göttlicher Klarheit und Milde darſtellt, im Gegenſatz zu dem in der römiſchen Kirche gebräuchlicheren Veronica- oder Ecce homo-Bild, das an den leidenden Meſſias erinnert. Von Geſichtszügen iſt jedoch weder bei dem Chriſtus- noch bei den Muttergottesbildern viel zu erkennen. Sie erſcheinen vielmehr, handwerksmäßig gemalt, meiſt dunkelbraun oder ſchwarz, treue Kopien jener alten und vom Alter geſchwärzten byzantiniſchen Vorbilder, und Nikon ſtellt in ſeiner Chronik (V. 34.) es geradezu als Kanon auf, daß ein Heiligenbild um ſo mehr Verehrung verdiene, je älter und ſchwärzer es ſey.

Was das Alter der Gitter- oder Bilderwand betrifft, ſo erwähnt Euſebius (um 340) bereits in ſeiner Beſchreibung der Kirche des Paulinus (H. E. X, 4.) eine Gitterwand von überaus feiner und zierlicher Arbeit. An dieſer hatten die chriſtlichen Redner bei ihren Vorträgen an das Volk ihren Platz (zum Unterſchiede von dem Biſchof, der als ſolcher von ſeinem, hinter dem Altartiſch befindlichen erhöhten Thron aus zum Volke redete, und den Lectoren, die von dem mitten im Schiff der Kirche befindlichen Ambon herab die Bibellectionen vortrugen); daher war „e cancellis ſprechen« gleichbedeutend mit »predigen«, und hierin hat bekanntlich unſer deutſches Wort »Kanzel« ſeinen Urſprung. Nicht minder werden die an der Gitterwand befindlichen Vorhänge (*βῆλα*, vela) ſchon von Athanaſius erwähnt, der bei einer Schilderung der Zerſtörung einer Kirche durch die Arianer es beſonders hervorhebt, daß ſie die Vorhänge der Kirche heruntergeriſſen und mit dem hölzernen Altartiſch und den Kirchenbänken zuſammen verbraunt hätten. Selbſt für das frühzeitige Vorhandenſeyn von Bildern an der Gitterwand ließe ſich das Zeugniß des Epiphanius (ſt. 403) anführen. Denn er fand (vgl. ſeine epist. ad Joann. Hierosolym.) zu Anablatha, einem Dorfe Paläſtina's, in einer Kirche velum pendens in foribus ejusdem ecclesiae tinctum atque depictum et habens imaginem quasi Christi vel sancti cujusdam. Doch ſchien ihm dies ſo unſtatthaft und der heiligen Schrift zuwider, daß er den Vorhang mit jenem Bilde alsbald bei Seite ſchaffen ließ. H. A.

Bileam (בִּלְעָם Sept. *Βαλαάμ*, Vulg. Balaam, Volksverderber) war ein Sohn Beors aus der meſopotamiſchen Stadt Pethor 4 Moſ. 22, 5. 5 Moſ. 23, 5. Da ihn der Moabiterkönig Balak zur Verfluchung der nach Kanaan vordringenden Iſraeliten dingte, weil man im hohen Alterthume den Segnungen und Verwünſchungen heiliger Männer und Propheten eine unfehlbare Kraft zuſchrieb, 1 Moſ. 27, 37 f. 48, 20.; ſo

geht daraus hervor, daß er in einem weitverbreiteten günſtigen Rufe als Prophet oder Weiſſager ſtand, 4 Moſ. 22, 18. Joſ. 13, 22. Da er mehrfach Jehovah ſeinen Gott nennt, und der Eingebungen des wahren Gottes ſich erfreute, 4 Moſ. 13, 7 ff. 19 ff. 24, 3.; ſo könnte man auf die Vermuthung geleitet werden, daß der Name Jehovah, welcher ſchon im Namen der Mutter des Moſes liegt, wie unter iſraeliſchen Stämmen, ſo auch in dem Theil Meſopotamiens, wo Bileam lebte oder doch in ſeiner Familie bekannt geweſen, alſo 2 Moſ. 6, 3. nicht neu geoffenbart, ſondern nur für Iſrael beſtätigt worden ſey. Bileam war alſo ein Jehovah-Prophet, aber von weltlichen Rückſichten beherrſcht, wie ſo viele Propheten im Zeitalter der Könige und namentlich jene 1 Kön. 22, 6. Seine ſchwache Seite war die Liebe zum irdiſchen Gewinn, welche 4 Moſ. 22, 7. 19. angedeutet und 2 Petri 2, 15. ausgeſprochen iſt. Er wollte zwar nicht um des Geldes willen das Wort des Herrn fälſchen, und zeigt in dieſer Beziehung eine lobenswerthe Feſtigkeit 4 Moſ. 22, 18. 24, 12. 13.; aber die Geſchenke Balaks zogen ihn doch ſo an, daß er die Reiſe zu ihm nicht mit Feſtigkeit verweigern konnte. Die großen Geſchenke, mit welchen ihn Balak lockte, und die Ehren, welche er ihm verhieß, verleiteten ihn, ein zweitesmal bei Jehovah anzufragen, während der einmalige Beſcheid des unveränderlichen Gottes ihn hätte beſtimmen ſollen, unter keinen Umſtänden hinzugehen.

Bileam gehörte zu denjenigen Propheten, welche Geſichte und offenbarende Träume hatten, 4 Moſ. 24, 3. 16. 22, 8., und hätte ein kräftiges Werkzeug in der Hand Gottes werden können, wenn er ſeine Gaben uneigennütziger verwendet hätte. Zwar ſoll der Segen, den Bileam über das iſraelitiſche Volk ausſpricht, eben dadurch gehoben werden, daß er ihn wider ſeinen Wunſch als Werkzeug Gottes ausſprechen muß; aber er ſelbſt ſinkt eben dadurch zu einem falſchen Propheten herab, daß er nicht mit keuſchem Sinne die Gabe gebraucht, womit Gott ihn geſegnet hat.

Deßhalb wird der Segen ſelbſt mehrfach bedeutſam hervorgehoben, Joſ. 24, 9. 10. Mich. 6, 5. Neh. 12, 2., während die Perſon des Bileam nicht nur in Schatten geſtellt, ſondern er als ein verworfener Menſch und Verführer zur Sünde ſowohl in der jüdiſchen Ueberlieferung Joſeph. Alterth. 4, 6, 3. Targum Jeruſal. zu 4 Moſ. 22, 30., als in den neuteſtamentl. Schriften behandelt wird. 2 Petri 2, 16. Jud. 11. Offenb. 2, 14. Zu dieſer ungünſtigen Anſicht von ſeiner Perſon hat namentlich die Nachricht 4 Moſ. 31, 16. beigetragen, nach welcher Bileam, der weiſſagend Iſrael nur ſegnen durfte, im wachen Zuſtande dem Balak, um ſeinen Lohn nicht zu verlieren, gerathen hatte, die Iſraeliten zum Götzendienſt und zur Hurerei zu verführen, wodurch ſie ſicher um das Wohlgefallen Gottes kommen würden. Dieſe Nachricht ſcheint übrigens mit 4 Moſ. 24, 25. im Widerſpruch zu ſtehen, welche Stelle Jedermann auf den erſten Anblick ſo verſteht, daß Bileam nach ſeiner Weiſſagung in ſeine Heimath zurückgegangen ſey, während er nach 4 Moſ. 31, 8. mit den Midianitern erſchlagen wurde. Man kann aber dieſen ſcheinbaren Widerſpruch leicht durch die Annahme vereinigen, daß Bileam wirklich von Balak fortgezogen ſey, unter den mit den Moabitern verbündeten Midianitern ſich aufgehalten habe, bis der Krieg der Iſraeliten mit denſelben ausbrach, wo auch ihn die Strafe Gottes erreichte, vgl. Joſ. 13, 32. In der Stelle 4 Moſ. 22—24. ſind die widrigen Karakterzüge Bileams nur ſehr leiſe angedeutet, weil es hier nur darauf ankam, ihn als denjenigen darzuſtellen, der die größten Segnungen über Iſrael ausſprach, wobei ſein Karakterbild in den Hintergrund treten konnte, deſſen nähere Schilderung an dieſer Stelle den Eindruck ſeiner erhabenen Weiſſagung nothwendig hätte ſchwächen müſſen, während in anderem Zuſammenhang 4 Moſ. 31. freier über ſeine Perſon geſprochen werden konnte.

Die Frage wegen der Eſelin Bileams iſt hier nicht näher zu erörtern, da ſie theils vielfach beſprochen iſt, theils mehr in eine Erklärung der Stelle 4 Moſ. 22, 22—33. gehört. Nur ſo viel ſey erwähnt, daß theils wegen der Beziehung auf die Eroberung Edoms 4 Moſ. 24, 18. und der Erwähnung der Aſſyrer v. 24., theils wegen des ſon-

ſtigen Tones der Weiſſagung, welcher das Königthum bei Iſrael vorausſetzt 24, 17., die Abfaſſung dieſes Stückes einer ſpäteren Zeit angehören muß, wo das geſchichtliche Faktum, das unbeſtritten bleibt, von ſagenhaften Anſchauungen nicht mehr frei geblieben iſt. Vgl. Ew. Iſ. Geſch. 2, 220—224. **Baihinger.**

Bileamiten, ſ. Nikolaiten.

Bilha (בִּלְהָה, *Βάλλα*, *Βαλαά*), Magd der Rahel, des Lieblingsweibes Jakobs, 1 Moſ. 29, 29., und Kebsweib Jakobs, welche ihm den Dan 1 Moſ. 30, 6. und Naphthali 1 Moſ. 30, 7. 8. gebar. Es geſchah auf Rahels Veranlaſſung, daß Jakob ſie zur Beiſchläferin annahm, 1 Moſ. 30, 3. 4. In jenen alten Zeiten nämlich überließen unfruchtbare Frauen (vgl. 1 Moſ. 16, 2.), um als Mütter gelten zu können, gerne ihre Sklavinnen, welche aber von da an als Glieder des Hauſes galten (2 Moſ. 21, 9. vgl. Jahn, Arch. 2, §. 180.), ihren Männern zur Beiwohnung, und ſcheinen während der Geburt dieſe Sklavinnen auf ihren Schooß genommen zu haben, als ob auf dieſe Weiſe das Kind ihrem eigenen Mutterleib ſich entwände, und nun die ſo Gebornen als ihre Kinder angeſehen und erzogen zu haben. Späterhin wurde die Bilha von Ruben entehrt, was als Blutſchande galt, 1 Moſ. 35, 22. 49, 4., und auf ihren ſittlichen Karakter ein ungünſtiges Licht wirft.

Bilha war aber auch eine Stadt im Stamme Simeon, 1 Chron. 4, 29., welche Joſ. 19, 3. Bala genannt wird. **Baihinger.**

Billican, Billicanus, auch Pillicanus (Theobald), eigentlich Gerlach oder Gerlacher, von ſeinem Geburtsorte Billigheim, einem Städtchen in der Unterpfalz, nahe bei Landau, Billicanus genannt, wurde gegen das Ende des 15. Jahrhunderts geboren. Seine Studien machte er auf der Univerſität Heidelberg, woſelbſt er 1512 die Würde eines Baccalaureus erlangte. Als Luther auf dem Auguſtiner-Congreſſe zu Heidelberg am 26. April 1518 das Präſidium führte, wohnte Billican mit Johann Brenz und Erhard Schnepf den Verhandlungen bei, und wie er von der Perſönlichkeit Luthers damals tief ergriffen wurde, ſo war er von dieſem Augenblicke an auch für die Sache Luthers ganz gewonnen. Luther ſcheint ihm damals noch Anweiſung gegeben zu haben, wie er ſeine Vorträge an der, der Reformation ſehr ungünſtig geſtimmten, Univerſität einrichten ſolle. Der Beifall der Studierenden fehlte weder ihm, noch ſeinem jugendlichen Collegen Brenz; die Univerſität dagegen wirkte eine kurfürſtliche Verfügung gegen ihn aus, in Folge welcher wegen des Inhaltes ſeiner Vorträge eine Unterſuchung gegen ihn eingeleitet wurde. Seine Vertheidigung fiel zwar ſo aus, daß keine eigentliche Strafe über ihn verhängt werden konnte; jedoch wurde ihm erklärt, daß wegen ſeiner erfolgten Verehlichung er weder zum theologiſchen Doktorexamen zugelaſſen, noch bei einer Burſe angeſtellt werden könne. Gleichzeitig mit Johann Brenz, welcher das am Collegiatſtift zum heil. Geiſt erhaltene Kanonicat nach einem 10jährigen Aufenthalt in Heidelberg ebenfalls verlaſſen mußte, entfernte er ſich nun im Sommer 1522 von Heidelberg, und begab ſich nach der Stadt Weil, und von hier, durch die öſterreichiſche Regierung in Stuttgart vertrieben, nach der freien Reichsſtadt Nördlingen. Veranlaſſung zu ſeiner Verweiſung aus Weil ſcheinen namentlich die Angriffe gegeben zu haben, welche er ſich in ſeinen Predigten gegen den dort herrſchenden Bilder- und Marienkultus und gegen die Lehre vom Fegfeuer erlaubte. Er ſoll gepredigt haben „Chriſtus ſey unſer alleiniger Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen und im künftigen Leben gebe es nur einen Himmel und eine Hölle, aber keinen Zwiſchenzuſtand.“ Auch der große Beifall, welchen er bei den Bürgern der Stadt gefunden hatte, ſcheint das Verfahren gegen ihn beſchleunigt zu haben. In einem, vom 1. Nov. 1522 an den Rath und die Bürger der Stadt erlaſſenen Schreiben ermahnt er noch zum Feſthalten an dem evangeliſchen Bekenntniſſe, eine Ermahnung, die jedoch ohne Erfolg blieb, denn die durch Billican ausgeſtreute evangeliſche Saat wurde in Weil durch kirchenpolitiſche Gewaltmaßregeln ſchnell wieder erſtickt. Um ſo erfolgreichere Aufnahme fanden die Predigten Billicans in Nördlingen, wo er nicht nur durch Verkündigung des Evangeliums in engeren Kreiſen für die Sache

der Reformation wirkte, ſondern durch ſeine Verbindungen mit den angeſehenſten Theologen ſeiner Zeit, namentlich mit Brenz, auch in weiteren Kreiſen thätig war. Beſonders waren es die Abendmahlsſtreitigkeiten, welchen er um ſo mehr ſeine Aufmerkſamkeit ſchenkte, als die evangeliſchen Theologen des ſüdweſtlichen Deutſchlands anfänglich zwiſchen der Lehre Luthers und derjenigen der Schweizer eine ſchwankende Stellung einnahmen, und als vorzüglich die Autorität Oekolampads viel bei ihnen galt. Billican ſelbſt gehörte beim Beginne des Streites zu den Schwankenden; doch ſchrieb er ſchon unter dem 12. Febr. 1525 an den Stadtpfarrer Weiß in Crailsheim, daß es ihm ſcheine, als ob Karlſtadt, Aegranus und ſogar Oekolampadius im Glauben Schiffbruch gelitten hätten. Noch im Laufe dieſes Jahres ſchrieb Billican ſeine epistola de verbis coenae Domini et opinionum varietate an Urbanus Regius, worin er ſich ähnlich wie Luther auf das geſchriebene Wort der Einſetzung ſtützt, und es entſchieden tadelt, aus dem ſechten Kapitel des Evangeliums des Johannes die Einſetzungsworte Chriſti erläutern und ihren buchſtäblichen Sinn durch einen tropiſchen erſetzen zu wollen. Ein ſo großes Muſter ruhigen und würdigen Tones, wie Ebrard behauptet (das Dogma vom heil. Abendmahl II, 193), iſt übrigens dieſe Schrift nicht; denn er ſpricht darin von der »carlſtadtſchen Rotte«, und wirft dem »Pöbelvolke« der Gegner vor, daß ſie in ihrer Abendmahlslehre über das Abendmahl »ihre eigenen Einbildungen zu Markte tragen und Chriſti Worten aufheften.« Zugleich geht durch die übrigens nicht bedeutende Schrift eine Ahnung der heißen Kämpfe, welche der Sakramentsſtreit über die evangeliſche Kirche bringen werde, hindurch, und ihr Verfaſſer wünſcht zum Schluſſe, daß Melanchthon durch eine von ihm zu erwartende Druckſchrift eine günſtigere Wendung der Angelegenheit herbeiführen möchte.

Bis zum Jahre 1535 verblieb Billican in ſeiner Stellung als erſter Pfarrer zu Nördlingen, nachdem er durch die unter ſeinem Einfluſſe entſtandene renovatio ecclesiae Nordlingensis die Reformation in dieſer Stadt ſiegreich durchgeführt und für die Zukunft geſichert hatte. Was ihn im Jahre 1535 bewog, ſeinen Wirkungskreis in Nördlingen zu verlaſſen, und wieder nach Heidelberg zu überſiedeln, wiſſen wir nicht genau. Aus einem Schreiben ſeines Freundes Brenz an Melanchthon vom Jahre 1544 geht hervor, daß nach ſeinem Weggange von Nördlingen die evangeliſche Gemeinde daſelbſt ſich aufzulöſen drohte, ſo daß Brenz die Nördlinger Kirche einem »aufgelöſten Beſen« vergleicht und hinzufügt, Billicans Nachfolger, Kaspar Loner, müſſe Mäßigung gebrauchen, um die zerſtreuten Reſte zu ſammeln. (Johann Brenz bei Hartmann und Jäger, II, 123.) Unrichtig wäre es übrigens, dieſe Stelle ſo aufzufaſſen, als ob Brenz ſeinem Freunde Billican den »Ruin« der Nördlinger Kirche, den er durch ſein Benehmen herbeigeführt habe, zum Vorwurfe machen wollte (Ebrard a. a. O.). Denn wenn Brenz ſagt: Billican habe jene Zerſtreuung zu verantworten, ſo will er damit unſtreitig nur den Weggang Billicans von Nördlingen tadeln, welchen wir uns am wahrſcheinlichſten aus dem Bedürfniſſe Billicans nach einer erneuerten akademiſchen Thätigkeit erklären, für welche er von Jugend an am meiſten Neigung in ſich gefühlt und aus welcher ihn nur die Gewalt der Umſtände verdrängt hatte.

In Heidelberg ſah die römiſche Partei an der Univerſität ſeine Rückkehr nur ſehr ungern. Auch die kurfürſtliche Regierung Ludwigs V., der ſeit dem Ausbruche der wiedertäuferiſchen Unruhen in der Rheinpfalz der Reformation ſehr abgeneigt geworden war, war damit unzufrieden und der Oberhofmarſchall des Kurfürſten, Ludwig v. Falkenſtein, beſchied den Rector der Univerſität auf ſeine Kanzlei, um ihm Vorwürfe darüber zu machen, daß ein Mann Aufnahme an der Hochſchule gefunden, „qui jam aliquot annis sectam novam Nordlingiaci predicasset.“ Ohne Zweifel wäre — wohl auch mit Rückſicht auf den Wunſch des Kaiſers — die Wiederentfernung Billicans aus Heidelberg erfolgt, wenn nicht die Reformpartei an der Univerſität es dahin gebracht hätte, daß in einer ausführlicheren Eingabe an den Kurfürſten eine eindringliche Verwendung für den namhaften »Gelehrten« ſtattfand. Der kurfürſtliche Widerſtand wurde in derſelben vor-

züglich durch die mit Bestimmtheit gegebene Versicherung gebrochen, daß Billican nicht in der Eigenschaft eines Theologen, sondern als Rechtsgelehrter Aufnahme bei der Universität suche. In der That wurde er nun auch, nachdem die Aufenthaltsbewilligung erlangt war, zum Vorstande der Realistenburse ernannt, mit der Würde eines Licentiaten der Rechte beehrt, und zum einstweiligen Stellvertreter eines schwer erkrankten juristischen Professors erwählt. Billican las jetzt über Dekretalen und das jus feudale. Eine definitive Anstellung im Rechtsfache wurde ihm dagegen im Jahre 1543 verweigert, »weil er als ein verheiratheter Mann zum Vortrage des kanonischen Rechtes nicht befugt, und es überdies zweifelhaft sey, ob er in facultate juris in so kurzen Jahren geschickt genug zum öffentlichen Lehrvortrage geworden sey.« Nichtsdestoweniger erhielt er die Erlaubniß zu juristischen Vorlesungen. Allein mit dem Tode Ludwigs V., der am 16. März 1544 erfolgte, erlosch sein Glücksstern in Heidelberg. Unter dem 26. Juli desselben Jahres ließ ihm der neue Kurfürst Friedrich II. erklären, daß er ihm nicht längeren Aufenthalt in Heidelberg verstatten werde. Seine Abführung nach dem Dilsberg, wo er einige Monate gefänglich verbrachte, scheint mit der Protection im Zusammenhange zu stehen, welche ihm durch Ludwigs Concubine, Margaretha von der Leyen, zu Theil geworden war. Seine baldige Freilassung dient übrigens zum Beweise, daß ihm nichts Gesetzwidriges nachgewiesen werden konnte. Er lebte nachher als Professor der Rhetorik und Lehrer der Geschichte in Marburg, woselbst er den 8. Aug. 1554 starb. Schriften hat er nicht viele hinterlassen. Wir nennen darunter seine Scholia in prophetam Micham, sein liber de communione sub utraque und seine epitome dialecticae et annotationes in libros physicorum et meteorum Aristotelis. Zu bedauern ist, daß wir noch keine Biographie über das Leben dieses merkwürdigen Mannes besitzen. Die Nachrichten darüber sind sehr zerstreut in Kayſers historischem Schauplatz der alt-berühmten Stadt Heidelberg, Vierordt's Geschichte der Reformation im Großherzogthum Baden, Hartmann's und Jäger's Johann Brenz u. s. w. Die reichste Ausbeute gewähren die Heidelberger Universitätsakten, welche ihrem wesentlichen Inhalte nach in der eben im Drucke begriffenen Geschichte der Universität Heidelberg von Lycealdirektor Hofrath Hautz bald Jedermann zugänglich seyn werden. **Schenkel.**

Billigkeit, s. Gerechtigkeit.

Bingham, Joseph, nimmt in der Geschichte der kirchlichen Archäologie (s. d. Art.) eine nicht unbedeutende Stelle ein. Geboren 1668 zu Wakefield in Yorkshire, studierte er in Oxford, wurde daselbst 1687 Baccalaureus und Collegiat, Magister 1690. Da eine Predigt über die Dreieinigkeit Verdacht gegen seine Rechtgläubigkeit erweckt hatte, verließ er Oxford, erhielt eine Predigerstelle in Headbourn-Worthy bei Winchester, darauf in Havart bei Portsmouth (1712), wo er bis zu seinem Tode blieb 1723. Sein archäologisches Werk, Origenes, eccles. or the antiquities of the christian church, erschien zuerst englisch Lond. 1708—1722. Volls. 8. 2te Auflage 1726 in 2 Foliobänden. Einen Auszug aus den 8 ersten Bänden verfertigte Blackmore und Ley (London 1722 in 2 Octavbänden, ins Deutsche übersetzt von Rambach), J. H. Grischow, Inspector der Canstein'schen Bibelanstalt in Halle, übersetzte das Ganze in das Lateinische. Halle. 1724—1738 in 10 Quartbänden. Vier Dissertationen Bingham's erschienen 1738 in einem besondern Bande, ebenfalls in Halle. Die 2te Ausgabe der Grischow'schen Uebersetzung erschien 1751—61. und mit dem Titel: J. B. opera, quae extant, voluminibus undecim comprehensa. Ein deutscher, für Katholiken eingerichteter Auszug aus dem englischen Original erschien in Augsburg in 4 Octavbänden 1788—96. Diese Ausgaben beweisen, daß Bingham's Werk im Auslande sowohl als im Vaterlande, und zwar bei Katholiken und Protestanten, Anerkennung gefunden hat. Es ist in der That eine überaus reiche, noch immer sehr brauchbare, und seiner Zeit sehr anregende Materialiensammlung für die kirchliche Archäologie bis zu Gregor des Großen Tod. Den Katholiken empfahl es sich dadurch, daß es in streng episkopalem Geiste abgefaßt ist, und in das Alterthum

manches heraufrückt, was jüngeren Alters iſt,*) ſo daß die Katholiken ohne zu viele Mühe das Werk für die Ihrigen mundrecht machen konnten. Herzog.

Biſchof, das verkürzte episcopus, ſchon bei Ottfried, Tatian, Notker u. a., bezeichnet jeden Geiſtlichen (sacerdos, pontifex u. a.) (Graff, althochdeutſcher Sprachſchatz Th. III. S. 353), insbeſondere und gewöhnlich den geiſtlichen Vorſtand einer Diöceſe (speculator, superintendens.) (c. 11. Can. VIII. qu I. c. 1. §. 7. dist. XXI.). In der Septuaginta wird der Ausdruck ἐπίσκοπος für Inhaber öffentlicher Aemter, religiöſer wie bürgerlicher, gebraucht (m. ſ. z. B. 4 Moſis 4, 16. 31, 14. u. a.). Daher entlehnten ihn auch die Apoſtel (m. ſ. Apoſtelg. 1, 20. verb. Pſalm 109, 8.) und die ſpäteren kirchlichen Scribenten, zur Bezeichnung von Gemeindebeamten. In gleicher Weiſe bedienten ſie ſich auch des in der Septuaginta oft gebrauchten Ausdrucks πρεσβύτερος (4 Moſis 11, 16. Jerem. 19, 1. u. a. verb. Ev. Matth. 28, 11. 12. Mark. 8, 31. u. a.). In der heiligen Schrift ſind beide Wörter vollkommen gleichbedeutend (Apoſtg. 20, 17. 28. Titus 1, 5 ff.), ſo daß das Amt des Aufſehers und Aelteſten daſſelbe iſt. Daß nicht etwa die Stellung eines Presbyter geringer war, als die eines Episkopus, erhellt daraus, daß die Apoſtel ſich ſelbſt Presbyter, Mitpresbyter nennen (2 Joh. 1, 1. 3 Joh. 1, 1. 1 Petri 5, 1.). Die Gleichheit ergibt ſich auch aus dem erſten Briefe des Clemens von Rom an die Korinther Kap. 42, 44. 57. Es wird denſelben empfohlen, den Presbytern ſich zu fügen (ὑποτάγητε τοῖς πρεσβυτέροις): denn die Apoſtel haben die zuerſt Bekehrten (τὰς ἀπαρχάς) zu Biſchöfen und Diakonen eingeſetzt (εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους καθέστανον) und es iſt Sünde, diejenigen abſetzen zu wollen, welche die ihnen übertragene Aufſicht (τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς) ordentlich vollziehen. Es iſt auch nicht die leiſeſte Spur von einem Unterſchiede zwiſchen dem Verwalter der ἐπισκοπὴ und den πρεσβύτεροι. Die Verwalter der Aufſicht heißen außerdem in der Schrift auch προιστῶτες, προϊστάμενοι (Vorſteher) (1 Theſſalon. 5, 12. 1 Tim. 5, 17. Röm. 12, 8.), ἡγούμενοι (Führer) (Ebr. 13, 7. 17. 24. bei *Clemens* Rom. ep. 1. ad. Cor. cap. 1, 21. neben einander ἡγούμενοι πρεσβύτεροι, und ποιμένες (Hirten) (Eph. 4, 11. Apoſtg. 20, 28. 1 Petri 5, 1. u. a.). Dieſe urſprüngliche Einheit von episcopus und presbyter ergibt ſich auch aus vielen Zeugniſſen der ſpäteren Zeit, in welcher bereits der Unterſchied ſich gebildet hatte. Darüber, wann derſelbe entſtanden ſey, und auf welche Weiſe er ſich gebildet habe, beſtehen ſehr verſchiedene Meinungen. Römiſch-katholiſche Schriftſteller ſind durch die Entſcheidung des Concils von Trient gebunden (sess. XXIII. cap. IV, und can. VII. de sacramento ordinis u. a. m.) „Episcopos, qui in Apostolorum locum successerunt, ...positos... a spiritu sancto, regere Dei ecclesiam eosque Presbyteris superiores esse.“ — „Si quis dixerit, episcopos non esse presbyteris superiores etc. anathema sit.“ — und haben deßhalb durch mehr oder minder künſtliche Interpretation älterer Zeugniſſe und durch beſondere Hypotheſen die urſprüngliche Identität zu beſeitigen, und den apoſtoliſchen Urſprung zu erweiſen geſucht. Anglikaniſche Schriftſteller nähern ſich der römiſchen Auffaſſung, behaupten aber wenigſtens nicht, daß der Unterſchied juris divini ſey; auch ſind andere proteſtantiſche Kirchenhiſtoriker zu ähnlicher Anſicht gekommen. (M. vergl. die literariſchen Nachweiſungen bei Gieſeler, Kirchengeſchichte. B. I. §. 30. 33. Rothe, die Anfänge der chriſtlichen Kirche und ihrer Verfaſſung. B. I. Wittenberg 1837. Baur, über den Urſprung des Epiſkopats in der chriſtlichen Kirche. Tübingen 1838. Bunſen, Ignatius von Antiochien und ſeine Zeit. Hamburg 1847. Ritſchl, die Entſtehung der altkatholiſchen Kirche. Bonn 1850.)

Die römiſch-katholiſche Anſicht behauptet, der Unterſchied der Biſchöfe und Presbyter ſey ein urſprünglicher, nur ſeyen anfangs die beiden Bezeichnungen nicht ſo ſtreng geſondert, da die Apoſtel ſelbſt die epiſkopale, die Mehrheit der Gemeinden umfaſſende Aufſicht übernommen, die von ihnen eingeſetzten Aelteſten aber die Localaufſicht geführt haben. Als aber die Zahl der Gemeinden ſo groß geworden, daß die Apoſtel der Lei-

*) So behauptet er die Einſetzung des Epiſkopats durch die Apoſtel.

tung derſelben nicht mehr gewachſen waren, hätten ſie ſich beſondere Mithelfer gewählt, und dieſe zugleich als ihre Succeſſoren beſtellt; für jede größere Gemeinde ordinirten ſie einen Hauptvorſteher, welchem der Amtsname episcopus gegeben wurde. Solche Biſchöfe waren vor allen die Engel der ſieben Gemeinden in der Offenbarung Johannis (1, 20. 2, 1. 8. 12. u. a.). Dagegen ſpricht indeſſen, daß von einer Beſtellung eigentlicher Nachfolger mit höherer Vollmacht durch die Apoſtel ſelbſt in der heiligen Schrift nicht die Rede iſt, daß von einer Verſchiedenheit der Amtsfunktionen der ſogenannten Biſchöfe und Aelteſten ſich in dieſer Quelle keine Spur findet, die Auslegung der Apokalypſe in der bezeichneten Art durch nichts unterſtützt wird, vielmehr die noch länger fortdauernde Identität der episcopi und presbyteri gegen dieſelbe angeführt werden kann. Außer der ſchon oben berückſichtigten Stelle des Clemens Romanus ſpricht für dieſe Gleichheit in der Mitte des zweiten Jahrhunderts der Hirte des Hermas (visio 3, 5.); der Brief des Polykarpus († nach 164) an die Philipper. Die erſte beſtimmtere Sonderung findet ſich bei Ignatius von Antiochia († 107 oder 116), deſſen Briefe wir in ihrer originären Geſtalt aber nicht beſitzen und die gerade bei dieſem Punkte ſtark interpolirt ſind. Dagegen wird die urſprüngliche Einheit noch beſtimmt erkennbar bei *Irenaeus* († 202.) adversus haereses III. 2. 3. u. a. Beſonders bemerkenswerth ſind die Aeußerungen des Ambroſiaſter (Hilarius diaconus um 380) im Commentar zu 1 Timoth. 3, 10.; Epheſ. 4, 11. u. a. und des *Hieronymus* († 420) epist. c. 1. ad Evangelum, auch im Decret Gratians c. 24. dist. XCIII., comm. ad. Tit. 1, 7., gleichfalls im Decret c. 5. dist. XCV. „Apostolus perspicue docet, eosdem esse presbyteros quos episcopos. — Quod autem postea unus electus est, qui ceteris praeponeretur, in schismatis remedium factum est, ne unusquisque ad se trahens Christi ecclesiam rumperet.“ — „Idem est presbyter qui episcopus. Et antequam diaboli instinctu studia in religione fierent... communi presbyterorum consilio ecclesiae gubernabantur. Postquam autem unusquisque, quos baptizaverat, suos putabat esse, non Christi, in toto orbe decretum est, ut unus de presbyteris electus superponeretur ceteris.... Sicut ergo presbyteri sciunt, se ex ecclesiae consuetudine ei, qui sibi praepositus fuerit, esse subjectos, ita episcopi noverint, se magis consuetudine quam dispositionis dominicae veritate presbyteria esse majores et in commune debere ecclesiam regere.“ Solchen Zeugniſſen gegenüber ſuchen ſich die Vertheidiger der göttlichen Einſetzung des Epiſkopats über dem Presbyterat etwa damit zu helfen, daß ſie die ſpätere Diſtinction der Hierarchie des ordo und der jurisdictio in die frühere Zeit hineintragen. „Die Namen *ἐπίσκοπος* und *πρεσβύτερος* bezeichneten Eins, und Eins war die Sache, nämlich die Aufſicht, die Regierung der Kirche im Allgemeinen. Auf die Weihgewalt bezogen ſich die Ausdrücke keineswegs. Hieronymus ſpricht mehr von einer Gleichheit in der Jurisdiction und dem Antheil an der Regierung der Kirchen, als von einer Gleichheit der Weihen. Wenn Hieronymus ſagt, die Unterwerfung der Prieſter unter die Biſchöfe ſey kirchlichen Rechts, ſo iſt dieſe Aeußerung halbwahr. Die Biſchöfe ſind göttlichem Recht nach beſtimmt, die Prieſter wie die anderen zu regieren, daß aber ein Biſchof de facto Jurisdiction erhält, daß er über beſtimmte Prieſter geſetzt wird, das iſt ein Akt, den die Kirche ſetzt.“ (Denzinger, Kritik der Vorleſungen des Prof. Thierſch über Katholicismus und Proteſtantismus. Abth. I. (Würzburg 1847.) S. 65. verb. *Hergenröther*, de catholicae ecclesiae primordiis recentiorum Protestantium systemata expenduntur. Ratisbonae 1851). Die nicht epiſkopaliſtiſchen Schriftſteller der evangeliſchen Kirche (Ziegler, Geſchichte der kirchlichen Verfaſſungsformen. (Leipzig 1798.) S. 7. ff. Neander, Kirchengeſchichte. B. I. Abth. I. S. 292 ff. u. a.) nehmen an, daß das Collegium der Presbyter nothwendig einen Dirigenten haben mußte, einen primus inter pares, der mit der Zeit bleibend beſtellt den früher allgemeinen Namen episcopus allein führte. Anfangs war es wohl der älteſte Presbyter, ſpäter der tüchtigſte, der dazu beſonders ordinirt wurde. Im Weſentlichen ſich daran anſchließend, erklärt nach dem Vorgange Münſcher's (Dogmengeſchichte B. II. S. 376.) Kiſt (über den Urſprung der biſchöflichen Gewalt in der chriſtlichen

Kirche u. ſ. w., in Illgen's Zeitſchrift für die hiſtoriſche Theologie 1832. B. II. Heft II. Nro. 3. S. 47 ff.), man müſſe auf den getheilten Zuſtand der Chriſtengemeinden, beſonders in volkreichen Städten achten. Hier bildeten die Chriſten nicht ſogleich Eine Gemeinde, ſondern einzelne Vereine (ἐκκλήσιαι κατ' οἴκους). Das Beſtreben, dieſe in Ein Ganzes zu bringen, habe wohl dahin gewirkt, daß einer der Presbyteren das gemeinſame Oberhaupt wurde. Rothe, a. a. O. S. 193 ff. 524 ff. erhebt dagegen das Bedenken, daß dieſe Meinung eine hypothetiſche, durch die Geſchichte nicht unterſtützte ſey, und ſtellt eine andre auf, nach welcher in der nächſten Zeit nach dem Jahre 70 von den damals noch lebenden unter den Apoſteln die chriſtliche Kirche im eigentlichen Sinne des Worts mittelſt der Inſtitution des Epiſkopats gegründet ſey. Eine ſolche abſichtliche und planvolle Anordnung iſt aber doch nicht nachweisbar, auch mit den übrigen, zum Theil ſchon oben berührten Zeugniſſen nicht füglich zu vereinigen, und darum ſicher nicht frei von Hypotheſe (ſ. Baur. Ritſchl, a. a. O.). Uebrigens erklärt Rothe, a. a. O. S. 52 den Epiſkopat für eine temporäre Maßregel rein menſchlicher Weisheit und verwirft die Inſtitution ex jure divino. Bunſen ſieht die epiſkopale Verfaſſung als Johanneiſch an, eingeführt nach dem Tode des Paulus um's Jahr 70 und im Laufe von einhundert Jahren ſich allgemein verbreitend. Die Allmäligkeit iſt hiſtoriſch nachzuweiſen, nicht aber die Johanneiſche Begründung.

Etwas Gemeinſames und Allgemeines geſchah bei der Gründung des Epiſkopats überhaupt nicht. Die verſchiedenen Zeugniſſe laſſen ſich wohl ſo vereinigen, daß man von der Leitung der Gemeinden durch ein Aelteſten-Collegium ausgeht. Dieſe Einrichtung behauptete ſich in den einzelnen Gemeinden bald kürzere, bald längere Zeit. Die Umwandlung erfolgte mit der Entwickelung der Gemeinden zur complexen Kirche auf dem Wege der Gewohnheit. Daß aus der Geſammtheit der Aelteſten einer die Direction übernehmen mußte, iſt durchaus natürlich und wird allerdings durch die Zeugniſſe ſeit dem Ende des erſten Jahrhunderts (Clemens Romanus u. ſ. w.) unterſtützt. Zuerſt mußte ſich dieſe Inſtitution in den größeren Gemeinden, wie Jeruſalem, Antiochia, Rom u. ſ. w. befeſtigen. Hier wurde der früher allgemeine Name episcopus zuerſt dem Vorſteher allein beigelegt. Außer der Direction erhielt derſelbe ſchon zeitig vornehmlich die Sorge für die Beſtellung und Einführung (Ordination) neuer Aelteſten. Aber ſelbſt hierin beſtand mehrere Jahrhunderte in der Kirche nichts Uebereinſtimmendes: denn während das Concil von Ancyra um 314 in can. 13. den Biſchöfen der Hauptorte die Ordination als Amtsgeſchäft überwies, den Landbiſchöfen (Χωρεπίσκοποι) oder Presbytern (ἐπιχώριοι πρεσβύτεροι, πρεσβύτεροι ἐν χώραις. ſ. can 13. Concil. Neocaesar. a. 314 (c. 12. dist. XCV.), Antiochen. a. 341. can 8.) aber verbot, wurde in andern Theilen der Kirche nicht ſo ſtreng unterſchieden. So in Aegypten, wo bis zur Zeit des Patriarchen Demetrius (190—232) außer dem Biſchofe von Alexandria überhaupt gar keine Biſchöfe vorhanden waren, und noch ſpäter die Presbyter biſchöfliche Funktionen verwalteten (ſ. *Hieronymus* ad Evangelum cit. „nam et Alexandriae a Marco Evangelista usque ad Heraclam et Dionysium Episcopos (233 folg.) presbyteri semper unum ex se electum, in excelsiori gradu collocatum, Episcopum nominabant.“ und mehrere andere Zeugniſſe bei Gieſeler, Kirchengeſchichte. §. 33. Ritſchl a. a. O. S. 437 ff. 462 ff.) So war es auch in der um 330 von Alexandria aus gegründeten Kirche Aethiopiens, und eben ſo in der Kirche Scythiens. Daß übrigens in den von Paulus gegründeten heidenchriſtlichen Gemeinden der Name episcopus zuerſt vorkomme, in den judenchriſtlichen ſich die Bezeichnung presbyteri länger erhielt (Rothe, a. a. O. S. 218 ff. Niedner, Kirchengeſchichte S. 145), iſt nicht erweislich (Bickell, Geſchichte des Kirchenrechts. B. I. Lieſer. II. S. 100).

Mit der Geſammtentwickelung der Kirche in Lehre, wie in Verfaſſung, wird die Sonderung des Presbyterats vom Epiſkopate im Allgemeinen ſeit dem vierten Jahrhundert entſchieden und dann auch ſyſtematiſch befeſtigt. Der Kampf der katholiſchen Kirche gegen Gnoſis und Häreſis nöthigt zur Feſtſtellung der Einheit apoſtoliſcher Lehre, welche

in den Biſchofsſitzen als apoſtoliſchen Stiftungen, alſo vorzüglich durch die Biſchöfe ſelbſt als Nachfolger der Apoſtel, erhalten war. Die Biſchöfe werden das Centrum der geſammten Verwaltung des meiſtens vom Biſchofsſitze ſelbſt aus chriſtianiſirten Sprengels. Die Adminiſtration erfolgt theils höchſt perſönlich durch den Biſchof, ſo weit nicht die höheren Oberen zur Herſtellung größerer Einheitskreiſe dieſelbe an ſich ziehen, theils durch den ausdrücklich oder ſtillſchweigend damit betrauten übrigen Klerus.

Nach dem Syſtem der römiſch-katholiſchen Kirche nimmt der Biſchof in der auf göttlicher Anordnung beruhenden Hierarchie der Weihen die erſte Stufe ein. Es gehört zur Uebernahme dieſes ordo eheliche Geburt, das Alter von 30 Jahren, ausgezeichnete wiſſenſchaftliche und ſittliche Tüchtigkeit (c. 7. pr. X. de electione [I. 6.] Concil. Lateran. a. 1179. Concil. Trid. sess. VII. cap. 1. de ref. XXII. cap. 2. de ref. XXIV. cap. 1. de ref.). Der Eintritt in das Bisthum eines einzelnen Landes erfordert außerdem in der Regel den Indigenat, daß die Perſon der Regierung genehm ſey (regi grata) u. a. Die Auswahl der Perſon erfolgt gewöhnlich durch Wahl der Kapitel (electio canonica) oder wenn die Perſon an kanoniſchen Impedimenten leidet (insbeſondere, wenn ſie ſich im Beſitze eines Bisthums befindet und eine Translation eintreten muß) durch deren Poſtulation, oder durch landesherrliche Ernennung (nominatio regia). Der Gewählte bedarf der päbſtlichen Beſtätigung, nach vorangegangener Prüfung über die Fähigkeit der Perſon. Dieſelbe erfolgt durch einen Bevollmächtigten des Pabſtes, am Wohnorte des electus (processus informativus in partibus electi), worauf die römiſche congregatio cardinalium examinis episcoporum nach dem Ausfall des Informativprozeſſes eine zweite Unterſuchung anſtellt, den ſogenannten Wahl- oder Definitivprozeß (processus electionis, definitivus in curia). (Concil. Trid. sess. XXII. cap. 2. de reform. sess. XXIV. cap. 1. de ref.). Sind beide Prozeſſe günſtig ausgefallen, ſo wird der Erkorene confirmirt, präconiſirt, dadurch promovirt, ſo daß er ſeine Jurisdictionsrechte von nun an vollziehen kann (c. 15. X. de electione [I. 6.]). Damit er aber in den Vollbeſitz der jura ordinis gelange, iſt ſeine Conſecration nöthig. Dieſelbe wird ordnungsmäßig innerhalb dreier Monate nach der Promotion durch einen damit beauftragten Biſchof, unter Aſſiſtenz von zwei andern Biſchöfen oder Prälaten in der Kathedrale des neuen Biſchofs, nach den Beſtimmungen des römiſchen Pontificale vollzogen. Der Conſecrandus leiſtet den alt hergebrachten Eid für den Pabſt (die Formel deſſelben ſtimmt im Weſentlichen mit der von Gregor VII. im Jahr 1079 vorgeſchriebenen, c. 24. X. de jurejurando [II. 24.]), unterſchreibt die professio fidei, wird geſalbt, feierlich inthroniſirt und ſegnet zum Schluß die Verſammlung (ſ. Locherer, die Biſchofsweihe, in den Jahrbüchern für Philoſophie und chriſtliche Theologie B. V. [Frankfurt a. M. 1835.] Heft II. Nro. III.). Der Conſecration pflegt der Eid für den Landesherrn vorherzugehen (m. ſ. den Sachſenſpiegel. Landrecht. B. III. Art. 59. vergl. Binterim, Denkwürdigkeiten der chriſtkatholiſchen Kirche. B. I. Th. II. S. 297 ff.).

Die biſchöflichen Rechte ſind theils Ausfluß ſeiner Weihe, theils ſeiner Jurisdiction, theils ſeiner Ehre.

I. Jura ordinis. Der Biſchof iſt im Beſitze des höchſten ordo und hat daher außer den Rechten, welche der Presbyter mit ihm theilt (jura communia) und deren Vollziehung er in der Regel dem Prieſter überläßt, ſolche Befugniſſe, die ihm in Folge der Conſecration allein zuſtehen (jura reservata, propria, pontificalia), nämlich 1) die Ordination; 2) die Firmung (confirmatio); 3) die Verfertigung des heiligen Salböls (chrisma); 4) die Conſecration der res sacrae, die Benediction des erſten Steins der Kirche, die Reconciliation u. a.; 5) die Benediction der Aebte und Aebtiſſinnen; 6) die Salbung der Könige (m. ſ. die einzelnen Artikel im Beſondern).

II. Jura jurisdictionis. Im weitern Sinne iſt jus oder lex jurisdictionis die ganze äußere Regierungsgewalt des Biſchofs, die auch mitunter jus dioecesanum oder lex dioecesana genannt wird. Im engern Sinne werden aber dieſe beiden Begriffe ſo unterſchieden, daß *lex jurisdictionis*, die Geſetzgebung, Aufſicht und Vollziehung (mit der

jurisdictio contentiosa und coercitiva. ſ. d. Art. Audientia episcopalis, Gerichtsbarkeit u. a.), *lex dioecesana* den Anſpruch auf verſchiedene kirchliche Abgaben (ſ. d. Art.) umfaßt. (vergl. die Gloſſ. zu c. 1. Can. X. qu. I. c. 18. X. de officio judicis ordinarii [I. 31.] [Honor. III.] c. 1. de verb. signif. in VI. [V, 12.] [Innoc. IV. a. 1250.]). — Indem der Biſchof alle dieſe Rechte jure proprio ausübt, heißt er judex ordinarius; außerdem verwaltet er noch manche andere kraft päbſtlicher Uebertragung durch beſondere Vollmacht (ſ. den Art. Quinquennalfacultäten).

III. Jura status et dignitatis. Der Biſchof folgt vermöge ſeiner hohen Würde unmittelbar auf die Cardinäle der römiſchen Curie und führt die derſelben entſprechenden Titel: Reverendissimi, sanctissimi, beatissimi, hochwürdigſte, biſchöfliche Gnaden; ſich ſelbſt nennen ſie ſchon im 12., allgemein ſeit dem 14. Jahrh.: Dei miseratione et apostolicae sedis gratia. (*Mabillon*, de re diplom. lib. II. cap. II. §. 10. ſ. *Geisler*, *Hagelgans*, *Tilesius*, *Heumann*, de titulo Dei gratia). Ihr weltlicher Rang iſt particularrechtlich beſtimmt; darnach ſind ſie auch öfter Mitglieder der Ständeverſammlungen und zwar meiſtens der erſten Kammer. Sie haben beſtimmte Inſignien und Pontificalkleidung.

Den Rechten entſprechen beſtimmte Pflichten; insbeſondere die Seelſorge, Beobachtung der Reſidenz (Conc. Trid. sess. VI. c. 1, 2. de ref., sess. XXIII. c. 1. de ref., sess. XXV. c. 1. de ref. u. a.). Durch den Conſecrationseid geloben ſie, alle drei Jahre zur perſönlichen Berichterſtattung über die Verhältniſſe ihrer Diöceſen nach Rom zu kommen (visitare sacra limina apostolorum), worauf indeſſen nicht mit Strenge gehalten wird. Die Relation kann auch, durch päbſtlich ernannte Notare beglaubigt, der Curie überſchickt werden.

Gehilfen der Biſchöfe. Da der Biſchof den großen Umfang der Rechte und Pflichten in der ganzen Diöceſe nicht allein wahrzunehmen vermag, ſo ſtanden ihm ſtets beſondere Gehilfen zur Seite: früher die Archidiakone und Archipresbyter (ſ. d. Art.), jetzt das Kapitel (ſ. d. Art.), verſchiedene Behörden (Conſiſtorium, Ordinariat, Generalvicariat u. ſ. w.), zur Verwaltung der Pontificalien der Weihbiſchof, und im Fall außerordentlicher Verhinderung ein Coadjutor (vergl. die betr. Artikel).

M. ſ. überhaupt *Thomassin*, vetus ac nova ecclesiae disciplina P. I. lib. I. c. 1. 2. 50—60. *Barbosa*, de officio et potestate episcopi. Lugdun. 1698. Joh. Helfert von den Rechten und Pflichten der Biſchöfe und Pfarrer, dann deren beiderſeitigen Gehilfen und Stellvertreter. Prag 1832. 2. Th. und die Literatur daſelbſt S. 6—9.

In der evangeliſchen Kirche hat ſich der Epiſkopat im römiſchen Sinne nicht erhalten. Als die Reformation begann, richtete ſich der Angriff nicht gegen das Biſchofthum an ſich, ſondern gegen deſſen Mißbräuche, insbeſondere die Vermengung des geiſtlichen und weltlichen Regiments in demſelben. Luther war daher auch nicht wider den Fortbeſtand der biſchöflichen Würde in der evangeliſch gewordenen Kirche des Herzogthums Preußen, wo der erſte Biſchof in der Chriſtenheit, Georg von Polenz, Biſchof von Samland, ſich von der römiſchen Kirche trennte, ſeine weltliche Macht dem Landesherrn abtrat und allein die geiſtlichen Angelegenheiten ferner verwaltete (ſ. Nicolovius, die biſchöfliche Würde in Preußens evangeliſcher Kirche. Königsberg 1834. Jacobſon, Geſchichte der Quellen des evangeliſchen Kirchenrechts der Provinz Preußen. Königsberg 1839. S. 21 ff.). Im Epiſkopat ſchieden die Reformatoren eine zweifache Seite, eine göttliche und menſchliche, jene das Amt am Worte, dieſe die ſonſtige Verwaltung, welche den Biſchöfen nicht durch göttliche Ordination übertragen ſey. Sie wünſchten, daß beide, aber mit dieſer beſtimmten Unterſcheidung, fortdauern möchten. In der Augsburgiſchen Confeſſion Art. XXVIII. heißt es deshalb: „Jetzt gehet man nicht damit um, wie man den Biſchöfen ihre Gewalt nehme, ſondern man bittet und begehrt, ſie wollten die Gewiſſen nicht zu Sünden zwingen.“ In voller Uebereinſtimmung damit ſagt Melanchthon in einem Namens der Wittenberger Theologen redigirten Gutachten von 1530, man dürfe den Biſchöfen das Ordiniren überlaſſen: „denn die Ordnung, daß die Biſchöfe über die Prieſter als Superattendenten geſetzt ſind, hat ohne Zweifel viel redlicher Urſachen gehabt.... Auch gebührt uns nicht dieſe Ordnung, daß Biſchöfe über Prieſter ſind, welche von Anfang

in der Kirche geweſen, ohne große und dringende Urſach zerreißen.... Zum Dritten mag den Biſchöfen ihre Jurisdiction zugeſtellt werden, als in Eheſachen, item der Bann zu Straff öffentlicher Sünden« (Corpus Reform. Tom. II. p. 280). — „Jurisdictio enim et obedientia sacerdotum tantum sunt res politicae, quae episcopis *consuetudine* et *ordinatione humana* debentur“ (daſelbſt pag. 373). In gleicher Weiſe erklärt ſich die Apologie der Augsb. Conf. Art. XIV. u. a. Daß der göttlichen Seite nach die Biſchöfe nur Presbyter ſeyen, iſt in der citirten Stelle mit ausgedrückt, indem es darin heißt: den Biſchöfen oder Pfarrern: desgleichen in den Schmalkaldiſchen Artikeln, im Anfange von der Biſchöfe Gewalt: »Weil nach göttlichem Recht kein Unterſchied iſt zwiſchen Biſchöfen und Paſtoren oder Pfarrherren u. ſ. w.« An dieſer Annahme Eines Ordo mußte die Beibehaltung des Epiſkopats ſcheitern. So in der lutheriſchen Kirche; aus gleichem Grunde aber auch in der reformirten. Zwingli ſtellt oft zuſammen »das wächter-, das iſt biſchof- oder pfarramt« (ſ. z. B. ſeine Schrift von dem Pfarramt, in der Ausgabe ſeiner Werke von Schuler und Schultheß B. II. Th. I. S. 304 ff.). Ebenſo erklärt ſich Calvin, Beza u. a. (ſ. Belege bei Henry, Joh. Calvins Leben III. 425. 518 ff. Baum, Theodor Beza B. II. 235 ff. 315 ff.). Die Anglikaniſche Kirche hat Biſchöfe beibehalten, ebenſo wenig aber in der Confeſſion (Art. XXXVI.), als in andern ſymboliſch-kirchlichen Zeugniſſen die Inſtitution und Conſecration derſelben für ein jus divinum erklärt (vergl. O. v. Gerlach über den religiöſen Zuſtand der Anglikaniſchen Kirche. Potsdam 1845. S. 77 ff.). Auch die Brüdergemeinden haben Biſchöfe, jedoch ebenfalls nur als eine menſchlich-kirchliche Einrichtung (ſ. *Comenii*, historia fratrum. p. 15. 18. *Regenvolscii* systema historico-chronologicum ecclesiarum Slavonicarum. lib. I. p. 32. verb. Grund der Verfaſſung 1789. S. 220. Verlaß des Synodus 1848. S. 249. 250).

In der evangeliſchen Kirche Deutſchlands haben die in der Reformationszeit übergetretenen Biſchöfe nur in einigen Diöceſen eine epiſkopale Organiſation während des ſechszehnten Jahrhunderts begründet. An die Stelle derſelben trat überall die Conſiſtorialverfaſſung. In Osnabrück und Lübeck ſtanden nach der Feſtſetzung des weſtfäliſchen Friedens (Instr. pacis Osnabrug. art. XIII.) abwechſelnd mit den römiſch-katholiſchen Biſchöfen evangeliſche, dieſe jedoch ohne epiſkopale kirchenregimentliche Wirkſamkeit, bis zum Anfange des jetzigen Jahrhunderts. Bei Gelegenheit der Annahme der Königswürde und zur Begründung der Union der Lutheraner und Reformirten ließ Friedrich III. (I.) von Preußen im Jahr 1701 die Prediger Urſinus (von Bär) und v. Sander durch Vermittlung der anglikaniſchen Kirche zu Biſchöfen weihen; doch ging mit dem Tode der Beiden die Inſtitution wieder unter (ſ. v. Baczko, Geſchichte Preußens B. VI. S. 297 ff. Nicolovius a. a. O. verb. mit einem Aufſatz deſſelben in der Darmſtädter allgemeinen Kirchenzeitung. 1837. Nro. 19—22). Nach dem Beiſpiele ſeines Ahnherrn beſchloß Friedrich Wilhelm III. am Friedens- und Krönungsfeſte 1816, zur Belohnung ausgezeichneter Verdienſte im geiſtlichen Stande, zwei Biſchöfe der evangeliſchen Kirche zu ernennen, mit dem Range der königlichen Oberpräſidenten, welcher den römiſch-katholiſchen Biſchöfen ſchon früher beigelegt war, ſowie den ſonſtigen Ehrenrechten eines Biſchofs, insbeſondere einer entſprechenden Kleidung. Der Titel eines Biſchofs iſt ſeitdem öfter an Generalſuperintendenten in Preußen verliehen. In einem beſondern Falle iſt ſelbſt der Titel eines Erzbiſchofs hergeſtellt worden (Cabinetsordre vom 19. April 1829, bei Nicolovius a. a. O. S. 96). Auch im Herzogthum Naſſau iſt durch Edikt vom 8. April 1818 (Otto, Handbuch des beſondern Kirchenrechts im Herzogthum Naſſau. §. 32 ff.) die Würde eines Biſchofs dem erſten Landesgeiſtlichen verliehen, und demſelben übertragen 1) die Oberaufſicht über die geſammte Geiſtlichkeit und alle kirchlichen Inſtitute des Landes; 2) die Mitſorge für die Erhaltung und zweckmäßige Verwaltung des ganzen Kirchenvermögens; 3) die obere Disciplin über die Geiſtlichen. Im Uebrigen erſcheint er ganz wie ein Generalſuperintendent (ſ. d. Art.) und ſo iſt auch im Weſentlichen die Stellung der Biſchöfe in Dänemark, Norwegen, Island, Schweden (ſ. Münter, Magazin für Kirchengeſchichte und Kirchenrecht des Nordens. B. I. [Altona 1792] S. 123 ff.

vergl. *Clausen*, de muneris episcopalis in ecclesia evangelica gravitate et pulchritudine. Havniae 1830).

Als Bischöfe der evangelischen Kirche erscheinen aber in gewisser Weise die evangelischen Landesherren als Inhaber eines Theils der früheren Episcopalrechte (vergl. den Art. Consistorialverfassung).

Was die Kleidung und die Insignien des Bischofs in der katholischen Kirche betrifft, s. Kleidung, geistliche und Insignien. H. F. Jacobson.

Bisthum heißt der Distrikt, innerhalb dessen ein Bischof die geistliche Verwaltung hat. Der Ursprung der Bisthümer hängt mit der Entstehung und Erweiterung der ersten Christengemeinden zusammen. Die Apostel gründeten die Gemeinden in den Städten, da aus diesen die Uebertragung des Evangeliums auf das platte Land am leichtesten erfolgen konnte. Die an einem Orte zusammen wohnenden Gläubigen (*πάροικοι, παρεπίδημοι*, s. Eph. 2, 19. 1 Petr. 2, 11. vgl. l. 239. §. 2. D. de verb. signif.) bildeten eine Gemeinde (*παροικία*, Parochie), die unter der Leitung von Presbytern oder Episkopen sich mit der Zeit fester zusammenschloß, neue Anhänger außerhalb gewann und mit sich vereinigte. Anfangs besuchten die Auswärtigen den Gottesdienst in der Stadt, bis ihre Zahl groß genug geworden war, um selbst eine Gemeinde zu bilden, an deren Spitze dann ein Presbyter oder Episkopus gewöhnlich aus dem städtischen Presbyterium trat. Dadurch wurde in der Regel eine Abhängigkeit von der Muttergemeinde herbeigeführt und eine Subjection unter dem ersten Presbyter in der Stadt, der seit dem zweiten Jahrhundert schon hie und da allein Episkopus genannt wurde. So wie anfangs die *πάροικοι* mit ihren Hausgemeinden (*ἐκκλήσιαι κατ' οἶκους*, s. Röm. 16, 5. 1 Kor. 16, 15. verb. I. 116.) als Ganzes die Parochie bildeten, so konnte später wegen der Zusammengehörigkeit der Stadtgemeinde und der neuen Filialen der Ausdruck *παροικία* auch für die größeren Sprengel beibehalten werden (c. 14. 15. Apostolorum. verb. c. 9. Concil. Antioch. a. 332, in c. 2. Can. IX. qu. III.). Dieser Sprachgebrauch ist für die Kirche des Orients maßgebend geblieben (Balsamon im Commentar zum can. 9. Conc. Chalced., Zonaras zum c. 6. Conc. Constantinop., im Synodicon von *Beveregius* Tom. I. p. 122. 95.). Im Occident erhielt sich derselbe auch ziemlich allgemein bis in's neunte Jahrh. (s. *Du Fresne*, glossarium s. v. parochia), wurde dann aber verändert, indem man den Ausdruck Parochie auf die einzelne Pfarrkirche anwendete, den Sprengel des Bischofs aber *dioecesis* nannte, während die orientalische Kirche dieses Wort dem bürgerlichen Sprachgebrauche gemäß, wonach *διοίκησις*, tractus, die Präfectur mehrerer Provinzen (Eparchien) bedeutet, auf den Distrikt des Patriarchen übertrug, welchem mehrere Metropoliten in den Provinzen untergeben waren (s. Balsamon cit.).

Sache und Bezeichnung erklären sich aus der Einrichtung, die bürgerlichen und kirchlichen Sprengel in gewisser Uebereinstimmung zu halten. Parochie ist zunächst die bürgerliche Gemeinde und wird dann auch die kirchliche (vgl. Baur, über den Ursprung des Episkopats. S. 76 ff. Anm.). Die Zugehörigkeit zu jener hängt vom Hause (*οἶκος*), dem Domicil ab, der Verband mit dieser wird durch die Taufe begründet. Parochie ist daher der Taufsprengel, welcher mit dem bischöflichen zusammenfällt, da der Bischof allein das Taufrecht hat und die Presbyter dasselbe von ihm erlangen (s. *Tertullian*, de baptismo cap. 17: daudi quidem baptismi habet jus summus sacerdos, qui est episcopus, dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate). Daher erklärt auch später, als der Ausdruck dioecesis den Bischofssprengel bezeichnete, Wilhelm von Bretagne im Vocabularium (s. *Du Fresne*, s. v. dioecesis): dioecesis proprie est baptismalis Ecclesiae territorium et gubernatio. In der Folgezeit ging das Taufrecht als ein selbstständiges auf die Presbyter als Pfarrer über und ihr Sprengel wurde daher Parochie. Der größere Sprengel des Bischofs entspricht in der Regel in Deutschland dem mehrere Gemeinden umfassenden Gau, unter der Direktion des Grafen. Die Bischöfe haben den Sitz gewöhnlich in den größeren Städten (was selbst gesetzlich angeordnet war. c. 4. 5. dist. LXXX. c. 1. X. de privilegiis. V. 33. Leo I. a. 446), deren Distrikt in Gallien

einen Gau bildete und zugleich die Diöceſe; daher werden die Ausdrücke terminus, territorium civitatis, pagus auch für den Biſchofsſprengel ſelbſt gebraucht (vgl. Waitz, deutſche Verfaſſungsgeſchichte. B. II. [Kiel. 1847.] S. 278. verb. 321.). Der Wunſch, die Grenzen der Gaue und der ſpäteren Territorien mit den biſchöflichen Sprengeln in gewiſſer Einheit zu erhalten, hat auf die Bildung der Diöceſen ſtets großen Einfluß geübt und daher ein Zuſammenwirken von Staat und Kirche bei derſelben veranlaßt.

Die Einrichtung der Biſchofsſprengel war ſeit dem vierten Jahrhundert Sache des Metropoliten, welcher mit der Provinzialſynode das eintretende Bedürfniß befriedigte (c. 50. Can. XVI. qn. I. [Conc. Carthag. II. a. 390. c. 5.] c. 51. eod. [Conc. Carthag. III. a. 397. c. 20.] u. a.). In Deutſchland wurde ſeit dem 8. Jahrh. unter Beirath des Biſchofs von Rom das Chriſtenthum verbreitet und die Begrenzung der Diöceſen vollzogen (m. ſ. z. B. Gregor II. [† 731] Capit. in Bavariam c. 3. bei *Hartzheim*, Concilia Germaniae. Tom. I. pag. 36. Gregor III. ad Bonifacium a. 738. 740. [c. 53. Can. XVI. qu. I. *Hartzheim* l. c. pag. 41.]). Seit dem 11. Jahrh. iſt die Errichtung und Circumſcription der Bisthümer ein päbſtliches Reſervatrecht (m. vgl. überhaupt *Thomassin*, vetus ac nova ecclesiae disciplina. T. I. lib. I. cap. LV.), das ſpäter dadurch geltend gemacht wird, daß jede causa episcopalis als major ac ardua dem Biſchofe von Rom vorbehalten ſey (ſ. c. 1. X. de translatione episcopi. I. 7. Innocent. III. a. 1198). Indeſſen iſt in Deutſchland die Mitwirkung des Staats hierbei ſtets für erforderlich gehalten und es ſind ſolche Angelegenheiten als causae mixtae behandelt worden; deshalb ſind auch in neueſter Zeit die Circumſcriptionen der Diöceſen durch Vereinbarung der einzelnen Regierungen mit dem apoſtoliſchen Stuhle zu Stande gekommen. Auch in den übrigen Staaten iſt die Theilnahme an der Begründung oder Umgeſtaltung der Bisthümer als ein wohlbegründetes Recht aufrecht erhalten und daher auch im Jahre 1853 in den Niederlanden, deſſen Diöceſen die Curie ſelbſtſtändig anzuordnen für gut befunden hatte, die Ausführung bis nach erfolgtem Einverſtändniſſe des Gouvernements gehemmt worden.

Eine Ueberſicht ſämmtlicher Bisthümer der römiſch-katholiſchen Kirche findet man bei Binterim, Denkwürdigkeiten der chriſt-katholiſchen Kirche. B. I. Th. II. S. 485 ff. 656 ff., *Girolamo Petri*, Gerarchia della santa chiesa cattolica apostolica Romana in tutto l'orbe. Roma. 1851. 8.

Die evangeliſchen Landeskirchen zerfallen in Bisthümer oder in Conſiſtorialbezirke, während die kleineren Diſtrikte derſelben, unter der Direktion von Superintendenten, Diöceſen genannt werden. Die Anordnung derſelben geht von der kirchlichen und ſtaatlichen Autorität zuſammen aus. Wo der Landesherr Inhaber des Kirchenregiments iſt, ſind ſeine Behörden damit beauftragt, wo dies nicht der Fall iſt, hat die Regierung vermöge des Oberaufſichtsrechts die Mitwirkung (m. ſ. z. B. das preußiſche allgem. Landrecht. Th. II. Tit. XI. §. 238, welches ſchon die Errichtung einer Parochie vom Staate ausgehen läßt, unter Zuziehung der geiſtlichen Obern). H. F. Jacobſon.

Bisthumsverweſer, ſ. Kapitel.

Bithynien, ſeit 75 a. C. den Römern gehörig, wurde von Auguſtus zur Proconſularprovinz erhoben und gränzte zu jener Zeit im Norden an's ſchwarze Meer, im Oſten an Paphlagonien, im Süden an Phrygien und Myſien, im Weſten an den thraziſchen Bosporus, die Propontis und Myſien (*Strabo* 12. p. 563. *Plin.* H. N. 5, 40.). Nach der ſeit Konſtantin eingeführten Eintheilung gehörte es zur dioecesis Pontica, und hieß als deren weſtlichſte Provinz auch Pontica prima (*Justin.* Nov. 29 u. a.). Theodoſius II. theilte die Provinz wieder in 2 Theile, von denen der weſtliche den Namen Bithynien beibehielt und die in der Kirchengeſchichte berühmten Städte Nikomedien, Nicäa und Chalcedon enthielt. Der Ap. Paulus kam zwar nicht in dieſes Land, wie er beabſichtigt hatte (Ap.Geſch. 16, 7.), aber dennoch finden ſich dort Chriſtengemeinden ſchon zur Zeit der Abfaſſung von 1 Petr. 1, 1. — Genaueres über das Land, ſeine Bewohner, Bodenbeſchaffenheit, Produkte u. ſ. w. ſ. in Pauly's Realencykl. I. S. 1117 f. Rüetſchi.

Bitte, erſte, ſ. Exſpectanzen.

Bittgänge, litaniae, rogationes ſind Prozeſſionen, zu dem Zwecke veranſtaltet, um geiſtliche und leibliche Güter von Gott zu erflehen. Die Frage über das Alter derſelben iſt unnöthigerweiſe dadurch erſchwert worden, daß man das ältere Wort Litanie als Beweis dafür anſah, daß dasjenige, was jetzt gemeinhin ſo genannt wird, ſchon weit früher beſtand. *Λιτας* gebraucht Euſebius im Leben Konſt. II. 14. als gleichbedeutend mit *ἱκετηριας*; IV. B. 1. ſtellt er *ἱκετηριους εὐχας* mit *λιτανειας* zuſammen. So ſagt Chryſoſtomus in der Rede vor ſeiner Abreiſe in die Verbannung: *ἀνριον εἰς λιτανειον ἐλευσομαι μεθ' ὑμων.* Arcadius (Cod. Theod. lib. XVI. tit. V. de haereticis leg. XXX.) befiehlt: interdicatur his omnibus (den Häretikern) ad litaniam faciendam intra civitatem noctu vel interdiu profanis coire conventibus. Es ſind darunter hier geſungene Gebethymnen zu verſtehen, welche in verſchiedenen Städten Anlaß zu Unruhen gegeben hatten. Eine beſondere Art von Gebeten ſcheint auch Baſilius in ſeinem Schreiben an die Gemeinde in Neucäſarea im Auge zu haben, wenn er ſagt: *ἀλλ' ουκ ἠν ταυτα επι του μεγαλου Γρηγοριου, αλλ' ουδε αἱ λιτανειαι, ἁς ὑμεις νυν επιτηδευετε.*

Der erſte, der die im ſpätern und jetzigen Sinne ſo genannten Litanien einführte, iſt Mamercus, Biſchof von Vienne 452. Es waren feierliche Buß- und Bittandachten mit Faſten und gottesdienſtlichen Umzügen verbunden, und zwar für die drei Tage vor Himmelfahrt angeordnet; Sidonius Apollinaris, dem wir dieſe Nachricht verdanken (ep. lib. VII. ep. 1.), nennt ſie rogationes, welcher Ausdruck aber ſehr bald als gleichbedeutend mit Litanien verſtanden wurde, und dieſer letzte Name wurde der gebräuchliche für dieſe Andachtsübungen. Aus einer andern Stelle deſſelben Sidonius (ep. lib. V. ep. 14.) ſchließt Bingham V. B. 4, es ſeyen ſchon vorher dergleichen Bittgänge im Gebrauche geweſen. Erant quidem, ſagt Sidonius, prius vagae, tepentes, infrequentesque, oscitabundae supplicationes, quae saepe interpellantium prandiorum obicibus hebetabantur, maxime aut imbres, aut serenitatem deprecaturae. Allein vorher ſteht zu leſen: rogationum nobis solennitatem primus Mamercus invenit, instituit, invexit. Man muß ſich alſo die Sache ſo denken, daß bis zu des M. Zeit nur ein kleiner, leiſer, unbedeutender Anfang zu ähnlichen Bittumzügen mit Faſten verbunden gemacht worden iſt. Mamercus ordnete und regelte die Sache und verband ſie mit Faſten (jejunatur, oratur, psallitur, ſagt Sidonius). Seit des Mamercus Zeit kam nun dieſe Andachtsübung in der abendländiſchen Kirche mehr und mehr auf. Gregor der Gr. brachte Neues hinzu; er führte die ſogenannte litania septiformis ein, d. h. er theilte die Theilnehmenden in ſieben Klaſſen, die Geiſtlichen, die Mönche, die Jungfrauen, die Ehefrauen, die Wittwen, die Armen, die Kinder, welche Abtheilungen von verſchiedenen Kirchen ausgingen (ep. lib. XI. ep. 2.). Seitdem ſind noch auf andere Zeiten dergl. Litanien angeordnet worden, beſonders nennen wir die am Feſte des h. Markus, 25. April, welche major heißt, indeſſen die anderen den Namen minores führen. Die betreffenden Tage heißen Bitttage, die Woche Bittwoche. Die Bittgänge heißen auch Kreuzgänge, weil das Kreuz vorangetragen wird. Herzog.

Bizochen, ſ. Fratricellen.

Blair, Hugh, Profeſſor der Beredtſamkeit und Prediger der presbyterianiſchen Kirche (established church) in Edinburg, wo er auch geboren wurde, 1718. Nachdem er ſeine Studien ebendaſelbſt vollendet, erhielt er 1742 die Landpredigerſtelle zu Coleſſie in der Grafſchaft Fife, bald darauf zu Canongate in Edinburg ſelbſt, hernach (1754) wurde er an Lady Yeſters Kirche in der City derſelben Stadt verſetzt; im Jahre 1758 erhielt er die Pfarrſtelle an der ſogenannten hohen Kirche (high church) in Edinburg *), und behielt ſie bis zu ſeinem Tode 1800. Im Jahre 1757 wurde er Dr. theol. und

*) Der Umſtand, daß er auf dem Titel ſeiner Predigtſammlung ſich minister of the high church, d. h. der dem Range nach oberſten Kirche des Landes, nannte, verleitete den Ueberſetzer Sack, ihn Geiſtlichen der engliſchen Hochkirche zu nennen, welcher Irrthum auch in d. Art. bei Erſch und Gruber übergegangen iſt.

1762 Professor der Beredtsamkeit und der schönen Wissenschaften an der Universität seiner Vaterstadt; diese um seinetwillen errichtete Stelle gab er 1783 wegen Altersbeschwerden auf. Blair ist besonders als Kanzelredner bekannt, und hat in dieser Hinsicht in Großbritannien sowohl als auswärts Berühmtheit erlangt. Fünf Bände seiner Predigten erschienen in London seit 1777; in's Deutsche übersetzt von Sack und Schleiermacher. Leipzig 1781—1802; in's Französische von Froissart. Lausanne 1791. und vom Abbé Tressan. Paris 1807; auch in die holländische, italienische und slawonische Sprache wurden sie übersetzt. Diese für ein gebildetes Publikum berechneten Predigten zeichnen sich aus durch treffliche Diktion, musterhafte, aber keineswegs pedantisch geregelte Ordnung, sorgfältige Anschließung an den Text, sowie durch moralisch-praktische Tendenz, wobei der Verfasser viele Kenntniß des menschlichen Herzens und der menschlichen Gesellschaft verräth, und viele überaus werthvolle Erörterungen und Ermahnungen gibt. Sie sind durchweg sehr didaktisch gehalten, wenn gleich ihnen eine gewisse Wärme nicht ganz abgeht. Unangenehm wird man beim Lesen derselben berührt durch den Mangel an spezifisch christlichem Gehalte; das persönliche Verhältniß der Erlösten zu ihrem Erlöser, tritt sehr wenig hervor, nicht als ob der Verfasser dem Glauben seiner Kirche entfremdet gewesen, der an einigen Stellen durchblickt; der Verfasser zeigt sich als der edelste Repräsentant jener moderate party, welcher die evangelical party nicht ganz mit Unrecht den Vorwurf machte, daß sie, ohne den Glauben der Väter gradezu aufzugeben, ihn doch nicht genug in den Ansprachen an die Gemeinde hervortreten lasse. Es gibt freilich eine äußerliche, steife Behandlung des Dogmas, welche wenig Frucht schafft, und nothwendig eine solche Reaktion erzeugt, wie sie uns in Blair's Moral-Predigten entgegentritt. Dagegen gibt es eine Richtung der Predigt, über beide bezeichnete Abwege erhaben, welche das Dogma nicht mechanisch äußerlich einflicht, sondern dynamisch es wirken läßt, um die Predigt mit christlichem Gehalt zu erfüllen, sie an die großen Thatsachen der Erlösung anzuknüpfen und das christliche Leben in seinen mannigfaltigen Beziehungen und Anforderungen als Explication des Lebens Christi in den Seinen aufzufassen. Dieser substantiell christliche Gehalt geht den Blair'schen Predigten ab, soviel Treffliches sie auch zur Läuterung, Ausbildung und Kräftigung des sittlich-religiösen Sinnes enthalten mögen. Das Werk seines Professorates sind seine lectures on Rhetoric and belles lettres. 3 Bände. Basel 1801—1802. In der lect. 29., die von der eloqnence of the pulpit handelt, macht er viele feine Bemerkungen und gibt treffliche Anweisungen über die Kanzelberedtsamkeit, insbesondere bedauert er, daß die englischen Prediger ihre Predigten lesen: „keine Rede," sagt er, „die eindringlich seyn will, kann bloß gelesen dieselbe Kraft haben, als wenn sie frei vorgetragen wird. Das Volk fühlt dies, und sein Vorurtheil gegen jene Gewohnheit ist keineswegs ungegründet. Was in Hinsicht auf Correktheit der Rede dabei gewonnen wird, wiegt den Verlust an Ueberredungskraft nicht auf." Mit dieser übeln Gewohnheit hängt auch der größte Fehler der englischen Kanzelberedtsamkeit zusammen. „Eine englische Predigt," sagt Blair, „ist ein Dokument von kühlem belehrendem Räsonnement" (a piece of cool instructive reasoning. vol. II. 291). Möchten doch diese Bemerkungen von den englischen Predigern beherzigt worden seyn! Eine treffende Bestätigung dessen, was wir als den wesentlichsten Mangel der Blair'schen Predigten bezeichnet haben, finden wir in desselben lectures II. 274, wo es heißt: „der Zweck alles Predigens ist, die Menschen dahin zu bringen, daß sie gut werden" (The end of all preaching is to persuade men to become good.) Eine frühere Arbeit des Verfassers ist seine critical dissertation on the poems of Ossian 1763, in's Französische und Deutsche übersetzt, die deutsche Uebersetzung ist von Oelrichs. Hannover 1785. Blair schrieb auch in die Edinburgh Review, und nahm noch 1796 Antheil an der Stiftung einer mildthätigen Gesellschaft für Söhne von Geistlichen der schottischen Kirche. Herzog.

Blandina, Märtyrerin zu Lyon unter Mark-Aurel, im Jahre 177. *Eus.* H. E. V. 1. Sie wurde zuerst einen ganzen Tag von Morgen bis zu Abend gefoltert, um aus ihr die Verläugnung ihres Glaubens und das Geständniß jener schändlichen Verbrechen, deren

man die Chriſten beſchuldigte, zu erpreſſen. Ihre Standhaftigkeit, für welche ſelbſt ihre Glaubensgenoſſen fürchteten, ermüdete ihre Peiniger und ſetzte ſie in Verwunderung. Sie beharrte auf ihrer Ausſage: »ich bin eine Chriſtin und bei uns wird nichts Schlechtes begangen« (χριστιανη εἰμι, καὶ παρ' ἡμιν οὐδεν φαυλον γινεται). Darauf wurde ſie im Amphitheater an einen Pfahl gebunden und den wilden Thieren preißgegeben; allein nach dem Berichte der Gemeinde von Lyon und Vienne (bei Euſeb. l. c.) waren die wilden Thiere menſchlicher als die Menſchen, und thaten ihr nichts an, indeß ſie vom Pfahle herab die in der Nähe befindlichen chriſtlichen Brüder ermunterte. Darauf wurde ſie vom Pfahle heruntergenommen und wieder in das Gefängniß geführt. Einige Tage ſpäter wurde ſie wieder in den Circus gebracht und mußte dem ſchauerlichen Tode der chriſtlichen Glaubensgenoſſen zuſehen. Auf die wiederholte Weigerung, bei den Bildern der Götter zu ſchwören, wurde ſie gepeitſcht, auf den eiſernen Folterſtuhl geſetzt, zuletzt in einen Flechtkorb gethan und ſo den Ochſen vorgeworfen. Es war dies eine eigenthümliche Raffinerie der Grauſamkeit, indem der gereizte Ochſe die ihm vorgeworfenen Schlachtopfer mit den Hörnern in die Höhe warf; daher Martialis ſagt: taurus ut impositas jactat ad astra pilas. Die Heiden ſelbſt geſtanden, daß niemals ein Weib ſo Großes und ſo Vieles erduldet habe. An ihrem Beiſpiele, ſo leſen wir in jenem Berichte, zeigte Chriſtus, daß was bei den Menſchen unwerth und gering geachtet iſt, großer Ehre bei Gott gewürdigt wird, um der mächtig ſich erweiſenden Liebe zu ihm willen.

Herzog.

Blandrata. Georg Blandrata, eigentlich Biandrata, aus einem adeligen Geſchlechte aus Saluzzo, wurde geboren um 1515. Er ſtudirte Medizin. Wahrſcheinlich wurde in dieſer Zeit ſchon ſeine Aufmerkſamkeit auf die Reformation gerichtet. Der Geiſt des Widerſtandes gegen die römiſche Kirche war erblich in ſeiner Familie; ſchon im Mittelalter werden einige Herren von Blandrata namhaft gemacht als Gegner der Biſchöfe oder Beſchützer von Ketzern. Im 16. Jahrhundert wanderten mehrere Glieder deſſelben Hauſes, angeregt durch die Wirkſamkeit der die reformatoriſchen Ideen in Piemont verbreitenden Auguſtin Mainardi und Celio Secundo Curione, nach Genf aus, um daſelbſt Religionsfreiheit zu ſuchen. Vielleicht wurde auch Georg dadurch bewogen, ſein Vaterland zu verlaſſen. Er wandte ſich nach Polen, wo er der Gemahlin Sigismund's I. als Leibarzt diente; bald darauf trifft man ihn in der nämlichen Eigenſchaft in Siebenbürgen, bei der Wittwe Johann Zapolya's, welche auch in politiſchen Dingen ſeinem Rathe folgte. In unbeſtimmter Zeit kehrte er nach Italien zurück, wo er in Pavia ſeinen Beruf ausübte. Einige freiſinnige Aeußerungen machten ihn der Inquiſition verdächtig; er ſollte feſtgenommen werden, entfloh aber nach Genf. Hier kam er in Verbindung mit mehrern ſeiner Landsleute, die das Prinzip der freien Forſchung weiter trieben, als es in dem Sinne der Reformatoren lag. Es wurden Zweifel in ihm angeregt über einzelne Beſtimmungen des kirchlichen Dogma's; die orthodoxen Formeln genügten ſeinem Scharfſinne ſo wenig, als die Zweifel ſein religiöſes Gefühl befriedigten; er ſuchte daher Rath theils bei dem Prediger der Genfer italieniſchen Gemeinde, Martinengho, der ihn jedoch mit allzugroßer Strenge abwies, theils bei Calvin ſelbſt, der ſich dagegen oft mit ihm unterhielt. Man hat an der Aufrichtigkeit dieſes Strebens, ſich bei Calvin zu belehren, gezweifelt, und von einer Skepſis geſprochen, die ſich nur den Schein der Lernbegierde gab; allein es fehlt an wirklichem Grunde hiezu; ſolche Vermuthungen gehören einer Zeit an, wo jedes Abweichen von der kirchlichen Orthodoxie als böswillige Verſtockung, und jede gute oder fromme Aeußerung eines Ketzers als Heuchelei angeſehen wurde. Der Umgang Blandrata's mit Calvin dauerte mehrere Jahre; es iſt noch eine Reihe von Fragen vorhanden, welche jener dieſem ſchriftlich vorlegte, und auf welche der Reformator gleichfalls ſchriftlich antwortete (ſ. Trechſel, die Antitrinitarier, B. II., Beilagen, XV.). Blandrata's Bedenken betrafen hauptſächlich die Einheit Gottes, die ihm durch die kirchliche Lehre von der Trinität um ſo mehr gefährdet ſchien, da im N. T. nirgends geſagt werde, Gott ſey eine einzige Subſtanz in drei

Perſonen, und der Vater, den die Bibel meine, wenn ſie Gott ohne nähere Bezeichnung nenne, nicht erſt noch in dem Einen göttlichen Weſen eine beſondere Perſon bilden könne. Ferner fragte er, an wen das Gebet zu richten ſey, an Gott oder an die Trinität; welches die Bedeutung der Ausdrücke Ewiges Wort, Fleiſchwerdung deſſelben u. ſ. w.; und ob nicht überhaupt die Speculation über das Verhältniß der drei göttlichen Perſonen unnöthig ſey. Calvin antwortete durch einen weitläufigen Traktat (Responsum ad quaestiones G. Blandratae, Gen. 1559; in Calvin's Tract. theol., ed. Gen., p. 679 u. f.), der jedoch nicht im Stande war, den Belehrung Suchenden von ſeiner verſtändigen Richtung abzubringen. Zuletzt aufgebracht über Blandrata's immer wiederkehrende Fragen und Zweifel, glaubte Calvin, der italieniſche Flüchtling habe hinterliſtige Zwecke und wolle nur Streit anregen; er hörte daher auf, ihn zu ſehen. Da indeſſen die antitrinitariſchen Tendenzen in der Genfer italieniſchen Gemeinde Fortſchritte machten, wurden nach ihres Predigers Martinenghe's Tod die Glieder derſelben zu einer Verſammlung berufen, und ihnen, im Beiſeyn Calvin's und einiger Rathsherren, ein Glaubensbekenntniß vorgelegt; jeder wurde aufgefordert, ſeine Anſicht zu äußern, und zugleich wurde die Verſicherung gegeben, Niemand ſolle wegen abweichender Meinung beſtraft werden. Alciati nahm heftig das Wort gegen die Trinität, Blandrata berief ſich auf vorgebliche ſchriftliche Aeußerungen Calvin's, deren Unrichtigkeit dieſer aber nachweiſen konnte. Die übrigen Gemeindeglieder unterſchrieben das Glaubensbekenntniß, das die antitrinitariſchen Lehren verdammte. Blandrata, den man bald darauf heterodoxer Umtriebe beſchuldigte und welchen Calvin aufforderte, ſich ruhig zu verhalten, traute der Verſicherung nicht, nicht verfolgt zu werden, und verließ Genf mit Alciati. Er ging nach Bern und nach Zürich, beſprach ſich zunächſt mit ſeinem Landsmanne Peter Martyr über die ſtreitigen Punkte, erhielt aber von dieſem, den Calvin's Briefe und Bullinger's Vorſtellungen dazu bewogen, den Rath, Zürich wieder zu verlaſſen. Da wandte er ſich, im Jahre 1558, abermals nach Polen, wo bereits der Proteſtantismus ſowohl als der Antitrinitarismus zahlreiche Anhänger hatten. Bald gewann er die Achtung des Fürſten Radziwil, der ihn gegen die ihn verfolgenden Schreiben Calvin's in Schutz nahm. Er wohnte der Synode bei, welche zu Pinczow gehalten wurde, um Franz Stancaro zu beſtreiten; hier bemühte er ſich durch Verbreitung ſeiner unitariſchen Grundſätze, wie er glaubte, mehr Klarheit in die Lehre zu bringen, die durch ſolche ſpitzfindige Streitigkeiten nur verdunkelt wurde. Bald darauf wurde er zum Vorſteher der Gemeinden in Kleinpolen gewählt. Calvin indeſſen ließ nicht ab, die Theologen ſowie den Fürſten Radziwil vor ihm zu warnen, ſo daß er ſich zuletzt, auf einer Synode zu Pinczow, 1561, öffentlich rechtfertigen mußte. Seinen Glauben ſprach er ſo aus: „Ich glaube an Einen Gott, den Vater, an Einen Herrn, Jeſum Chriſtum, ſeinen Sohn, und an Einen heiligen Geiſt, von denen Jeder weſentlich Gott iſt. Eine Mehrheit von Göttern verwerfe ich, da wir nur Einen, dem Weſen nach untrennbaren Gott haben. Ich bekenne drei unterſchiedene Hypoſtaſen und die ewige Gottheit und Zeugung Chriſti, und einen heiligen Geiſt, wahren und ewigen Gott, der von Beiden ausgeht.“ *) Die Synode erklärte ſich mit ſeinem Bekenntniſſe befriedigt; die Schweizer Theologen jedoch nicht. Es begannen neue, verwickelte Streitigkeiten in Polen; Calvin fuhr fort, Blandrata als einen gottloſen Menſchen, als eine ſchändliche Peſt zu brandmarken, ſo daß dieſer zuletzt an den Verhandlungen keinen Theil mehr nahm, und um Ruhe zu haben, 1563 dem Rufe des Fürſten Johann Sigismund nach Siebenbürgen folgte. Als Leibarzt dieſes Fürſten trat er hier offen als Unitarier auf; 1566 vertheidigte er ſeine Grundſätze, in Gemeinſchaft

*) Aus dieſem Glaubensbekenntniſſe Blandrata's, zuſammengehalten mit den ſonſtigen von ihm herrührenden unzuſammenhängenden Fragmenten, erhellt der Grundgedanke ſeiner Anſicht, daß nämlich nur Einer Gott ſey, der Vater, und daß der Sohn, ſowie der Geiſt, von Ewigkeit her geſchaffen und von dem Vater verſchieden ſeyen, obgleich göttlicher Natur.

mit Franz David, gegen die reformirten Theologen in einem öffentlichen Geſpräche, dem der Hof beiwohnte. Er gewann zahlreiche Anhänger, worunter der Fürſt ſelber. Auch unter dieſes letztern beiden Nachfolgern hatte er großen Einfluß, beſonders bei Stephan Bathori, der zugleich König von Polen wurde. Stephan nahm bekanntlich die Jeſuiten in Siebenbürgen auf, wo ſie den Streit gegen den Proteſtantismus begannen und große Unruhen erregten. Fauſtus Socin beſchuldigte Blandrata, er habe in ſeinen letzten Jahren aus Habſucht ſich von ſeinen frühern Glaubensgenoſſen abgewandt und die Jeſuiten begünſtigt. Letzteres iſt nicht beſtätigt. Möglich iſt, daß der alte Mann, des Streites der Theologen müde und an dem Finden der Wahrheit aus ſo vielen und ſo ſpitzfindigen Formeln heraus verzweifelnd zuletzt in völlige Skepſis verfiel und ſich von Allem zurückzog; zu dieſer Sehnſucht nach Ruhe können auch die jeſuitiſchen Umtriebe beigetragen haben; von dem Vorſatze, an keinem Streite mehr Theil zu nehmen, bis zur Begünſtigung der Gegner des Proteſtantismus iſt aber eine weite Diſtanz. Der Sage nach wurde er von ſeinem eignen Neffen getödtet und beraubt; das Jahr ſeines Todes, das jedenfalls nach 1585 fällt, iſt unbekannt. *Sandius*, Biblioth. antitrinit. S. 28 u. f., gibt ein Verzeichniß ſeiner Schriften an; die wenigſten ſind indeſſen wirklich von ihm ſelbſt; an den meiſten ſcheint er bloß als Mitarbeiter betheiligt geweſen zu ſeyn. Was ihm eigen iſt, ſind einige Theſen, Sendſchreiben, kurze Abhandlungen, meiſt mit andern Schriften gedruckt und höchſt ſelten. 1794 gab Ph. C. Henke Blandrata's Confessio antitrinitaria von Neuem heraus, mit der Widerlegung des Flacius. — S. über ihn *Bayle*, Dictionnaire, B. I.; Heberle, aus dem Leben G. Blandrata's, in der Tübinger Zeitſchrift für Theologie, 1840, 4s. Heft, S. 116 u. f.; *Malacarne*, Commentario delle opere di Giorgio Biandrate, nobile Saluzzese, archiatre etc.; Padua 1814, in 8., mit Portrait. C. S.

Blaſien, Sankt, ehemalige gefürſtete Benediktinerabtei im Schwarzwalde, jetzt großherzoglich badiſches Bezirksamt, das ſeinen Sitz hat in einem Theile der ehemaligen Abtei; in dem andern Theile ſind verſchiedene Fabriken eingerichtet worden. Der beſcheidene Anfang zu dieſer großen geiſtlichen Stiftung wird nach Gerbert in ſeiner historia nigrae silvae von Einigen ſchon in das 5. Jahrhundert hinaufgerückt, als etliche Einſiedler ſich an dem vorbeifließenden Flüßchen Alb niederließen und den rauhen Boden urbar zu machen anfingen, daher ſie die Brüder an der Alb, ihre hölzernen Wohnungen die Albzelle (cella alba) genannt wurden. Im 8. Jahrhundert nahmen ſie wahrſcheinlich aus den Händen Erenfried's, Biſchofs von Conſtanz, die Regel und das Gewand des heil. Benedikt von Nurſia (ſ. d. A.) an. Arbeitſamkeit, heiliger Wandel und verſchiedene Schenkungen führten bald einen ſehr blühenden Zuſtand der Kloſtergenoſſenſchaft herbei. Einen nach den Begriffen der Zeit beſondern Grad der Heiligkeit erhielt ſie durch die Reliquien des heil. Blaſius, welche von Rheinau nach der Albzelle gebracht und den dortigen Brüdern zur Aufbewahrung übergeben wurden, daher der Name. Aber mehr als die Reliquien, wovon alle bis auf den Arm des Heiligen bald wieder an das Kloſter Rheinau zurückgegeben werden mußten, beförderte den Glanz von St. Blaſien der Ritter Reginbert von Selbenburen, Freund und Vertrauter Otto's I. Er trat aus dem Geräuſche der Welt in die ſtille Einſamkeit von St. Blaſien, vermachte den Brüdern alle ſeine Beſitzungen und empfing aus den Händen des Priors Beringer das Ordensgewand (945). Sofort wurde nun die Abtswürde eingeführt, und Beringer, der erſte Abt, vom Biſchof von Conſtanz eingeweiht. Im Jahre 948 begann der Bau des neuen Kloſters, für welches Reginbert von Otto I. die Beſtätigung, Grenzbeſtimmung und außerordentliche Freiheiten erhielt, und wohin der Convent ſofort verlegt wurde. Erneuerte, erweiterte Privilegien der Kaiſer, Schirmbullen der Päbſte, zahlloſe Schenkungen verbunden mit Fleiß, Bildung und Weisheit der Kloſtergenoſſenſchaft brachten dieſe Abtei zu einem überaus hohen Grade von Herrſchaft und Reichthum. Der Abt wurde Mitſtand des ſchwäbiſchen Grafencollegiums, der ſchwäbiſchen Prälatenbank, unmittelbarer Stand des Reiches, und erhielt 1405 den Rang als infulirter Abt (ſ. d. Art.

Abt I. 90). Oeſterreich, dem ſich St. Blaſien ſpäter unterwarf, wendete Alles an, um dieſe großartige Abtei an ſich zu feſſeln. Es ertheilte dem Abte den Titel eines beſtändigen Rathes und Erberzhofkapellans; Franz I. erhob ihn 1746 in den Reichsfürſtenſtand, daher der Abt unter den vorderöſterreichiſchen Ständen den Rang eines Präſidenten der Prälaten im Breisgaue annahm. Im Preßburger Frieden 1805 wurde St. Blaſien an Baden abgetreten, worauf das Kloſter 1806 proviſoriſch, 1807 definitiv aufgehoben wurde.

Schon ſeit dem 11. Jahrhundert hatte das Kloſter außer dem Verdienſt der Urbarmachung und äußeren Civiliſation des Landes auch dasjenige der Förderung wiſſenſchaftlicher Bildung. Es werden uns eine ganze Reihe von Aebten genannt, die in dieſer Beziehung ſich auszeichneten und zum Theil ſelbſt Schriftſteller waren. Aber auch unter den Mönchen traten Gelehrte hervor, die ſich beſonders mit Erforſchung der deutſchen Geſchichte beſchäftigten, und wovon mehrere als Lehrer an höhere Schulanſtalten berufen wurden. Unter den Aebten heben wir hervor Otto, Fortſetzer der Chronik des Biſchofs Otto von Freiſingen im 13. Jahrhundert. Franciscus I., großer Beförderer der hebräiſchen Literatur und der vaterländiſchen Geſchichtskunde in der Mitte des 17. Jahrh.; Mainrad Troger, zu Anfang des 18. Jahrh., der, ehe er Abt war, noch als Mönch von St. Blaſien nach der Univerſität Salzburg als Profeſſor berufen wurde, beſonders aber Martin II., aus dem alten Hauſe der Gerbert von Hornau zu Horb, † 1793 unmittelbar vor dem Sturme, den er kommen ſah, und der das alte ehrwürdige Stift vernichten ſollte (ſ. d. Art. Gerbert); ſein Nachfolger, der letzte Abt, Berthold III. (Rottler), war vor ſeiner Erwählung zum Abt Profeſſor der Univerſität Freiburg und lehrte Diplomatik, Numismatik, Heraldik und Alterthumskunde. Unter den Mönchen treten uns ſeit dem 11. Jahrhundert mehrere entgegen, die als Chronikenſchreiber oder als treffliche Schulmänner, oder beide Eigenſchaften in ſich vereinigend, ſich Verdienſte um die Bildung ihrer Zeit und um die Nachwelt erwarben. Chroniſten waren Chuno, Abt zu Muri, St. Frowinus, Abt von Engelberg, im 12. Jahrhundert aus St. Blaſien zu dieſen Abteien berufen. Das Kloſter lieferte beſonders der Univerſität Salzburg im 17. Jahrh. und im Anfang des 18. eine ganze Reihe verdienſtvoller akademiſcher Lehrer. Der berühmte öſterreichiſche Hiſtoriograph Marquard Herrgott gehört ebenfalls zu den Mönchen von St. Blaſien. Am Ende des 18. Jahrhunderts zeichneten ſich aus als Geſchichtsforſcher und Quellenſammler Uſſermann und Neutgart, als Geſchichtſchreiber Kreuter und Eichhorn. Die eigentlich theologiſchen Wiſſenſchaften ſind zu St. Blaſien ſehr wenig gepflegt worden. S. Erſch und Gruber, Wetzer und Welte.

Herzog.

Blaſius, der heilige, und der Blaſiustag (Halsweihe). Blaſius, Biſchof von Sebaſte in Armenien und Märtyrer unter Dioeletian, ſoll durch ſein Gebet einen Knaben vom Tode errettet haben, dem eine Gräte im Halſe ſtecken geblieben; daher am Blaſiustage, 3. Februar, an einigen Orten die ſogenannte Halsweihe vorgenommen wird, indem der Prieſter nach beendigter Meſſe zwei übereinander gekreuzte brennende Kerzen den Gläubigen unter den Hals hält, und dazu betet, daß ſie Gott durch die Fürbitte des heil. Blaſius vor allem Halsübel bewahren möge. Herzog.

Blasphemie, ſ. Gotteslästerung.

Blaſtares, Matthäus, hieromonachus, Weltprieſter und ſpäter Mönch des Ordens des heil. Baſilius, ſchrieb im Jahr 1335 ein *σύνταγμα κατὰ στοιχεῖον* (syntagma alphabeticum rerum omnium, quae in sacris canonibus comprehenduntur), eine Zuſammenſtellung kirchlicher und weltlicher Geſetze (*κάνονες* und *νόμοι πολίτικοι*), welche alphabetiſch nach den Hauptworten in 303 Titeln geordnet ſind. Für jene brauchte er die Sammlung des Photius und die Commentare des Zonaras und Balſamon dazu, für dieſe außer den Novellen Juſtinian's andere nicht citirte Sammlungen, wahrſcheinlich ein Exemplar des *Πρόχειρον* des Baſilius, in welcher die zehn erſten Titel der *Ἐκλογή* Leo's voran ſtanden (ſ. den Art. Baſiliken). Dieſe Arbeit befriedigte ein dringendes

praktiſches Bedürfniß und wurde daher als ein wahres juriſtiſches Compendium allgemein von der Geiſtlichkeit im Orient gebraucht, auch in die ſlaviſche Sprache übertragen (vgl. über Handſchriften in derſelben Wiener Jahrbücher für Literatur 1831. B. I. III. S. 34 ff. das Anzeigeblatt Nr. 104 ff.). Eine vollſtändige Ausgabe findet ſich in *Beveregius*, Synodicon. T. II. P. II.

M. vgl. Biener, Geſchichte der Novellen Juſtinians. S. 218 ff., deſſelben de collectionibus canonum ecclesiae graecae. §. 7. Witte im Rheiniſchen Muſeum für Jurisprudenz. Jahrg. II. (1828) Heft III. S. 289 ff. H. F. Jacobſon.

Blattern. Mit dieſem Ausdrucke wird gewöhnlich die ſechſte Plage Aegyptens überſetzt; die Erzählung 2 Moſ. 9, 8 ff. ſagt darüber, Moſe und Aaron hätten auf Gottes Geheiß Ruß oder Aſche aus dem Ofen genommen und gen Himmel geſtreut, und dieſer ſey zu Staub worden über ganz Aegypten und an Menſchen und Vieh zum Geſchwür worden ausbrechend als Blattern. Wie bei der Mehrzahl jener ſogenannten ägyptiſchen Plagen iſt auch in dieſer eine in jenem Lande nicht ſelten vorkommende, endemiſche Krankheit zu erkennen, die daher Deut. 28, 27. geradezu das „Geſchwür Aegyptens“ heißt, aber auch ihres bedenklichen Karakters wegen „das böſe Geſchwür“ genannt wird, ebend. v. 35. vgl. Hiob 2, 7. Sie erſcheint als eine unheilbare, zumal an Knieen und Schenkeln hervortretende Krankheit, beſtehend in einer Entzündung (שְׁחִין, vgl. سخن = caluit. inflammatus est, und شنى = ulceravit), die in einem Geſchwür Blattern-ähnlich (אֲבַעְבֻּאוֹת = pustulae) ausbricht. Welche Krankheit damit gemeint ſey, iſt ſtreitig: die Einen (ſ. Roſenmüller, Alterthumsk. III. S. 222 f.) denken an die ſogenannten „Nilkörner“, die zur Zeit des Anwachſens des Nil in Aegypten vorkommen und durch Entzündung der Haut empfindlich ſchmerzen. Indeſſen ſcheint dieſes Uebel das Vieh nicht zu ergreifen und möchte überhaupt zu geringfügig ſeyn, als daß es unter dieſen ſchweren Plagen angeführt worden wäre. Andere, wie Jahn, Archäol. I, 2. S. 384 f. vergl. *v. Lengerke*, Ken. I. p. 68 sq. 407, denken an den ſchwarzen Ausſatz, den die arabiſchen Aerzte (vgl. Stickel zu Hiob S. 148 ff.) Baras nennen und der als Vorläufer der ſogenannten Elephantiasis gilt (Gesen. L. M. s. v. שְׁחִין), und dem unter den Thieren die malandria entſpräche. Da aber dieſe Krankheit in der Regel erſt nach Jahre langen Leiden den Tod herbeiführt, ſo ſcheint auch dieſe nicht hieher zu gehören, wo es auf ſchneller wirkende Plagen abgeſehen ſeyn mußte. Wir können daher nicht anders, als mit Winer, R.-W.-B. an die von Sept. bis Dez. in Aegypten endemiſchen Eitergeſchwüre zu denken, welche Kniee und Schenkel befallen und in wenigen Tagen tödtlich werden (*Granger*, voy. de l'Egypte. p. 22). Uebrigens vgl. den Art. „Ausſatz.“ Rüetſchi.

Blaurer (auch Blarer, Blaarer), Ambroſius, aus dem alten Patriciergeſchlecht derer von Gyrspag, einem Edelſitz bei Emmishofen, war geboren zu Conſtanz den 12. April 1492. „Dieſelbe Stadt, ſagt Adami, die uns Huß raubte, ſchenkte uns Blaurer.“ Nachdem er im ſchwäbiſchen Benediktinerkloſter Alpirsbach frühzeitig in den Mönchsſtand getreten war, bezog er von hier aus die Univerſität Tübingen, wo er in ein näheres Verhältniß zu Melanchthon trat und ſich in der klaſſiſchen Literatur trefflich ausbildete. 1515 kehrte er in ſein Kloſter zurück; er war bereits Prior, als er durch Luthers Schriften bewogen wurde, die heil. Schrift genauer zu ſtudiren. Bald trug er ſie als Lector und Pfarrgeiſtlicher auch den Mönchen und Laien vor. Als dies dem Abt bedenklich erſchien und er Blaurer drohte, ſeine Sache vor die Univerſität Tübingen oder den Prior in Freiburg zu bringen, erbot ſich dieſer, vor beiden ſich zu vertheidigen, worauf ſich jener erſt auf Drohungen beſchränkte, ihn ſofort ſeines Predigtamts entſetzte und ihm Leſen und Lehren der heil. Schrift verbot. Hierauf verließ Blaurer das Kloſter am 8. Juni 1521 und begab ſich in ſeine Vaterſtadt. An den erſten reformatoriſchen Bewegungen derſelben ſcheint er keinen Antheil genommen, ſondern ſich ruhig verhalten zu haben. Erſt von 1524 an predigte er aus Auftrag des Raths gegen die Anrufung der Maria und trat in Correſpondenz mit Zwingli, dem er indeß geſtand, daß er in der

Abendmahlslehre nicht mit ihm übereinſtimme. Im folgenden Jahr erhielt er den ſeiner Stelle in Riedlingen entſetzten Landsmann und Verwandten Joh. Zwick zum Collegen im Pfarramt. Im Mai 1526 ſollte er an einer nach dem Religionsgeſpräch zu Baden in Conſtanz beantragten Diſputation mit Dr. Eck Theil nehmen, die jedoch, da man den kathol. Theologen das von ihnen angeſprochene Richteramt nicht zuerkannte, nicht zu Stand kam. Blaurer ſchrieb ſofort eine Schutzſchrift gegen die lügenhafte Unterſtellung, als habe er das Colloquium nicht anzunehmen ſich getraut, worauf Eck mit einer „Antwurt uf das Ketzerbüchlin Br. Ambroſi Bl.“ erwiederte. Um dieſe Zeit trennte ſich Bl. auch von ſeinem bisherigen Freund Joh. v. Botzheim, der, anfangs begeiſterter Verehrer Luthers, einige Jahre lang die Reformation beförderte, von Rom zur Verantwortung aufgefordert erklärte: er ſey im Herzen der alten Kirche nie ungetreu geworden, der evangel. Kirche den Rücken zuwandte und ſeinem Geſinnungsverwandten Erasmus ſchrieb: (Apr. 26.) er bereue es, einem ſo verläumderiſchen und tollen Pſeudotheologen, wie Luther, jemals Vertrauen geſchenkt zu haben. Botzheim zog mit der auswandernden biſchöflichen Curie (vgl. I. S. 661) nach Ueberlingen, von wo er Spottlieder auf Conſtanz und ſeine Rathsherrn, die Blaurer u. A. ſchleuderte, worin es z. B. hieß:

„Coſtanz o wee Am Bodenſee Dem Rych mit eyd verbunden,
Du haſt im Geiſt Am allermeiſt Ain Böſen Sinn erfunden,
Durch Luthers Gift die Herz vergifft, gen Zürch und Bern geſchworen.“

u. ſ. w.

Ein anderes Lied hieß:

„Der Blarer und der Zwick, Die Langnas und der Dick,
Hiengen's all an einem Strick, So hett Conſtanz wieder Glück.“

Auf jenes antwortete Bl. mit der Parodie:

„Coſtanz du biſt Wohl dran mit Chriſt. Darum laß dir nit gruſen,
Er hat auf ſich Erbawen dich; Trôwung wird bald verſuſen!“

Den Ueberlingern ruft er zu:

„Ach Ueberling, Gott woll, dir gling, daß du die Füchs lernſt kennen;
Wenn man ſie mäſt. Und thut ihn'n ebeſt, darnach ſo freſſens d'Hennen.“

u. ſ. w.

Wie in der Abendmahlslehre, ſo hielt Bl. auch gegenüber den bilderfeindlichen Beſtrebungen der Schweizer eine zwiſchen ihnen und Luther vermittelnde Stellung ein. 1528 wurde er zu Regelung des Kirchenweſens nach Memmingen berufen. In ſeiner Abweſenheit ließ der Rath auf Zwingli's Drängen die Bilder, Altäre und Orgeln ganz abthun, worüber ſich Zwick in einem Brief an Bl. beſchwert. Im Juni 1531 treffen wir ihn in Ulm, wo er nebſt Bucer und Oekolampadius mit Abfaſſung des Bekenntniſſes und der Kirchenordnung dieſer Reichsſtadt beſchäftigt war; einige Monate nachher in Eßlingen, wo er 9 Monate zu thun hatte und mit dem Stadtſchreiber Machtolf eine durch langjährigen Briefwechſel genährte Freundſchaft ſchloß. Im Herbſt 1533 trat er in die Ehe mit Katharina Walter von Blideck, früherer Nonne des Kloſters Münſterlingen. Wie Luthern wurde ihm dieſer Schritt von gegneriſcher Seite nicht wenig verdacht und er mußte ſich gegen die niedrigſten Verläumdungen, als wäre er vorher ſchon mit ihr in vertrauten Beziehungen geſtanden, u. dgl. vertheidigen; „Gewißlich, wo ich jemals dergleichen Aergerniß gegeben hätte, wollte ich mich nimmermehr auf keiner Kanzel ſehen laſſen“. Der ausgedehnteſte Wirkungskreis öffnete ſich ihm im folgenden Jahr, nachdem Herzog Ulrich von Würtemberg nach langer Verbannung ſein angeſtammtes Fürſtenthum wieder erobert hatte. Ulrich, der in der Schweiz, im Elſaß und in Heſſen das Evangelium kennen gelernt, kam dem Verlangen des Landes, das durch die Gewaltmaßregeln der öſterreichiſchen Regierung ſo lange niedergehalten war, alsbald entgegen und wählte zu Einführung des evangeliſchen Kirchenweſens neben Schnepf, den ihm Landgraf Philipp empfohlen, auf den Rath der Straßburger (Capito und Bucer) Grynäus und Blaurer, jenen für die Univerſität, dieſen für die Kirche. Es galt, bei der Wahl des letzteren,

der vermittelnden Ansicht ein Zugeständniß zu machen, da die strengeren Zwinglianer (Sakramentirer) vom Reichsoberhaupt verworfen waren, überdies Blaurer durch seine Friedliebe sowohl, als seinen ehrenfesten Karakter und seine Gabe, Kirchen einzurichten, vor Andern berühmt, auch durch seinen Aufenthalt in Alpirsbach und Tübingen mit den Verhältnissen im Lande ziemlich bekannt war. Gleichwohl konnte es bei der Differenz Blaurers und des dem streng lutherischen Lehrbegriff huldigenden Schnepf nicht an Mißtrauen und Eifersucht fehlen. Erst als Blaurer Schnepfen vor dem Herzog seine Bereitwilligkeit erklärt hatte, die Formel anzunehmen, die auf dem Marburger Gespräch Luthers Beifall gefunden, daß im Abendmahl Leib und Blut Christi substantialiter und essentialiter empfangen werde, bezeugte sich Schnepf befriedigt und der Herzog rief freudig aus: „Das walte Gott! Es soll eine gute Stunde seyn. Dabei soll's bleiben!“ Darauf wurden die Handschriften gewechselt. Blaurers Erklärung lautete: Ich Ambrosi Blaurer bekenn mit dieser meiner Handschrift, daß aus Vermög dieser Wort: das ist mein Leib, das ist mein Blut der Leib und das Blut Christi wahrhaftiglich (hoc est substantialiter et essentialiter, non autem quantitative vel qualitative vel localiter) gegenwärtig sey und gegeben werde. Diese Concordie, die am 2. August 1534 zu Stuttgart im Schloß zu Stande kam, war bei der Verwirrung des Abendmahlsstreits von unberechenbarer Wichtigkeit. Es war (nach Ranke's treffenden Worten) der erste Ausdruck der sich bildenden Einheit der deutsch-evangelischen Kirche, der Vorgang der Wittenbergischen Concordia von 1536. Man sieht, wie irrig es ist, einerseits Blaurers Verfahren als ein zweideutiges, von bloßer Klugheit geleitetes, andrerseits seinen Einfluß als die Ursache zu bezeichnen, warum das eigentlich lutherische Kirchenwesen in Würtemberg nicht zur Durchbildung gelangt sey. Bl. erklärt in einem Brief vom 27. August, es sey diejenige Abendmahlslehre, über die er sich mit Schnepf verglichen habe, immer die seinige gewesen. Was er hier, wie später, ablehnt, ist der Genuß des wirklichen Leibs Christi auch durch unwürdige Communikanten. Die anonyme Schrift: „Ein Widerruf A. Bl. den Artikel vom heil. Sakrament belangend,“ veranlaßte ihn zu dem „Bericht von dem Widerruf, so er — gethan soll haben,“ Tüb. Jan. 1535. Die darin ausgesprochene Ansicht erhielt selbst Luthers Beifall, wie denn auch Bl. der wittenbergischen Formel, Mai 1536, mit Bucer beitrat.

Bl. reformirte von Tübingen aus, wo er seinen Sitz erhielt und viel predigte, das würtembergische Oberland, den südlich von Stuttgart gelegenen Landestheil. Den Geistlichen wurden die Artikel der evangel. Lehre vorgelegt und die, welche sie annahmen, beibehalten. In die Stelle der andern wurden Ausländer, namentlich von den oberländischen Reichsstädten und der Schweiz eingesetzt. Die Klöster mußten zum Theil mit Gewalt zur Unterwerfung gebracht werden. Auch bei Entwerfung der ersten würt. Kirchenordnung 1536, obwohl sie in der Hauptsache Schnepfs Werk war, war Bl. nicht ohne Einfluß. Manches, was namentlich Brenz beantragt, wurde auf seine Forderung nicht aufgenommen. Was die Entfernung der Bilder und Altäre aus den Kirchen betrifft, so wurden jene in Stuttgart früher als in Tübingen hinweggeschafft. Was die Altäre betrifft, so handelte es sich bloß um die Wegschaffung der vielen Nebenaltäre, während Einer stehen blieb. Auf dem sogen. Götzentag in Urach, der Verhandlung über die Bilder (Sept. 1537), blieb der Streit zwischen Schnepf, der nicht alle Bilder entfernt wissen wollte, theils weil sie ein Mittel der Andacht seyen, theils weil man ihre Abschaffung vor dem Concil nicht verantworten könne, und Blaurer, der auch von den nicht ärgerlichen Bildern behauptete, sie ziehen vom Wort ab, nicht erledigt. Die Sache wurde dem Herzog anheimgegeben, der einige Jahre nachher streng verfahren ließ. Gegen Schwenkfeld erklärte sich Bl. entschieden, weil er das geistliche Amt herabsetze und die Absonderung von der kirchlichen Gemeinschaft befördere; doch sprach er seine persönliche Achtung gegen ihn aus und trat der milden Erklärung der Tüb. Concordia bei. Nicht wenig Kämpfe hatte Bl. mit dem Corporationswesen in Tübingen, mit manchen Anhängern des alten Glaubens an der Universität und am Hof, mit dem Mißtrauen der streng Lutherischen u. A. zu bestehen. Des Herzogs Vertrauen aber ließ ihn Vieles überwinden; er selbst bezeugte

von Ulrich, daß er ihn für einen redlichen Chriſten halte, den er, je länger er ihn kenne, deſto aufrichtiger verehre.

In ſeinen zahlreichen Briefen an Bullinger, Bucer, namentlich ſeine Angehörigen in Conſtanz ſpricht ſich die begeiſtertſte Hingebung an ſeinen großen, ſchwierigen Beruf, die lauterſte Frömmigkeit, wie die zarteſte Anhänglichkeit an Freunde, Geſchwiſter, Gattin und Kinder aus. Er vermiſſe zwar Vieles: Zeit zu Studien, Freunde, Verwandte, Familie; doch verzichte er darauf willig und laſſe Alles über ſich ergehen, wenn es der Herr wolle. Dringend bittet er die Seinen, in ihrem Gebet für ihn nicht abzulaſſen. Ein innigeres Verhältniß, als das zwiſchen Ambroſius und ſeinem Bruder Thomas, Rathsherrn in Conſtanz, und der Schweſter Margarethe, wird ſich ſelten zwiſchen Geſchwiſtern finden. Jedes derſelben lieferte Beiträge zu dem (Zwick'ſchen) Conſtanzer Geſangbuch von 1540. Von Ambroſius ſind die Lieder: «Freue dich mit Wonne;» «Wie's Gott gefällt, ſo g'fällt mir's auch;» «Mag ich dem Tod nit widerſtan,» u. A.

Bl. kehrte aus Würtemberg, von wo er «in gutem Frieden entlaſſen ward,» 1538 nach Conſtanz zurück. Seine Uneigennützigkeit fand die allſeitigſte Anerkennung. Von Eßlingen hatte er Nichts angenommen; Machtolf erhielt eine ungenügende Entſchädigung für die ihm gereichte Koſt. Von Würtemberg erhielt Bl. nicht nur keine Penſion für ſeine 4jährigen Dienſte, ſondern auch ſeine Anſprüche auf eine ſolche, als vormaliger Conventual von Alpirsbach, die er, nachdem er ſein Vermögen im Dienſt der Kirche aufgewendet, erhob, blieben unberückſichtigt. Erſt Herzog Chriſtoph ſcheint ſie (1553) befriedigt zu haben. 1538 ſtellten er und Zwick dem Rath in Conſtanz vor, daß ſie, nachdem ſie faſt ihr ganzes Vermögen zugeſetzt, mit Rückſicht auf ihre Familie eine Beſoldung anſprechen müßten, worauf ſie einen mäßigen Gehalt (75 Pfund) erhielten.

Im Gefolge Herzogs Ulrich finden wir ihn noch auf dem Geſpräch zu Schmalkalden (Febr. 1537), wo Bl. übrigens erſt nach einigem Zaudern (als der letzte) die Artikel Melanchthons über die biſchöfliche und päbſtliche Gewalt, nicht aber die vorausgehenden von Luther verfaßten, in welchen der Genuß des wirklichen Leibs und Bluts Chriſti auch durch die Gottloſen behauptet iſt, unterſchrieb. Von Conſtanz aus half er das Reformationswerk in Isny, Lindau, namentlich in Augsburg, Juni 1539, befeſtigen, wo er beſonders gegen den Luxus und das Sittenverderben in dieſer Stadt eiferte, weßhalb er, nachdem er zu einigen Stiftungen für Studierende und für Arme den Anſtoß gegeben, bald entlaſſen ward. In demſelben Jahr wohnte er dem Convent zu Frankfurt und dem Nürnberger Geſpräch an.

Nach der Kataſtrophe des J. 1548 (ſ. Baden, I. S. 662) verließ Bl. am 28. Aug. ſeine Vaterſtadt und begab ſich nach Winterthur. Von hier aus begegnet er uns zwiſchen 1551 und 1559 als Prediger in Biel und Leutmerken (Thurgau), zuletzt wieder in Winterthur, wo er, nachdem ihm vergebens Bern, Baſel, Memmingen, Kurfürſt Otto Heinrich einen größeren Wirkungskreis angetragen, am 6. Dec. 1564 ſtarb. Blaurer wird uns als ein Mann von ſeinem, gebildetem Benehmen, feſtem Karakter und großer Wohlredenheit geſchildert. Schon ſein Aeußeres, das den ruhigen, denkenden Mann verrieth, nahm für ihn ein. Seine Schriften (außer den erwähnten) Ir gewalt wird veracht, ir kunſt wird verlacht u. ſ. w. 1524. Sendbrief an die Gemeind zu Coſtanz von Eßlingen aus, 1532, Chriſtenlicher Abſchied an die Kirchen zu Eßlingen, 1532, Geiſtlicher Schatz chriſtlicher Vorbereitung und gläubigs Troſts wider Tod und Sterben, 1561, (einige ſeiner Predigten enth.) ſind von kleinem Umfang, aber äußerſt anſprechendem Gehalt. Er verläugnet darin die ſchweizeriſche Mundart nicht. Die äußerſt zahlreichen lateiniſchen Briefe, welche die Ref.Akten von Conſtanz, die Bibl. zu St. Gallen und Zürich, das Staatsarchiv zu Stuttgart aufbewahren, ſind von ebenſo klaſſiſcher Schreibart, als reichem Inhalt für die Reformationsgeſchichte.

Quellen: Hottinger, helvet. Kirchengeſch. *Seckendorf*, Comm. de Luth.; *Fischlin*, mem. theol. wirtemb.; Schnurrer, Erläut. d. wirt. Reform.-Geſch.; Pfiſter, Denkwürdigkeiten I.; Vierordt, Geſch. d. Ref. in Baden; Heyd, Herzog Ulrich v. Wirt. III.; Wackernagel, deutſche Kirchenlieder.

Hartmann.

Blemmydes oder **Blemmida**, gelehrter Grieche des 13. Jahrhunderts, hauptſächlich bekannt durch ſeinen Eifer für Vereinigung der griechiſchen mit der römiſchen Kirche. Er war Mönch und Prieſter in einem macedoniſchen Kloſter, als Kaiſer Ducas Vatazes (1222—1255) in Nicäa, wo die griechiſchen Kaiſer damals reſidirten, als das lateiniſche Kaiſerthum in Konſtantinopel beſtand, ein Religionsgeſpräch, betreffend die Union, veranſtaltete (1233). Bl. nahm daran Theil und vertheidigte mit Geſchick und Gelehrſamkeit die lat. Lehre vom Ausgange des heil. Geiſtes vom Vater und vom Sohne. Die dafür vorgebrachten Gründe hat er in zwei Abhandlungen niedergelegt (bei Leo *Allatius*, Graeciae orthodoxae scriptores p. 1—60 griech. u. latein., latein. in Raynaldus. ad a. 1233). Daß durchaus nicht bloße Connivenz gegen den Kaiſer, deſſen Unterthan er war, zu Grunde lag, bewies er deutlich, als er deſſen Concubine einſt den Eingang in die Kirche verwehrte und ſeinen Schritt öffentlich rechtfertigte (bei *Leo Allatius*, de ecclesiae occidentalis et orientalis perpetua successione. lib. II. c. 14.). Der dankbare Sohn des B., Theodor Lascaris, ernannte ihn daher zum Patriarchen von Konſtantinopel (in partibus, ſo lange die Lateiner daſelbſt hausten). Bl. aber blieb und ſtarb in ſeinem Kloſter. S. über ihn Leo Allatius in der zuletzt angeführten Schrift a. a. O. Raynaldus ad a. 1233. VI. 7. 8. Tübinger Quartalſchrift 1847. Heft I.; Wetzer u. Welte.

Herzog.

Blondel, David, einer der gelehrteſten Theologen und Geſchichtskenner ſeiner Zeit und der franzöſiſch-reformirten Kirche überhaupt, wurde geboren im Jahre 1591 zu Châlons-ſur-Marne. Er wurde frühzeitig als Prediger zu Houdan bei Paris angeſtellt, welches Amt er lange Jahre bekleidete, ohne ſich jedoch durch Predigertalent auszuzeichnen. Alle ſeine Studien hatten die Geſchichte der Kirche und der Dogmen zum Zweck und dienten ihm zur Vertheidigung des Proteſtantismus gegen deſſen katholiſche Gegner. Schon 1619 gab er zu Sedan ſeine Modeste déclaration de la sincérité & vérité des églises réformées de France, in 8., heraus, die hauptſächlich gegen den damaligen Biſchof von Luçon, ſpäter Cardinal von Richelieu, gerichtet war. Bl. wohnte, in einer langen Reihe von Jahren, einer großen Zahl Provinzial- und vier National-Synoden bei, bei welchen er gewöhnlich das Amt eines Sekretärs verſah; man hat behauptet, dieſes Amt ſey ihm bloß ſeiner leſerlichen Schrift wegen anvertraut worden; es darf aber angenommen werden, daß ſein Ruf als gelehrter und eifriger Polemiker gegen den Katholizismus nicht wenig dazu beigetragen hat, ihm das Zutrauen ſeiner Glaubensgenoſſen zu erwerben. 1628 veröffentlichte er eines ſeiner berühmteſten Werke: Psendo-Isidorus et Turrianus vapulantes, Genf, in 4., worin er die Aechtheit der falſchen Decretalen und die von dem Jeſuiten Franz Turrien dafür vorgebrachten Gründe auf das Schlagendſte bekämpfte. 1631 wurde er, aus Anerkennung, bei der National-Synode von Charenton für eine theologiſche Lehrerſtelle zu Saumur vorgeſchlagen; er wurde jedoch bei ſeiner Gemeinde gelaſſen. Hier, zu Houdan, ſchrieb er dann noch mehrere Abhandlungen, beſonders aber ſein großes Werk: De la Primauté de l'Eglise, Genf, 1641, in Fol. Dieſe Schrift war gegen das Buch gerichtet, welches der Cardinal Duperron, bereits 1620, gegen den König Jakob I. von England geſchrieben hatte, um das abſolute Supremat des Pabſtes zu beweiſen; Blondel's treffliche Widerlegung der ultramontanen Anſprüche wurde ſelbſt von den franzöſiſchen Publiciſten gewürdigt; man ſagt ſogar, er habe dafür eine Penſion von dem Hofe erhalten. Der Dienſt, den er durch dieſes Werk der Reformation leiſtete, wurde 1645 von der National-Synode von Charenton mit dem Titel eines Honorarprofeſſors und einem Jahrgehalte belohnt; er wurde hiedurch in den Stand geſetzt, ſich ungehinderter ſeinen hiſtoriſchen Forſchungen zu widmen. In Kurzem folgten nun mehrere Abhandlungen: 1646, Apologia pro sententia Hieronymi de episcopis et presbyteris; Amſterdam, in 4., um zu beweiſen, daß in den früheſten Zeiten die Namen presbyter und episcopus gleichbedeutend waren; — 1647, Familier éclaircissement de la question, si une femme a été assise au siège papal de Rome, entre Léon IV. et Benoist III.; Amſterdam, in 8.; vermehrt und berichtigt, 1649, und nach Bl.'s Tode,

lateiniſch von Curälläus; dem gründlichen Beweiſe, der hier davon geführt wird, daß die Geſchichte von der Päbſtin Johanna eine Fabel ſey, wurde von andern reformirten Theologen, die ſich eines treffenden Argumentes gegen das Pabſtthum beraubt meinten, heftig widerſprochen; — 1648, De jure plebis in regimine ecclesiastico, Paris, in 8. und öfter; Beigabe zu einer Ausgabe der Schrift: De imperio summarum potestatum circa sacra, des Hugo Grotius, zu welcher letztern Bl. auch Anmerkungen ſchrieb; — 1649, Des Sibylles, célébrées tant par l'antiquité païenne que par les S. Pères; Charenton, in 4.; gegen die ſibylliniſchen Orakel und zugleich gegen die Gebete für die Todten. Bl's Ruf war ſo bedeutend und ſeine Bekämpfung des Katholizismus meiſt ſo ſiegreich, daß Verſuche gemacht wurden, ihn in den Schooß der römiſchen Kirche hinüber zu ziehen; allein alle die ihm deßhalb gemachten, ſelbſt glänzenden Anerbieten waren vergebens. Nach dem Tode des Voſſius wurde er als Profeſſor der Geſchichte nach Amſterdam berufen; 1650 ging er dahin ab. Das Jahr darauf gab er ſeine Actes authentiques des églises réformées de France, de Germanie, de Grande-Bretagne etc., Amſterdam, in 8., heraus; dieſe Schrift zog ihm viele Gegner zu; denn er berichtete darin, wie auf den franzöſiſchen Synoden Amyraut's Univerſalismus unterdrückt worden war, und rügte ſehr das Benehmen Dumoulin's und Rivet's. In denſelben Jahre erſchien ferner, unter dem angenommenen Namen Amandus Flavianus, ſein an die Fürſten und Völker gerichtetes Commonitorium de fulmine nuper ex equiliniis vibrato (Elentheropolis, d. h. Amſterdam, in 4.), zu Gunſten der Gewiſſensfreiheit, gegen die von Innocenz X. gegen den weſtphäliſchen Frieden geſchleuderte Bulle. Bald darauf machten ihn angeſtrengte Arbeiten und das feuchte Klima erblinden; der unermüdliche Mann ließ jedoch von ſeinen Studien nicht ab; er dictirte ſeine gegen Chifflet gerichteten Bemerkungen über die Genealogie der franzöſiſchen Könige. Er ſtarb 1655, nachdem er noch von den Orthodoxen des Arminianismus und der Feindſchaft wider die Kirche beſchuldigt worden war und auch von politiſchen Gegnern, wegen einer während des Kriegs der Holländer mit Cromwell veröffentlichten Schrift, Manches zu erdulden gehabt hatte. Seine zahlreichen Schriften, wenige ausgenommen, die der Aufhellung einiger ſchwieriger Punkte der Profan-Geſchichte, vornehmlich der Genealogie der Könige von Frankreich gewidmet ſind, haben, wie oben gezeigt, hiſtoriſch-theologiſche Polemik zum Zwecke und enthalten Schätze der gründlichſten Gelehrſamkeit. Außerordentliche Beleſenheit, die ſich mit einem merkwürdigen Gedächtniſſe verband, kritiſcher Scharfſinn, der in der Berichtigung und Aufklärung dunkler Thatſachen äußerſt glücklich war, beſonnenes, unparteiiſches Urtheil ſind Bl's Haupteigenſchaften; ſie wiegen das Ungefällige ſeiner Schreibart bei Weitem auf. Ueber die vorgeblichen Bemerkungen Bl's zu Baronius, die von dem Prediger Maganel ſeinem Antibaronius, Leyden, 1675, beigegeben worden ſind, ſ. Bayle. Eine vollſtändige Liſte der Blondel'ſchen Schriften gibt Niceron, B. VIII. S. 48 u. f. C. S.

Blount, ſ. Deismus.

Blut, ſ. Speiſegeſetze.

Bluthochzeit, ſ. franzöſiſche Reformation.

Blutrache. Blutrache im Allgemeinen findet ſtatt, wo die Familienangehörigen, beziehungsweiſe der nächſte Verwandte eines Getödteten, das Recht und die Pflicht haben, an dem Todtſchläger Vergeltung zu üben. Im Alten Teſtament iſt die Blutrache als uralte Sitte vorausgeſetzt. (Doch bezieht ſich auf ſie ſchwerlich ſchon Gen. 4, 14. Das Wort Cain's iſt nur der Ausdruck der Gewiſſensangſt, „omnes creaturas divinitus esse armatas ad sumendam de impia caede vindictam“. Calvin z. d. St.; nach V. 15. behält ſich Gott die Vergeltung ſelbſt vor; erſt 9, 6. wird die Vollziehung der Todesſtrafe durch Menſchen angeordnet und darnach iſt dann Gen. 27, 45. zu erklären.) Die Blutrache erſcheint faſt überall, wo ſich noch kein Staatsleben erzeugt hat oder daſſelbe noch in den erſten Anfängen der Entwicklung liegt, ſomit die Sühne perſönlicher Rechtsverletzung der Privatrache, namentlich dem Familieneifer anheimfällt. (Vgl. im

Allgemeinen: Tobien, die Blutrache nach altem ruſſiſchem Rechte, verglichen mit der Blutrache der Iſraeliten, Araber, Griechen, Römer und Germanen. Dorpat, 1840. Ueber die Blutrache bei den Arabern ſ. Michaëlis, moſaiſches Recht II. §. 134. [Mit der Vorſtellung der Araber, daß ungerächtes Blut uneingeſogen von der Erde ſtehen bleibt ꝛc. ſ. Schultens zu exc. Ham. S. 416, 466 —, vgl. im A. T. Jeſ. 26, 21. Ezech. 24, 7. 8., Hiob 16, 18.] Ueber die Blutrache bei den Griechen der homeriſchen Zeit ſ. Nägelsbach, homer. Theol. S. 249 ff. Ueber die Spuren derſelben im alten Italien ſ. Rein, Criminalrecht der Römer S. 36 ff.; über den Unterſchied der römiſchen und germaniſchen Anſchauung ſ. Oſenbrügge in den Kieler philolog. Studien 1841. S. 234 ff.) Das moſaiſche Recht hat die Sitte der Blutrache ſanctionirt, aber dieſelbe dem theokratiſchen Prinzip unterworfen. Wenn nach der älteſten helleniſchen Anſchauung der Mörder als ſolcher gegen die Gottheit ſo wenig als gegen die bürgerliche Geſellſchaft ein Verbrechen begeht,*) ſondern lediglich die Familienſphäre verletzt, erkennt dagegen der Moſaismus vermöge ſeiner Idee des Menſchen als göttlichen Ebenbildes in dem Morde vor allem eine Verſündigung gegen den heiligen Gott, den Schöpfer und Herrn des Menſchenlebens, Gen. 9, 5. 6., welche durch Ausrottung des Schuldigen aus dem durch Blutſchuld entweihten Gottesſtaate gebüßt werden muß. Num. 35, 33. (So heilig iſt das Menſchenleben, daß ſelbſt das Thier, durch das ein Menſch den Tod gefunden hat, geſteinigt werden ſoll. Exod. 21, 28 ff. vgl. Gen. 9, 5.) Gott ſelbſt iſt der eigentliche Bluträcher, Gen. a. a. O., der דֹּרֵשׁ דָּמִים Pſ. 9, 13. vgl. 2 Chron. 24, 22. Die Blutrache wird ſo zu einem göttlichen Gebot, die Uebung derſelben iſt nicht bloß ſubjectivem Belieben anheimgeſtellt, iſt auch nicht bloß Ehrenſache, ſondern Religionspflicht. Weil aber durch den Mord zugleich die Familie verletzt wird, deren Integrität zu ſchirmen, Aufgabe des theokratiſchen Rechtes iſt, ſo wird die Vollziehung der Blutrache demjenigen Anverwandten übertragen, dem überhaupt die Herſtellung der beeinträchtigten Familien-Integrität obliegt, der, wie einen der Familie abhanden gekommenen Grundbeſitz Lev. 25, 25 ff., oder ein in Leibeigenſchaft gerathenes Familienglied Lev. 25, 47 ff., ſo auch das der Familie durch den Mord entriſſene Blut wieder einzulöſen hat. Daher der Name des Bluträchers גֹּאֵל הַדָּם, Num. 35, 19., Deut. 19, 6. 12., auch גֹּאֵל ſchlechthin Num. 35, 12., Hiob 19, 25. (vgl. Böttcher, de inferis §. 322.). Dafür zu ſorgen, daß die Blutrache wirklich vollzogen wurde, war Sache des ganzen Geſchlechts, wie aus 2. Sam. 14, 7. erhellt. Ueber die Reihenfolge, in welcher die Uebernahme derſelben ſtattfand, beſtimmt das Geſetz nichts Näheres; ohne Zweifel beſtimmte ſich dieſelbe, wie überhaupt die Goëlspflicht (vgl. das Buch Ruth) nach dem Erbrecht, das aus Lev. 25, 49., Num. 27, 8 ff. erhellt. Damit ſtimmt die ſpätere Tradition überein, welche zugleich beifügt, daß, wenn kein Erbe da war oder der Erbe nicht wollte, die Gerichtsbehörde eintrat, ſ. Maimon. hilchoth rotseach I., 2. — Dagegen enthält das Geſetz Exod. 21, 12—14., Num. 35, 9—34., Deut. 19, 1—13. hinſichtlich der Blutrache noch folgende nähere Beſtimmungen. 1) Die Blutrache war nur für vorſätzliche Tödtung geboten. Um denjenigen, welcher unvorſätzlich (בלא צדיה), aus Verſehen (בשגגה) einen Menſchen getödtet hatte, vor der Blutrache zu ſchirmen, verordnet das Geſetz die Ausſonderung von ſechs Freiſtädten, von denen drei im oſt-, drei im weſtjordaniſchen Lande vertheilt waren (Deut. 4, 41 ff., Joſ. 20, 1—9.). Der Todtſchläger, der in eine von dieſen flüchtete, mußte, nach vorläufiger Cognition ſeiner Sache durch die Aelteſten der Freiſtadt (ſ. Joſ. 20, 4. u. Keil z. d. St.), vor dem ihm nachjagenden Bluträcher geſchützt werden, bis die Gemeinde (עדה), nämlich die Gemeinde des Ortes, wo der Todtſchlag begangen worden war, Num. 35, 24 f., durch ihre Aelteſten, Deut. 19, 12 f. (ſ. Hengſtenberg, Beitr. z. Einl. in's A. T. III. S. 442 f., anders combinirt Ranke,

*) Von einer den Göttern ſchuldigen Mordſühne weiß noch Homer nichts; ſ. Nägelsbach a. a. O., vgl. Lobeck, Aglaophamus S. 301, zugleich aber auch die limitirenden Bemerkungen von Schömann, Aeſchylos' Eumeniden S. 66 f.

Unterſ. über den Pentateuch II. S. 314), nach dem ſpäteren Rechte das kleine Synedrium der 23 (Mischna Sanhedrin C. 1., vgl. *Selden*, de synedr. Ebr. II. p. 144 sq. 270 sq.) die Sache unterſucht hatte. Wurde der Angeklagte vorſätzlichen Mordes ſchuldig erfunden, ſo mußte er dem Bluträcher ausgeliefert werden (auch der Altar durfte ihm keine Zuflucht bieten, Exod. 21, 14.), im entgegengeſetzten Falle aber hatte er ſich bis zu dem Tode des Hohepriesters, unter dem der Todtſchlag ſich ereignet hatte, in der Freiſtadt aufzuhalten. Verließ er dieſelbe früher, ſo war dem Bluträcher, wie ſchon vorher auf der Flucht nach der Freiſtadt, Deut. 19, 6, geſtattet, ihn zu tödten, Num. 35, 27. (Dagegen *Mischna Maccoth* C. II. R. Jose Galilaeus: *praeceptum* est in mann vindicis; *facultas* in mann cujusvis. R. Akibha: *facultas* est penes vindicem, ceteri non tenentur ad poenam illius nomine. Nähere Beſtimmungen *Maimon.* hilch. rots. C. VI.). Die Bedeutung der Verweiſung in die Freiſtadt war gewiß nicht bloß die einer gewöhnlichen Verbannungsſtrafe (Michaëlis, moſ. Recht VI. §. 279; vgl. das nach attiſchem Recht in dem gleichen Falle verhängte Exil. — ſ. Hermann, griech. Staatsalterth. §. 104.); ſondern der Todtſchläger ſollte dem allgemeinen Verkehr des Volkes entzogen ſeyn, bis die Sühne ſeiner That vollzogen wäre. Eine ſolche war nämlich — nach Analogie der Sühnopfer Lev. 4, 1 ff. — auch für das unvorſätzlich vergoſſene Blut ſchlechthin nothwendig *). Dieſe Sühne ſcheint zu liegen in dem Tode des Hohenprieſters, der für ſeine Amtsära das leiſtet, was je für ein Jahr ſeine Funktion am Verſöhnungstage. Vgl. Keil zu Joſ. 20, 6. Anders Bähr (Symbolik des moſ. Cultus II. S. 52), der meint, der Tod des Hauptes der Theokratie und Repräſentaten des ganzen Volkes ſey für ſo bedeutend angeſehen worden, daß darüber jeder andere Tod ſollte vergeſſen, alſo nicht mehr gerächt werden. (Aehnlich ſchon Maimon. more neboch. III, 40. ed. Bnxt. S. 458). — 2) Für die vorſätzliche Tödtung gab es keine andere Sühne als das Blut des Todtſchlägers. Das jus talionis wird hier im ſtrengſten Sinn feſtgehalten, jedes Surrogat abgewieſen. Num. 35, 31. Mit allen Schätzen der Welt könnte ein Mord nicht abgekauft werden, auch wenn der Ermordete noch, ehe er entſchlafen, dem Mörder verziehen hätte u. ſ. w. *Maimon.* hilch. rots. I., 4. more Neboch. III, 41. Auch der Aufenthalt in der Freiſtadt in Folge unvorſätzlichen Todtſchlags durfte nicht abgelöst werden. Num. 35, 32., „neqne enim vita interemti est possessio senatus aut ullius hominis, sed Dei“, (Maim. hilch. rots.). Es zeigt ſich hierin ein weſentlicher Unterſchied von der bei andern alten Völkern üblichen Sitte, welche dem Todtſchläger zuläßt, ſich auf dem Weg des Vergleichs durch Erſtattung einer Buße (ποινή), eines Wergeldes mit der verletzten Familie abzufinden. (Vergl. Lobeck a. a. O.) Selbſt der Korân (Sur. II, 173 ff.) geſtattet eine vertragsmäßige Milderung der Blutrache. — Uebrigens verfügt das moſ. Geſetz nichts gegen den Verwandten, der die Blutrache unterläßt. — 3) Die Blutrache trifft nur den Thäter ſelbſt. Nirgends geſtattet die Geſetzgebung der mittleren Bücher des Pentateuch, daß der Bluträcher außer an dem Mörder ſelbſt ſich noch an der Familie vergreife (Exd. 20, 5. gehört nicht hieher). Daß die Sitte häufig anders verfahren ſeyn mag, iſt wahrſcheinlich, und dagegen mag als Ergänzung, nicht — wie Einige wollen — als Milderung der früheren geſetzlichen Beſtimmungen Deut. 24, 16. vgl. 2 Kön. 14, 6. gerichtet ſeyn. — Wie lange die Blutrache unter dem iſraelitiſchen Volke beſtand, läßt ſich nicht ſicher beſtimmen. Aus 2 Sam. 14, 6—11. erhellt, daß ſie noch zu Davids Zeit in voller Geltung war. Dagegen iſt 2 Sam. 3, 27. die Ermordung Abners durch Joab nicht unter die Blutrache im Sinn des Geſetzes zu ſubſumiren, vgl. 1 Kön. 2, 5. **Oehler.**

Bluttaufe, ſ. Märtyrer.

Blutzehnten, ſ. Zehnten.

Blutzeuge, ſ. Märtyrer.

*) Ueber die ſpätere helleniſche Anſchauung ſ. Schömann a. a. O. S. 69 u. a. Ueber die römiſche Widderſühne bei unvorſätzlichem Todtſchlag ſ. Oſenbrügge a. a. O.

Boas, (בֹּעַז aus dem Arabiſchen ſ. v. a. Munterkeit. LXX. *Boóζ*) Gatte der Ruth und durch ſie Stammvater Davids. Das Buch Ruth ſchildert ihn als einen, zur Zeit der Richter lebenden, begüterten Grundbeſitzer, der die Wittwe Ruth ehelichte, um nach dem Levirats-Recht (ſ. d. A.) das Gut ihres verſtorbenen Gatten einzulöſen. Wohlthätigkeit und Achtung vor der ſtillen Tugend der Ruth ſind die Eigenſchaften, durch die er das anziehende Sittengemälde des Büchleins Ruth ziert. — Den Namen Boas hatte auch eine der zwei Säulen vor dem Salomoniſchen Tempel, 1 Kön. 7, 21. ohne Zweifel von ihrer ſymboliſchen Bedeutung, da die andere יָכִין (er gründet) heißt. Hauff.

Bochart, Samuel, geboren 1599 zu Rouen, Sohn eines reformirten Geiſtlichen, ſtudirte zu Sedan und zu Saumur, und wurde, nachdem er ſich zu Oxford und beſonders zu Leyden aufgehalten, Pfarrer zu Caen. Die Conferenzen, die er hier (1628) mit dem Jeſuiten Béron hatte, der im Auftrage des Hofes das Land bereiste, um die Proteſtanten zu bekämpfen, erregten großes Aufſehen; Bochart bewies in denſelben eben ſo viel Kenntniſſe als Gewandtheit; 1630 gab er zu Saumur die Akten heraus, 2 B. 8, um den verfälſchten von Béron publicirten Bericht zu widerlegen. 1646 veröffentlichte er zu Caen, in Fol., ſein erſtes großes Werk: Geographia sacra, aus 2 Theilen beſtehend, in deren erſtem, Phaleg betitelt, von der durch die Sprachenverwirrung veranlaßten Zerſtreuung der Völker gehandelt wird, während der zweite, Canaan, den Kolonien und der Sprache der Phönizier gewidmet iſt. (Auch Caen 1651, fol., und Frankf. 1681. 4.). Wegen unhaltbarer Hypotheſen und ſeltſamer Etymologien, da Bochart Alles auf das Phöniziſche zurückzuführen ſucht, iſt dieſes gelehrte Werk nur noch in einzelnen Theilen brauchbar. Es vermehrte aber damals ſo ſehr den Ruf ſeines Verfaſſers, daß die Königin Chriſtine von Schweden dieſen an ihren Hof berief; 1652 begab er ſich dahin mit ſeinem Schüler Huet, der ſpäter Biſchof von Avranches wurde. Er kehrte indeſſen bald nach Caen zurück, wo er mit eben ſo viel Eifer als anſpruchloſer Beſcheidenheit ſein Amt verwaltete; 1660 wurde er als Deputirter der Normandie zur National-Synode von Loudun abgeſchickt. Abermals veröffentlichte er Streitſchriften zur Vertheidigung des franzöſiſchen Proteſtantismus; ſo ſchon 1650: Lettre à Mr. Morley, chapelain du roi d'Angleterre, pour répondre à 3 questions: 1. de l'ordre épiscopal et presbytérien; 2) des appellations des jugemens ecclésiastiques; 3) du droit et de la puissance des roys. Paris, 8.; auch lateiniſch; — dann 1661: Réponse à la lettre de Mr. de La Barre, jésuite, en laquelle est refuté ce qu'on objecte touchant l'admission des Luthériens paisibles à la communion des Calvinistes, Genf, 12., in Bezug auf einen Beſchluß der Synode von Charenton. Drei Bände Predigten, nach ſeinem Tode herausgegeben (Amſterd., 1705—1711, 12.), zeugen von ſeiner geiſtlichen Wirkſamkeit, obgleich ſie, dem damaligen Geſchmack zufolge, Manches behandeln, das wenig zur Erbauung dient: ſie erklären großentheils nur den Anfang der Geneſis. Dabei fuhr Bochart fort, ſich mit antiquariſchen Forſchungen zu beſchäftigen; 1663 bewies er, in einem Briefe an Herrn v. Segrais, daß Aeneas nie in Italien geweſen. In demſelben Jahre erſchien zu London ſein Hauptwerk, Hierozoicon, sive de animalibus S. Scripturae (2 B. Fol.; auch Frankf. 1675. 2 B. Fol.; Leipz. 1793. 3 B. 4., mit Anmerkungen von Roſenmüller). Es iſt dies weniger eine Naturgeſchichte, als eine Reihe von Abhandlungen über die in der Bibel vorkommenden, ſowohl wirklichen, als allegoriſchen und fabelhaften, oder in figürlichem Sinne genannten Thiere; da jedoch Bochart Alles zuſammenſtellt, was in griechiſchen, lateiniſchen und arabiſchen Schriftſtellern über die zoologiſchen Kenntniſſe des Alterthums ſich findet, ſo hat das Werk ein bleibendes Intereſſe. Der gelehrte Mann ſtarb 1667 eines plötzlichen Todes, während einer Sitzung der Akademie von Caen. Seine ſämmtlichen Werke wurden mehrere Mal gedruckt: Leyden 1675. 2 B. Fol. 1692—1707. 3 B. Fol.; 1712. 3 B. Fol. C. Schmidt.

Bockhold, Johann, Bockel oder Bockelſohn, auch Johann von Leyden genannt, der Prophet und König im wiedertäuferiſchen Reiche zu Münſter, ſtammte aus dem Haag, als Sohn eines Schulzen und einer von demſelben nach dem Tode ſeiner erſten

Frau losgekauften und geehelichten Leibeigenen aus dem Münſter'ſchen und ſoll in dem Jahre 1534, da er zu Münſter auftrat, etwa 24, keinenfalls über 30 Jahre alt geweſen ſeyn. Auf der Wanderſchaft als Schneidergeſelle kommt er nach England, Portugal, Lübeck, ohne daß wir von Einflüſſen hören, welche da oder dort ihn für die ſpätere Entwicklung ſeines Lebens vorbereitet hätten. Erſt mit ſeiner Niederlaſſung und Verehelichung zu Leyden, wo er auch früher bei Verwandten erzogen worden war, beginnen die Spuren. Hier trieb er wohl zuerſt ſein Gewerbe, hielt aber bald in einer Vorſtadt eine luſtige, wohl auch liederliche Schenke, und zeigte ſich nicht nur als Meiſter munterer Unterhaltung, ſondern auch als berufenes Mitglied der dortigen Sängerzunft, als Reim- und Schauſpiel-Dichter, und ſelbſt als Schauſpieler. Die dieſen Vereinen eigene Oppoſitions-Richtung gegen die Kirche läßt einen Freigeiſt nach der Art ſeiner Zeit in ihm vermuthen, was denn beſtätigt wird durch einen Beſuch im Münſter'ſchen, den er 1533 machte, um die »tapferen Prediger« dort zu hören. Aber erſt im Herbſt dieſes Jahres ward die Bekanntſchaft mit Joh. Matthieſen entſcheidend für ſeinen Anſchluß an die wiedertäuferiſche Bewegung, und als deſſen Apoſtel kam er dann im Januar 1534 nach Münſter, wohin ſich die niederländiſchen Schwärmer gezogen fanden, da ihre Sache in der Heimath durch blutige Verfolgung zurückgehalten war. Bei ihrer Ankunft war in Münſter der Sieg ihrer Partei ſchon ſo viel als entſchieden. Bockhold nahm für's Erſte nur einen untergeordneten Platz neben Matthieſen ein. Erſt als dieſer an Oſtern 1534, als Opfer wirklicher Schwärmerei, die Tollkühnheit eines verwegenen Ausfalles mit dem Leben büßte, ſetzte er ſich kraft behaupteter Offenbarung zum Erben von deſſen Weib und Anſehen ein, und ſein Werk war nun der ſtufenweiſe Ausbau der theokratiſchen Verfaſſung von der Wahl des Zwölf-Aelteſten-Rathes bis zu ſeinem Königthum, ſein Werk aber auch die grauſame Gewaltherrſchaft und die zum Geſetz erhobene, ſchamloſe Ausſchweifung in Münſter. Der Gang dieſer Dinge, und damit auch Bockholds Ausgang gehört in die Münſter'ſchen Geſchichten. Johann, ohne höhere Kenntniſſe und ohne ſittliche Bildung, verdankte ſeine Macht nicht nur dem ſtattlichen, wohlgefälligen Eindruck ſeiner Perſon, ſondern auch einem kühnen und rückſichtsloſen Geiſte der Unternehmung, der mit kaltem Trotze überlegener Leidenſchaft im engſten Kreiſe herrſchte, aber dem auch kein welterobernder Plan zu ferne und zu hoch lag. Schwer iſt die ſittliche Würdigung der Perſonen auf dieſem Gebiete des dunkelſten Fanatismus und der entfeſſelten Begierden. Die ältere Geſchichtſchreibung, katholiſcherſeits repräſentirt durch Kerſſenbreich, evangeliſcherſeits durch Dorpius (Fabricius??) und was an ihr Zeugniß ſich anſchloß, bis auf Jochmus und Haſt, trotz der pragmatiſchen Auffaſſung des Einen und der ſpekulirenden des Anderen, hat vorzugsweiſe den frechen Sünder in Johann geſehen. Ranke hat auch an ihm die Verwicklung des Glaubens fanatiſcher Beſchränktheit mit der Herrſchaft verabſcheuungswürdiger Triebe in grotesker Seelenmiſchung nachgewieſen, und Hahn dieſelbe Anſicht geiſtvoll beſtätigt. Aber es muß zumal bei Johann doch zugegeben werden, was L. Schücking kürzlich, in der Anzeige des eben edirten, zeitgenöſſiſchen Berichtes über die Wiedertaufe in Münſter von dem Meiſter, Heinrich Gresbeck, ſagt: »daß auf dem dunklen fanatiſchen Grunde der ganzen Erſcheinung die bewußte Heuchelei, die Sinnlichkeit, der Trug ſich in ſo dicken Schichten legen, daß jener Hintergrund des Wahnglaubens, und was er Entſchuldigendes haben könnte, beinahe ganz darunter verſchwindet.« Johanns Sache war es, weder den Samen des Chiliasmus zu ſäen, noch die ſocialiſtiſche Grundlage des neuen Reiches zu legen; ihm war gegeben, das letztere terroriſtiſch zuzuſpitzen, kriegeriſch zu wahren, aber eben hiebei den tieferen Grund verderbter Leidenſchaft zu Tage zu fördern. Er war der Jakobiner dieſer Revolution nicht nur der Aehnlichkeit der Grundſätze, ſondern auch des Stadiums nach; Rothmann, Matthieſen, Bockhold bilden eine abſteigende Linie. Der Wahn weicht dem Betruge, je weiter die Conſequenzen führen, und dieſer conſtatirt ſich immer mehr ſo, daß die Selbſttäuſchung auf ein ganz kleines Gebiet beſchränkt wird. Das Unglück vermochte den Sünder, der keck und frech im Glücke geweſen, nicht größer zu machen,

es offenbarte nur die Gemeinheit, und zeigt ihn als gebrochenen Mann, der ſich kaum beim Sterben noch einmal halb ermannt. Weizſäcker.

Bodenſtein, ſ. Karlſtadt.

Böhme, Jakob, der bedeutendſte proteſtantiſche Theoſoph, ward 1575 zu Alt-Seidenberg bei Görlitz in Schleſien geboren. Eine kurze Biographie von ihm hat ſein Freund, Abraham v. Frankenberg, geſchrieben. Seine Eltern, arme Bauersleute, ließen ihn nothdürftig im Leſen und Schreiben unterrichten. Daneben mußte er das Vieh hüten und erlernte hierauf das Schuſterhandwerk. Was wir von Böhme wiſſen, macht den Eindruck einer anima candida, eines lauteren, liebenswerthen Karakters, deſſen hervortretende Züge, Reinheit des Sinnes, Demuth und Sanftmuth ſind, verbunden mit Treue und Gewiſſensernſt in den vielen inneren Kämpfen, welche ihm ſeine wunderbare Begabung bereitete. Dabei ſehen wir an ihm von ſeiner Kindheit bis zu ſeinem Tode eine aufrichtige, evangeliſche Frömmigkeit, die der geordneten Gnadenmittel ſtets ſich bedient. „Er brachte alle von ſeinem Berufe ihm übrige Zeit mit Kirchengehen und Leſen der Bibel zu. Dadurch bekam ſeine ganze Geſinnung eine gewiſſe fromme und tugendhafte Stimmung, ſo daß alle Ausſchweifungen und unanſtändige Reden ihm ein Gräuel wurden. Er beſtrafte beide, wo er nur konnte, und ward daher von ſeinesgleichen verſpottet, von ſeinem Meiſter verabſchiedet und auf die Wanderſchaft geſchickt.“ (Adelung, Geſch. d. menſchl. Narrh. II. 226. f.) Schon damals war er ein eifriger Beter, wobei ihn beſonders die Verheißung, daß der Vater den h. Geiſt gebe denen, die ihn bitten, erweckte und tröſtete.

Es iſt bemerkenswerth, daß die theologiſchen, beſonders die kryptocalviniſtiſchen Streitigkeiten, von denen er auf ſeiner Wanderſchaft ſich umgeben ſah, es waren, welche ihn zu eigenem Forſchen nach der Wahrheit trieben, deren Erkenntniß ihm für ſein Seelenheil nothwendig erſchien. Man kann Böhme als den reinſten und genialſten Ausdruck jener im 16. und 17. Jahrh. weitverbreiteten Richtung anſehen, welche, als die proteſtantiſche Theologie durch ihren Rückfall in Scholaſtik und Schulgezänke dem tieferen Erkenntnißtrieb die gehoffte Befriedigung nicht gewährte, ſich dieſelbe auf dem Wege der Myſtik, Kabbala, Alchymie ꝛc., zum Theil in verkehrter Weiſe, zu erringen ſuchte. Er ſtellt auf dem Gebiete der chriſtlichen Erkenntniß einen ähnlichen, nur noch gewaltigeren, aber freilich auch weniger an dem keuſchen Schriftmaaß haltenden Gegenſatz gegen die Schulorthodoxie dar, wie ſein älterer, nicht minder verketzerter Zeitgenoſſe, Joh. Arndt, auf dem Gebiete des chriſtlichen Lebens (ſ. d.). Ein urſprünglicher Trieb des Proteſtantismus, vorgebildet durch Luther's Verhältniß zur deutſchen Theologie, findet in ihm ſeine verſpätete und vereinzelte, darum von Seltſamkeiten und Irrthümern nicht freie, aber gleichwohl urkräftige Ausprägung. Was die äußeren Quellen betrifft, deren Benützung von Einfluß auf die Ausbildung von Böhme's eigenthümlicher Geiſtesrichtung war, ſo hat ſchon Heinrich Morus aus ſeiner paracelſiſchen Terminologie dargethan, daß er mit Paracelſus bekannt war. (Censura philosophiae teuton. in ſ. Opp. omn. Lond. 1679. I. 529 sq.) Böhme ſelbſt erwähnt, wiewohl mehr in polemiſcher Abſicht, Schwenkfeld und Weigel (Theoſoph. Sendbriefe 12, 53 f. 59 f.), er ſpricht von ſeinem Studium aſtrologiſcher Werke; ja er ſagt ausdrücklich, er habe vieler hoher Meiſter Schriften geleſen, in der Hoffnung, den Grund und die rechte Tiefe darin zu finden (Aurora 25, 43. 45. 10, 27.). Daß er hiebei auch gegen die Myſtik, wo ſie falſche und namentlich ſektireriſche Bahnen einſchlug, Kritik in Bezug auf Theorie und Praxis zu üben wußte, zeigt ſchon ſein Auftreten gegen Stiefel und Meth. In den ſpäteren Jahren ſeines Lebens ſtand er, was übrigens nicht Grund, ſondern Folge ſeines Theoſophirens war, doch auf ſeine Schriften immerhin nicht ohne Einfluß bleiben konnte, in perſönlicher Verbindung mit Aerzten und Edelleuten, von denen er in ſprachlicher Beziehung manche Förderung empfing. Unter ihnen ragt der Vorſteher des chemiſchen Laboratoriums in Dresden Dr. Balthaſar Walter, hervor, welcher, nach Weisheit forſchend, ſechs Jahre in Arabien, Syrien und Aegypten geweſen war, und nun auf einer Schuſterbank

fand, was er dort vergebens geſucht hatte. Er legte Böhmen den Namen philosophus teutonicus bei. Indeſſen wurde Alles, was dieſer etwa von außen empfing, in dem Feuer ſeines gewaltigen Geiſtes umgeſchmolzen und eigenthümlich verarbeitet. Es hat wohl nie einen originelleren, bedeutenderen Autodidakten gegeben. Als er ſein mächtigſtes Werk, die Aurora, ſchrieb, hatte er die Bibel zur Hand, ſonſt kein Buch. „Ich habe," ſagt er ſelbſt, „geſchrieben nicht von Menſchenlehre oder Wiſſenſchaft aus Bücherlernen, ſondern aus meinem eigenen Buche, das in mir eröffnet ward: ich bedarf kein ander Buch dazu." (Theoſ. Sendbriefe 12, 14.).

Dieſe Eigenthümlichkeit Böhme's, auf welcher ſeine Theoſophie weſentlich beruht, liegt in der wunderbaren Entfaltung des intuitiven Vermögens, welche ſich viermal in ſeinem Leben bis zu ekſtatiſchen Zuſtänden ſteigerte. „Von dem göttlichen Mysterio etwas zu wiſſen," ſchreibt er, „habe ich niemals begehrt, viel weniger verſtanden, wie ich es ſuchen oder finden möchte; ich ſuchte allein das Herz Jeſu Chriſti, mich darin zu verbergen vor dem grimmigen Zorn Gottes und den Angriffen des Teufels, und bat Gott ernſtlich um ſeinen h. Geiſt und Gnade, daß er mich in Ihm wollte ſegnen und führen und das von mir nehmen, was mich von ihm wendete, und mich ihm gänzlich ergeben, auf daß ich nicht meinem, ſondern ſeinem Willen lebe, und ſein Kind in ſeinem Sohne Jeſu Chriſti ſeyn möchte. In ſolchem gar ernſtlichen Suchen und Begehren iſt mir die Pforte eröffnet worden, daß ich in einer Viertelſtunde mehr geſehen und gewußt habe, als wenn ich wäre viele Jahre auf hohen Schulen geweſen, deſſen ich mich hoch verwunderte, wußte nicht wie mir geſchahe und darüber mein Herz in's Lob Gottes wendete.... Wenn ich mich entſinne und denke, warum ich alſo ſchreibe und es nicht andern Scharfſinnigen ſtehen laſſe, ſo finde ich, daß mein Geiſt in dieſem Weſen, davon ich ſchreibe, entzündet iſt; es iſt ein lebendig laufend Feuer dieſer Dinge in meinem Geiſte. Darum, was ich mir auch ſonſt vornehme, ſo quillt doch immer das Ding oben, und bin alſo in meinem Geiſte damit gefangen, und iſt mir aufgelegt als ein Werk, das ich treiben muß.... Ich habe Ihn viel hundert Mal geflehet, ſo mein Wiſſen nicht zu ſeinen Ehren und meinen Brüdern zur Beſſerung möchte dienen, Er wollte ſolches von mir nehmen und mich nur in ſeiner Liebe erhalten. Aber ich habe befunden, daß ich mit meinem Flehen das Feuer in mir nur heftiger entzündete; und in ſolchem Entzünden und Erkenntniß habe ich meine Schriften gemacht." (Theoſoph. Sendbriefe 12, 6. 7. 16. Von drei Prinzipien 24, 1.) Näheres über dieſe „Centralanſchauung" ſ. in meiner Schrift: die Theoſophie Oetingers. S. 58 ff. 539 ff. Schon auf Böhme's Wanderſchaft war es, daß er zum erſten Mal in den myſtiſchen Zuſtand verſetzt wurde: während er, von jenen Glaubenskämpfen bewegt, unaufhörlich um Licht betete, überkam ihn unter ſeiner Handwerksarbeit eine ſelige Ruhe, ſo daß er mit göttlichem Lichte umfangen und ſieben Tage lang in höchſter göttlicher Beſchaulichkeit und Freudenreich geſtanden." (Frankenberg.) Im Jahr 1594 kehrte er von der Wanderſchaft zurück, ließ ſich als Meiſter in Görlitz nieder und heirathete die Tochter eines dortigen Fleiſchhauers, mit der er vier Söhne zeugte und bis an ſeinen Tod in ſtiller und friedlicher Ehe lebte. Zum zweiten Male wurde Böhme im Jahr 1600 vom göttlichen Lichte ergriffen, diesmal beim jähen Anblick eines glänzenden zinnernen Gefäſſes. Er ſuchte ſich durch einen Gang ins Grüne „ſolche vermeinte Phantaſei aus dem Gemüthe zu ſchlagen, empfand aber den empfangenen Blick nur um ſo klarer, ſo daß er allen Geſchöpfen gleichſam in das Herz und in die innerſte Natur hineinſehen konnte." Ohne von dieſen Offenbarungen viel Aufhebens zu machen, nahm Böhme weitere zehn Jahre „ſeiner Hausgeſchäfte und Kinderzucht wahr," bis er 1610 „zum drittenmal von Gott berührt wurde," worauf er, „doch nur für ſich ſelbſt," 1612 ſein erſtes Buch ſchrieb, die Morgenröthe im Aufgang, nachher von Walter Aurora genannt. Dieſe Selbſtzucht des demüthigen Mannes iſt bewundernswürdig. Ein Edelmann fand zufällig das Manuſcript bei Böhme und ließ es eiligſt abſchreiben, ſo daß es einem und dem andern bekannt wurde, bis endlich auch der Oberpfarrer zu Görlitz, Gregorius Richter, Kunde davon erhielt. Dieſer ungeiſtliche Mann, wahrſcheinlich Böhmen

ſchon zuvor aus unedeln Privatgründen abhold (C. Meißners wahrhaftige Relation §. 3.), donnerte nun ſo lange gegen ihn von der Kanzel, bis ihm der Rath von Görlitz das Bücherſchreiben unterſagte. Böhme, der ſich hiebei mit muſterhafter Sanftmuth und Geduld benahm, blieb »aus einfältigem alſo vermeintem Gehorſam zu ſeiner Obrigkeit« wieder ſieben Jahre lang ſtill, eine betrübte Zeit für ihn, in der auch das innere Licht ſich verbarg. Endlich 1619 brach es zum vierten Mal hervor, worauf er »den Muth faßte, hinfüro auf und mit Gott Alles zu wagen, und auf Ermahnung etlicher gottesfürchtiger und naturverſtändiger Leute wieder zur Feder griff.« In die nun noch übrigen fünf Jahre ſeines Lebens fallen außer der Aurora alle ſeine Schriften, in welchen die in jenem Erſtlingswerke noch mit ungebändigter Genialität ſprudelnde Naturkraft um Vieles ruhiger, klarer, reifer erſcheint. Böhme gab jetzt ſein Schuſterhandwerk allmälig auf und lebte von den Unterſtützungen ſeiner Freunde. Drucken hat er ſelber gar Nichts laſſen. Zu ſeinen Lebzeiten erſchien nur 1624 eine von A. v. Frankenberg veranſtaltete Ausgabe der drei kleinen aſcetiſchen Schriften von wahrer Buße, von wahrer Gelaſſenheit und vom überſinnlichen Leben, unter dem Titel: der Weg zu Chriſto. Auch hieraus ſehen wir, daß die Böhme'ſche Theoſophie von Hauſe aus dem evangeliſchen Glaubensleben nicht nur nicht zuwider, ſondern weſentlich auf daſſelbe gerichtet war. Dennoch erweckte gerade dieſe Veröffentlichung auf's Neue den Grimm des Görlitzer Primarius, um ſo mehr, da das Büchlein raſch die größte Verbreitung fand. Richter griff jetzt den verhaßten und verachteten Laien nicht bloß auf der Kanzel, ſondern auch in einer lateiniſchen Flugſchrift an. Böhme verantwortete ſich in einer eigenen Apologia ebenſo voll heiligen Ernſtes als heiliger Milde. Aber der Magiſtrat, eingeſchüchtert durch die Gewaltthätigkeit des Oberpfarrers, bedeutete ihm, er möchte ſich eine Zeitlang freiwillig aus der Stadt entfernen. Richter, der ſchon mehrere lateiniſche Spottgedichte auf ihn verfertigt hatte, ſchickte ihm ein Propempticon nach, welches mit dem chriſtlichen Wunſche ſchließt: Ergo abeas, nunquam redeas, pereas male, sutor; calceus in manibus sit tibi, non calamus. Böhme ging im Mai 1624 nach Dresden, wo er bei einigen Freunden und Verehrern die beſte Aufnahme fand. Hier ſoll es, wahrſcheinlich nicht auf feierliche Weiſe, ſondern bei einem Gaſtmahl, zu einem Geſpräch zwiſchen ihm und den Theologen Hoë, Meißner, Balduin, Leyſer und Johann Gerhard nebſt zwei Profeſſoren der Mathematik gekommen ſeyn, nach welchem Gerhard äußerte, er wollte die ganze Welt nicht nehmen und den Mann verdammen helfen. Der Kurfürſt ſelbſt habe ihm eine huldvolle Audienz ertheilt. Im Herbſt machte Böhme einen Beſuch bei ſeinen adeligen Freunden in Schleſien, auf welchem ihn ein hitziges Fieber befiel, nachdem er vorher, obwohl von unanſehnlichem Aeußern, in ſeinem Leben niemals krank geweſen war. Er wurde nach Görlitz zurückgebracht, »allwo er nach zuvor gethaner, rein evangeliſcher Glaubensbekenntniß und würdigem Gebrauch des Gnadenpfandes Sonntags d. 17. Nov. 1624 verſchieden.« Seine letzten Worte waren: »O du ſtarker Herr Zebaoth, rette mich nach deinem Willen! O du gekreuzigter Herr Jeſu Chriſte, erbarme dich mein und nimm mich in dein Reich!... Nun fahre ich hin in's Paradies!« Richter war einige Monate vor Böhme geſtorben; aber auch ſein Nachfolger wollte die Leichenpredigt nicht halten und ſchützte Krankheit vor. Auf Befehl des Rathes hielt ſie einer der Diakonen und begann mit den Worten, er wollte lieber einem Andern zwanzig Meilen zu Gefallen gegangen ſeyn, als dieſe Predigt halten. Text Hebr. 9, 27.

Die Schriften Böhme's ſind folgende: 1) Aurora, 2) von den drei Prinzipien göttlichen Weſens, 3) vom dreifachen Leben des Menſchen, 4) vierzig Fragen von der Seele, nebſt einem Anhang: das umgewandte (einwärts gekehrte) Auge; auch psychologia vera genannt, 5) von der Menſchwerdung Jeſu Chriſti, von ſeinem Leiden, Sterben und Auferſtehung, item vom Baum des Glaubens, 6) von ſechs theoſophiſchen Punkten, 7) von ſechs myſtiſchen Punkten, 8) vom irdiſchen und himmliſchen Myſterio, 9) von vier Complexionen, 10) von wahrer Buße, 11) von wahrer Gelaſſenheit, 12) vom überſinnlichen Leben, 13) von der Wiedergeburt, 14) von göttlicher Beſchaulichkeit, 15) zwei

Schutzſchriften wider Balthaſar Tilken (einen ſchleſiſchen Edelmann, der die Aurora und den Baum des Glaubens angegriffen hatte), 16) Bedenken über Eſajä Stiefels Büchlein und: vom Irrthum der Sekten Eſajä Stiefel's und Ezechiel Meth's, 17) Schutzrede wider Greg. Richter und Verantwortung an E. E. Rath zu Görlitz, 18) von den letzten Zeiten an Paul Kaym (kaiſ. Zolleinnehmer zu Liegnitz), 19) von der Geburt und Bezeichnung aller Weſen, gew. signatura rerum genannt, 20) von der Gnadenwahl, 21) von Chriſti Teſtamenten, Taufe und Abendmahl, 22) Mysterium magnum, Erklärung über die Geneſis, 23) Geſpräch einer erleuchteten und unerleuchteten Seele, 24) vom heil. Gebet, 25) 177 theoſophiſche Fragen (nur bis zur 15. beantwortet), 26) Tafeln von den drei Prinzipien göttlicher Offenbarung, 27) Clavis oder Schlüſſel der vornehmſten Punkte, 28) theoſophiſche Sendbriefe. Nähere Notizen über die Ausgaben der einzelnen Werke bei Adelung a. a. O. S. 253 ff.

Das Bedeutende, ächt Bibliſche in der Theoſophie Böhme's iſt das, was man den pneumatiſchen Realismus nennen könnte, die reelle, lebensvolle Faſſung des Unſichtbaren und Göttlichen (Hebr. 11, 1. 2 Kor. 4, 18.), welche ihm vorzüglich möglich wurde durch den ſein ganzes Syſtem beherrſchenden Begriff der pneumatiſchen Leiblichkeit. Dadurch erhält nicht nur ſeine Darſtellung und Sprache jene farbenreiche Friſche und Anſchaulichkeit, ſeine Begriffswelt die ihr eigenthümliche lebenathmende Fülle, ſondern es ergibt ſich ihm auch eine großartige Zuſammenſchauung des Reiches der Natur und der Gnade, eine kosmiſche, univerſelle Auffaſſung des Chriſtenthums im Sinne von Kol. 1, 15—20., welche es begreiflich macht, daß Aerzte im Intereſſe der naturwiſſenſchaftlichen, Philoſophen in dem der ſpeculativen, tiefer denkende Chriſten in dem der religiöſen Erkenntniß ſich gleich ſehr zu ihm hingezogen fühlen. Hier liegen Aufgaben, an denen die Theologie immer noch zu lernen hat, wenn ſie den tieferen Bedürfniſſen des Geiſtes ein Genüge thun will. Jener Realismus iſt in ſeinem Rechte nicht nur gegen den philoſophiſchen Idealismus und Materialismus, ſondern auch gegen den Spiritualismus und Formalismus jeglicher Scholaſtik, wie gegen den Subjektivismus modern theologiſcher Denkweiſen. Nachdem die Reformation ſich vorzugsweiſe auf den Römer- und Galaterbrief gegründet, hat Böhme auch noch Erkenntnißelemente der ſpätern pauliniſchen und der johanneiſchen Schriften zur Geltung gebracht, wie denn ſein Wahlſpruch das ächt johanneiſche Wort war: Unſer Heil im Leben Jeſu Chriſti in uns. Die Extravaganzen, die ſich ſpäter an ſeinen Namen gehängt haben, dürfen ihm ſelbſt ebenſowenig zur Laſt gelegt werden, als dem Proteſtantismus aller proteſtantiſche Sektenunfug. Gleichwohl iſt die Böhme'ſche Anſchauungsweiſe in Gefahr, objektiv die Grundbegriffe zu ſehr nur phyſiſch und methaphyſiſch, zu wenig ethiſch und religiös zu faſſen, ſubjektiv über dem gnoſtiſchen Element das praktiſche, und bei letzterem ſelbſt wieder, da das Chriſtenthum durchaus als realer Lebensprozeß gefaßt wird, über der Heiligung und Rechtfertigung, über dem Chriſtus in uns den Chriſtus für uns zu vernachläſſigen. Und wenn Paulus und Johannes dem falſchen Gnoſticismus eine wahre Gnoſis und Myſtik entgegenſtellen, ſo wäre zu unterſuchen, wie weit Böhme in der apoſtoliſchen Spur geblieben, ob und wo er in gnoſtiſirenden Irrthum hineingerathen. Man müßte hiebei unterſcheiden, wo er die Schrift geradezu gegen ſich hat, und wo er nur über ihre unmittelbaren Aufſchlüſſe hinausgeht. Unter die letztere Kategorie iſt z. B. die von Stier, Kurtz u. A. adoptirte Idee zu rechnen, daß die Erde, urſprünglich herrlich geſchaffen, erſt durch den Fall ihres Königs Lucifer zum Chaos geworden, und daher die 1 Moſ. 1. erzählte Schöpfung als Reſtitution anzuſehen ſey. Eine mit Geiſt und Liebe eingehende, aber auch nach bibliſch kirchlichem Richtmaß Kritik übende Darſtellung der Lehre Böhme's iſt immer noch Aufgabe und Bedürfniß. Schon Spener hat eine ſolche gewünſcht, wie er denn überhaupt ein treffendes theologiſches Urtheil über Böhme fällt: «Ich meinte, es gebe gar wohl ein tertium, daß er weder ein Θεόπνευστος sensu exquisito, wie die, derer ganze Schriften zur Regel der Kirche von Gott eingegeben worden, noch ein Hauptenthuſiaſt geweſen, wenn es nämlich Gott gefallen hätte, ihm nicht ſowohl circa oeconomiam salutis,

als in andern Dingen, ſo gleichſam zur Philosophia sacra gehörten, Vieles unmittelbar zu offenbaren, nicht aber auch die Gnade verliehen, ſolche Erkenntniß mit göttlicher Gewißheit in Schriften zu verfaſſen, ſondern wohl daneben zugelaſſen, daß er auch des Seinigen Mehreres mituntergemiſcht hätte... Die gegen Böhme angeführten Urſachen ſind ſo ſtark nicht, daß ſie überzeugten, ſondern ſtehen nur in einer Probalität, indem es nicht unmöglich, daß Gott in ſeinen Wegen und Austheilung ſeiner Gaben ſolche Dinge thue, die uns nach der Vernunft ziemlich anſtößig, welches wir an vielen Exempeln wahrnehmen. So iſt der Styl unter den bibliſchen Büchern ſelbſt nicht gleich und einiger Orten ziemlich änigmatiſch. Von ſo vielen des Autors Kundigen, auch der Theologie ziemlich Erfahrenen, habe ich gehört, es gehe der Mann von unſerer allgemeinen Lehre der evangeliſchen Kirche in keinem Glaubensartikel ab, ſondern allein in einigen Nebenumſtänden von gemeinen Meinungen der Theologen; ja, wo er fleißig geleſen und erwogen werde, werde man in der Erkenntniß der Wahrheit noch mehr confirmirt und verſtehe aus dieſen dunkel ſcheinenden Schriften gewiſſe Dinge heller als ſie insgemein vorgetragen werden; ſonderlich in dem Hauptartikel von Chriſto und deſſen Verdienſt, Rechtfertigung, Taufe und Abendmahl ſey unſere evangel. Wahrheit gründlich bei dieſem Manne zu finden.« Ueber Böhme's Darſtellung und Sprache ſagt Friedr. Schlegel: »Wollte man ihn bloß als einen Dichter betrachten und mit andern chriſtlichen Dichtern, welche überſinnliche Gegenſtände darzuſtellen verſucht haben, mit Klopſtock, Milton oder ſelbſt mit Dante vergleichen, ſo wird man geſtehen müſſen, daß er ſie an Fülle des Gefühls und Tiefe der Phantaſie beinahe übertrifft und ſelbſt an einzelnen poetiſchen Schönheiten und in Rückſicht auf den oft ſehr dichteriſchen Ausdruck ihnen nicht nachſteht. In wenigen Schriftſtellern hat ſich noch zu jener Zeit der ganze geiſtige Reichthum der deutſchen Sprache ſo offenbart, wie in dieſem, eine bildſame Kraft und aus der Quelle ſtrömende Fülle.«

Die Geſchichte der Böhme'ſchen Lehre läßt ſich in drei Perioden eintheilen, die der allmähligen Verbreitung, die des ſektireriſchen und theologiſchen Haders und die der wiſſenſchaftlichen Reproduktion und Aneignung. — 1) Walter wirkte perſönlich auf ſeinen Reiſen, Frankenberg, Dr. medic. Friedr. Krauſe, der ſchleſiſche Edelmann Th. v. Tſcheſch u. A. durch eigene Schriften für die Verbreitung der Böhme'ſchen Ideen. J. A. Werdenhagen, Prof. der Rechte in Helmſtädt, überſetzte 1632 die vierzig Fragen von der Seele in's Lateiniſche. Die Aurora kam 1634 im Auszug heraus und bald folgten einige kleine Schriften in Dresden, Halberſtadt, Berlin ꝛc. Ein Kaufmann, A. W. von Beyerland, ließ ſeit 1635 zu Amſterdam nach und nach die einzelnen Werke in hochdeutſcher und niederdeutſcher Sprache erſcheinen. Durch eine eigenthümliche Nemeſis war ein Sohn Richter's, Handlungsdiener zu Thorn, ein eifriger Anhänger Böhme's und gab 1650—60 einen Auszug aus ſeinen Schriften in 8 Theilen heraus. Bedeutenden Eingang fand Böhme's Lehre auch in den germaniſch-proteſtantiſchen Nachbarländern Holland und England. Karl I. ſandte 1646 einen Gelehrten nach Görlitz, um Deutſch zu lernen und die Böhme'ſchen Werke in's Engliſche zu überſetzen. Es gibt denn auch drei engl. Ueberſetzungen, von J. Sparrow 1646—62, E. Taylor, der auch die Beantwortung der 177 theoſoph. Fragen ergänzte, und von dem Methodiſten W. Law 1765. Commentirt wurden Böhme's Schriften durch J. Predage, Verf. der Methaphysica vera et divina († 1698), neben welchem für Verbreitung dieſer Ideen in England Bromley († 1691) und Johanna Leade († 1704) wirkten, letztere beſonders durch Stiftung der Geſellſchaft der Philadelphier. Die Censura philosophiae teutonicae durch H. Morus, Prof. zu Cambridge, fiel im Ganzen zu Gunſten Böhme's aus. In Holland, wo ſchon 1643 David Gilbert gegen die scripta Boehmiana aufzutreten nöthig fand, ſchrieb E. Richardſoon ſeinen auch in Deutſchland und England vielgeleſenen »Weg zum Sabbath ꝛc.« Amſterdam 1655. Neben Beyerland gab ein anderer Kaufmann dieſer Stadt, H. Betke oder Beets, ſeit 1660 die meiſten einzelnen Werke Böhme's heraus. In Amſterdam erſchien auch die erſte deutſche Geſammtausgabe derſelben von J. G. Gichtel 1682.

(10 Bde. 8.); die zweite mit Gichtels Marginalien verſehen und von J. O. Gluſing in Hamburg beſorgt, erſchien 1715 (2 Bde. 4.); die dritte vollſtändigſte, in welcher dieſe Marginalien jedem Kapitel als Inhaltsanzeige vorangeſetzt ſind, und der auch eine Anzeige aller Handſchriften, Kopien, Ausgaben, Ueberſetzungen beigefügt iſt, veranſtaltete J. W. Ueberfeld 1730 (5 Bde. 8.). Eine vierte Ausgabe kam gerade ein Jahrhundert ſpäter, Leipzig 1831 ff., durch G. W. Scheibler heraus. — 2) Die Böhmiſtiſchen Streitigkeiten in Deutſchland gehören dem letzten Drittel des 17. Jahrh. an und gehen bis in's 18. hinein. Durch Gichtel, den Stifter der Geſellſchaft der Engelsbrüder, welcher auch Gluſing und Ueberfeld angehörten, hängten ſich an Böhme's Namen allerlei ihm ſelbſt fremde Schwärmereien. Er wurde zum Sektenabgott, und man griff Kirche und Geiſtlichkeit auf eine unverſtändige, gehäſſige Weiſe an. Die bekannteſten Böhmiſten ſind Quirinus Kuhlmann, Chriſtian Hoburg, Friedr. Breckling. Die Theologen antworteten großentheils nicht würdiger und leiteten die Lehre Böhme's, den ſie einen Narren, Atheiſten ꝛc. nannten, vom Teufel her. Es ſchrieben gegen Böhme in den Jahren 1676—97 Joh. Fabricius, Tob. Wagner, J. Müller, A. Calov, E. Franciſci, J. C. Holzhauſen, Alr. Hinkelmann, Joh. Frick u. A., die letzteren Beiden beſonnener und bedeutender. In Hamburg kam es 1690 zu Pöbelunruhen gegen drei des Böhmismus verdächtigte Geiſtliche. Gegen Holzhauſen und Franciſci ſchrieb Joh. Matthäi 1691 ſeine Orthodoxia theosophiae teuton. boehmianae in beſonnenem Geiſte. Das rechte Wort in dieſem Streite hat Spener geſprochen ſ. oben. Näheres in Arnold's Kirchen- und Ketzerhiſtorie, Th. III. c. 9. 13. 15. 19. vgl. Th. II, B. XVII, c. 19.; Walch, Religionsſtreitigkeiten außer der luth. Kirche I. S. 637—52; Hamberger, die Lehre J. Böhme's, S. LVIII ff. — 3) Läßt ſich zwiſchen der erſten und zweiten Periode keine ſcharfe Grenzlinie ziehen, ſo iſt dagegen die dritte von der zweiten durch einige Jahrzehende des hereinbrechenden Rationalismus getrennt. Seit ungefähr 100 Jahren haben Böhme's Schriften eine neue Wirkſamkeit begonnen, indem ſie eine Reihe tieferer Geiſter befruchteten, durch welche dieſe Grundanſchauungen nach und nach in die allgemeinere, wiſſenſchaftliche und religiöſe Entwicklung hereingeleitet werden. Vorzüglich ſind hier zu nennen der würtembergiſche Prälat Oetinger († 1782), der franzöſiſche Myſtiker Louis Claude de St. Martin und die beiden Philoſophen Franz Baader und Schelling, welcher letztere in ſeinen Unterſuchungen über die menſchl. Freiheit ꝛc. (1809) oft ganz in Böhme's Worten redet, ohne ihn anzuführen. Die Romantiker verſenkten ſich auch in dieſe Myſterien. Die Theologie hat ſich ebenfalls Böhme'ſche Ideen anzueignen begonnen, wofür wir nur an Rothe (theol. Ethik. I. S. 33.), Martenſen u. A. erinnern. Daher wendete ſich denn auch die geſchichtliche Forſchung in neuerer Zeit dem deutſchen Theoſophen wieder mehr zu. Darſtellungen ſeines Syſtems vom modern ſpekulativen Standpunkt aus, daher mehr oder weniger reich an Mißverſtändniſſen und Umdeutungen bei Hegel, Geſch. der Philoſ. III. S. 300—327. L. Feuerbach, Geſch. der neueren Philoſ. I. S. 150 ff. Baur, chriſtl. Gnoſis, S. 558 ff. und in Zeller's Jahrb. 1850, I. S. 85 ff. Carrière, die philoſoph. Weltanſchauung im Zeitalter der Reformation, S. 609 ff. Beſondere Schriften: Fr. de la Motte Fouqué, J. Böhme; ein biographiſcher Denkſtein. Greiz, 1831. A. E. Umbreit, J. Böhme; eine Gedankenreihe über das im Leben der Menſchheit ſich geſtaltende religiöſe Moment. Heidelberg, 1835. (ohne objektiven Werth). W. L. Wullen, Böhme's Leben und Lehre, Stuttg. 1836. (oberflächlich). J. Hamberger, die Lehre des deutſchen Philoſophen J. B. in einem ſyſtemat. Auszug aus deſſen ſämmtl. Schriften dargeſtellt und mit erläuternden Anmerkungen begleitet, München, 1844. (mit Liebe, Fleiß und Sachkenntniß geſchrieben).

Anderten.

Böhmen, Einführung des Chriſtenthums, Reformation, Gegenreformation.

Dieſes herrliche, mit Naturgaben reich geſegnete und von kräftigen Menſchen (in den meiſten Kreiſen von czechiſchen Slawen und in einigen von Deutſchen) bewohnte

Land hat in der Geſchichte des Proteſtantismus nicht geringe Bedeutung. Die erſten Anfänge des Chriſtenthums daſelbſt fallen in das 9. Jahrhundert; denn es war im J. 845, als 14 böhmiſche Herren zu Regensburg daſſelbe kennen lernten und durch die Taufe geweiht wurden*). Doch hauptſächlich ſtammt Böhmens Chriſtenthum von der griechiſchen Seite her; denn nicht lange darauf kamen aus Konſtantinopel, vom byzantiniſchen Kaiſer Michael und ſeiner Mutter Theodora, auf Anſuchen des mähriſchen Fürſten Swatopluk entſendet, zwei unvergeßliche Männer, die Brüder Cyrillus und Methodius, geborene Theſſalonicher, nach Mähren, wo ſie den chriſtlichen Glauben lehrten, und Kirchen begründeten. Hier nun lernte ſie auch der Böhmenherzog Boriwoy kennen; aber nicht allein das; er nahm mit ſeiner Gemahlin Ludmila die Taufe an und begründete dadurch bleibenden Segen für ſeine Nation. Dieß war i. J. 871, nicht 894, wie man ſonſt meinte**). Cyrillus hat als Träger des Chriſtenthums nach Mähren, als Miſſionar für die Cſazaren, als Erfinder des ſo vollkommenen ſlawiſchen Alphabets und als Anfänger einer ſlawiſchen Bibelüberſetzung, auch nach ſeinem zu Rom, wo er zuletzt als Kloſtergeiſtlicher lebte, erfolgten Tode das Andenken eines gelehrten, frommen und hochverdienten Mannes unvergeßlich hinterlaſſen***). Ebenſo wird Methodius (Methud), erſt Maler und Mönch, ſeit 860 Miſſionar unter den Bulgaren, endlich Erzbiſchof in Mähren, von wo er wohl auch Böhmen ſelbſt beſucht haben wird, und geſtorben wahrſcheinlich zu Welehrad 885, den ruhmvollen Namen eines Apoſtels der Böhmen immerdar behalten†). Das Chriſtenthum wuchs und das Land empfing ſeine erſten Kirchen, ſämmtlich nach St. Clemens benannt zu Lewyhradez, Wyſſehrad und Litomiſl. Die völlige Ueberwindung des Heidenthums iſt aber nicht vor 1092 zu ſetzen. Die Umſtände machten, daß Böhmen ſich der abendländiſchen Kirche anſchloß, doch blieben als Spuren griechiſchen Urſprungs manche Einrichtungen, namentlich Liturgie und Predigt in der Mutterſprache††). Da ſolches dem Volke ſo lieb war, konnte es nur mit Widerwillen der Gemeinden und nicht ohne Mühe, ungeachtet wiederholter römiſcher Verbote, vom 11—14. Jahrhundert verdrängt werden, ſo daß bis 1344 beiderlei Liturgieen neben einander beſtanden. Es mußte ſich Böhmen endlich lateiniſchen Cultus, Entziehung des Kelchs, Prieſtercölibat und Verbot des Leſens der heiligen Schrift in der Mutterſprache gefallen laſſen.

Bei der Einordnung in die römiſche Hierarchie galt Böhmen als zum Bisthum Regensburg und unter das Erzbisthum Mainz gehörig, von wo es noch 1311 Befehle empfing. Einen eigenen Biſchof bekam Böhmens Hauptſtadt unter Boleslaw II. um 970, und zwar an Dethmar, der ſeither Kanonikus in Magdeburg, gelehrt, beredt und der böhmiſchen Sprache kundig war†††), einen Erzbiſchof aber, nach Trennung von Mainz, unter Karl IV., 1343 und zwar an Arneſtus de Pardubitz, der ein ſehr ausgezeichneter Mann war*†), und auch Mähren, Galizien, Schleſien und die Slowakei unter ſich bekam. Gleichzeitig, 1348, ward auch die erſte Univerſität in Deutſchland zu Prag

*) Nach *Ruodolfi*, Annal. Fuldens. i. J. 845

**) S. Dobrowsky, über Boriwoy's Taufe, in ſ. krit. Verſuchen. 1803. Palacky's böhm. Geſch. I. 135. Schaffarik's böhm. Alterth. II. 429.

***) S. Dobner in den Abhandl. der böhm. Geſ. der Wiſſ. I. 2, 140. II. 394. Gieſeler's Kirch.-Geſch. I. 303 ff. und alle Kirchengeſchichten.

†) Dobners Cyrill und Methud, der Slaven Apoſtel. Prag 1823. Deſſen: mähriſche Legende über C. u. M. 1826. Palacky, III. 119. Schaffarik, II. 471.

††) Schaffarik, II. 431. Hoffmann's Geſch. des deutſchen Kirchenlieds bis auf Luthers Zeit. Hannov. 1854. 161. Dobrowsky's Geſch. der böhm. Sprache. Prag 1818. 189. Dobrowsky, der erſt nicht anerkannte, daß ſlawiſcher Ritus dageweſen, hat ſpäter ſelbſt ſolches zugeſtanden.

†††) Dobners Ausgabe von Hagels Chronik. IV. 213 ff. Zirngibl in den Abh. der bairiſchen Akademie der Wiſſ. 1807. 429.

*†) S. Scriptores rer. boh. II. 373 sqq.

geſtiftet. Seit Böhmen ein eigenes Bisthum hatte und die Zahl der Geiſtlichen immer größer ward, wurden alle Einrichtungen der römiſchen Kirche üblich; den meiſten Anklang aber fand die Heiligenverehrung, weil einige einheimiſche geliebte Perſönlichkeiten heilig geſprochen worden waren, nämlich Ludmila, Borziwoy's Gemahlin, St. Wenzel, ihr Enkel, und St. Adalbert, ſonſt Woytech genannt. Karl IV. aber förderte im 14. Jahrhundert das römiſche Weſen ungemein durch Tempelbauten, Kloſterſtiftungen, Kirchenpracht und Reliquienerwerbung.

Die Berührungen mit waldenſiſch geſinnten Männern, und die Gelangung wiklyffiſcher, ungemein vielen Beifall findender Schriften nach Böhmen regten viele junge Gelehrte zu einem freieren Denken nicht allein, ſondern auch zu Wahrheitsverkündigung auf; ſo daß ſie anfingen, gegen Gebrechen der Kirche, und vorzüglich gegen das Sittenverderben unter den damaligen Geiſtlichen, laut und mit beredtem Munde zu eifern. Unvergeſſen müſſen die wackern Männer bleiben, die freier zu ſprechen wagten, als man in andern Ländern that, ein Joh. Milicz, Joh. Stiekna, Conrad v. Waldhauſen, Matthias Janow, Peter v. Laun, Chriſtian von Prachatiz, Nic. v. Leitomiſl, Joh. v. Jeſſeniz, Stanislaus v. Znaym, Stephan Palez und Jakobellus v. Mies, der in der czechiſchen Mutterſprache predigte und zuerſt es wieder wagte, Laien den Kelch zu geben. Sie mußten den Zorn und die Verfolgung der Hierarchie tragen, und ſind erſt in neuen Zeiten zu rechter Würdigung gelangt *).

Aber der unvergeßliche Johannes Hus, Univerſitätslehrer und czechiſcher Prediger an der Bethlehemskirche zu Prag, und ſein Freund Hieronymus, von den Großen geſchützt und vom czechiſchen Volke geliebt, übertrafen an Wirkſamkeit und Todesmuth jene Alle. Die 1415 und 1416 geſchehene Verbrennung dieſer Denker, Sprecher und Kämpfer zu Koſtnitz konnten die Böhmen nicht verſchmerzen. Das ganze Land ward und blieb lange unruhig in einem Parteikampf, einerſeits zwiſchen dem Klerus nebſt deſſen Anhängern und dem aufgeklärteren Theile der Nation, andrerſeits zwiſchen den czechiſchen und deutſchen Akademikern. Ein Hauptgegenſtand des Zorns war immer die Entziehung des Kelchs, ein Kelch daher das Feldzeichen, als endlich jener Zorn in die blutigſten Rachekämpfe ausartete. Der edle Name des Hus ward entweiht durch die Schaaren der rächenden Huſſiten, die in und außer Böhmen leidenſchaftlich wütheten und unter Ziska, Prokop und anderen Kriegsmännern ihren Namen furchtbar machten. Sie waren ſelbſt in Parteien geſpalten. Die Calixtiner wollten mit Gewährung des Kelchs, freier Predigt des göttlichen Worts und Veredlung des Prieſterſtandes ſich begnügen, die Taboriten aber, unter ihnen vorzüglich Nic. v. Pilgram (Episcopius) und Wenzel Koranda von Pilſen drangen auf bibliſche Reinheit und Einfachheit in allen kirchlichen Angelegenheiten. So leuchtete alſo damals in Böhmen mehr Licht, als irgendwo. Die ſogenannten Baſeler Compactaten von 1433, mit einigen Zugeſtändniſſen in Bezug auf die Forderungen der Calixtiner, von Seiten der Hierarchie, vermittelt durch den angeſehenen, zwar vielverkannten, aber verdienſtvollen Geiſtlichen Johann von Rokyzan, brachten endlich einige Ruhe. Die nur hauptſächlich die Communion sub utraque (böhmiſch pod obegi) gewünſcht hatten, wurden durch Gewährung, beſonders ſeit 1437, ziemlich zufriedengeſtellt und ließen ſich das Bleiben unter dem Erzbiſchof gefallen. Dieſe Utraquiſten waren in Böhmens Bevölkerung faſt ein Jahrhundert lang vorherrſchend, ja Prag war faſt ganz utraquiſtiſch **).

Viele, beſonders aus den Taboriten, waren freilich theils mit allen neuen Annäherungen an die alte Hierarchie, theils mit allen dogmatiſchen Streitigkeiten ſehr unzufrieden,

---

*) Außer den bekannten Darſtellungen bei neuen Kirchenhiſtorikern in ihren Werken und außer den Monographieen von Zitte, Jordan, Ulmann und Flathe iſt ſehr zu beachten Palacky's böhm. Geſch. III. 161 ff.

**) Bei der Geſchichte von Hus ſind nun jedem Kirchenhiſtoriker Palacky's Forſchungen ganz unentbehrlich. Böhm. Geſch. III. 214 bis 400.

drangen auf Vereinfachung des Cultus, auf das praktische Christenthum und Sittenreinheit. Diese bildeten nun den edlen Bund der böhmischen Brüder, die treffliche und ehrwürdige Männer unter sich hatten, wie Mich. Bradacz, Luc. v. Prag, Gregor Rzehorz, Matthias v. Kunwald, Thom. v. Przelaucz, später Joh. Augusta, Joh. Horn, Mich. Weiß, Joh. Comenius, doch nicht bloß im Gelehrtenstande, sondern auch unter dem Adel die ausgezeichnetsten Männer, einen Wenzel v. Budowa, Karl v. Zerotin u. a. die Ihren nennen durften. Sie hatten auch schon 1522 Luthers Beifall, waren weit verbreitet, besaßen in Böhmen an 200 Bethäuser und mehrere gelehrte Bildungsanstalten, besserten immer an ihren Confessionen, studirten (wie auch die anderen Nichtkatholiken Böhmens) fleißigst die Bibel (auch im Volke), besaßen die trefflichsten czechischen und deutschen Kirchengesänge, wurden aber verfolgt und nach Polen und Preußen verscheucht (1558, 1628); so jedoch, daß immer ein verborgener Same in Böhmen und Mähren blieb, aus dem seit 1722 die erneuerte Brüdergemeinde zu Herrnhut hervorgegangen ist.

Kein Wunder, daß eben in Böhmen Luthers Auftreten ganz vorzügliche Aufmerksamkeit erregte und Theilnahme fand. Viele Böhmen wohnten schon der Leipziger Disputation bei, andere näherten sich ihm persönlich und in Briefen und suchten mit ihm, wie auch einst mit Erasmus, Verbindungen anzuknüpfen. Zwei Umstände waren es, welche das Lutherthum in Böhmen förderten, theils die alte tief eingewurzelte Sehnsucht nach Reformation der Lehre, des Cultus und der Verfassung, theils der Umstand, daß seither bereits Utraquisten gesetzliches Bestehen hatten und Duldung genossen, folglich Lutheraner unter dieser Firma strenger Verfolgung eine geraume Zeit entgehen konnten. Schon seit 1519 wurden zu Prag lutherische Lehren laut, Staatsmänner und Gelehrte blickten erwartungsvoll auf den Reformator und deutsche neue Testamente kamen in des Volkes Hände. Man kann jedoch nicht angeben, wann und wie böhmische Städte lutherisch geworden sind, weil der Uebergang vom Utraquismus zum Lutherthum nur allmählig erfolgte und weil Böhmens Städte nicht wie die sächsischen soviel Chronisten gehabt haben, alle Literatur der Protestanten von den Jesuiten vernichtet ward und seit 1621 darüber Niemand forschen und schreiben durfte. Kurz, Kelch, Gottesdienst in der Muttersprache und Bibelbesitz that den Böhmen sehr wohl; und sie erfreuten sich auch der Begünstigung mehrerer hochgestellter Männer, während freilich Ferdinand I. von Zeit zu Zeit strenge Edikte gegen die Lutheraner erließ.

Auch die reformirte Confession drang mächtig in Böhmen ein, ungeachtet nicht allein Katholiken, sondern auch Lutheraner gar heftig gegen die Calvinisten eiferten. Ueber Eindringen und Bestehen des Calvinismus sind noch keine Quellen aufgefunden worden. Seine Bekenner culminirten eine kurze Zeit, 1620, als ein reformirter Fürst (Friedrich von der Pfalz, der Winterkönig) den Dom zu Prag inne hatte, dessen Hofprediger Scultetus aber, durch vandalische Zerstörung aller sichtbaren Cultussachen viel Unwillen erregte, so daß nach 1623 die Reformirten eher vertrieben wurden, als die Lutheraner. Soviel ist gewiß, daß im Anfange des 17. Jahrhunderts der Böhmen gar wenige römisch-katholisch waren; denn der größte Theil war, wenn auch nicht ganz evangelisch, doch wenigstens utraquistisch; und ohne die Jesuiten wäre ganz Böhmen protestantisch geworden und geblieben. Es war bereits Ueberfluß an lutherischen Kirchen und Geistlichen, auch an Bibeln, an lutherischen Schriftstellern und an evangelischer Literatur. Bei Pfarrbesetzungen war häufig Wechsel zwischen sächsischen und böhmischen Städten und Dörfern im Zeitalter 1570, namentlich in den deutschen Gegenden Böhmens, wo viele ausgezeichnete, gelehrte und sittenreine Männer die Pfarrämter verwalteten.

Jetzt wurden aber die 1551 nach Wien gekommenen Jesuiten, um mit geistlichen Waffen den Protestantismus niederzukämpfen, vom Domkapitel zu Prag und vom Statthalter Ferdinand auch nach Böhmen eingeladen, und es erschien mit mehreren der berühmte Canisius. Man stiftete Jesuitencollegien zu Prag, Neuhaus, Krumau, Komotau, später auch zu Kuttenberg und begründete neben der jetzt utraquistischen Karlsuniversität

zu Prag ebendaſelbſt auch die römiſch-katholiſche Ferdinandsuniverſität. Die Ordensglieder aber empfahlen ſich durch Gelehrſamkeit, Lehrhaftigkeit und feine Sitten. Doch auch neben ihnen blühte damals noch der Proteſtantismus in Böhmen, es war die Zeit des duldſamen Maximilian II. (unter welchem 1575 die böhmiſche Confeſſion eingereicht ward, zu der ſich Lutheraner und Calviniſten, ſowie Brüder und Utraquiſten vereinigt hatten) und der frühern Regierungsjahre von Rudolph II. Doch begannen die Gefahren für den Proteſtantismus ſchon ſich anzukündigen, ſo daß die Proteſtanten immer wachſamer werden mußten und neue Bürgſchaften für ihr Beſtehen zu erringen trachteten; während auf der andern Seite auch die Katholiken einige Bangigkeit empfanden, da ſo viele vom hohen Adel und die gelehrteſten Männer Böhmens proteſtantiſch blieben, ſo daß die Jeſuiten immer heftiger in den Landesherrn drangen, die Katholiken beſſer zu ſchützen; ſo daß nun bald viele evangeliſche Geiſtliche die erſten Stürme der Verfolgung erfahren mußten, wie man aus den beweiſenden Beilagen bei der »Apologie der böhmiſchen Stände« erſehen kann. Die ſchon ſeit 1554 geſetzlich beſtehenden Defenſoren der Univerſität und des proteſtantiſchen Conſiſtoriums mußten immer thätiger werden und konnten nicht ruhen, bis ſie 1609 dem Kaiſer Rudolph jenen Majeſtätsbrief abrangen, der ein rechtliches Beſtehen der Proteſtanten ſichern ſollte. Außer jenen Defenſoren wurden auch 30 Direktoren eingeſetzt. Doch die Umſtände, daß man den Majeſtätsbrief von katholiſcher Seite nicht halten wollte und daß Böhmen, wenn Rudolph's Nachfolger Matthias ſtürbe, einen fanatiſch-katholiſchen Landesherrn an Ferdinand von Tyrol zu fürchten hätte, erregte des Unwillens und der Sorgen ſoviel, daß einige leidenſchaftliche Männer unter den Proteſtanten, beſonders ein Graf von Thurn, ſich ſo übereilten, einige Hauptgegner der Proteſtanten unter den Großen vom Prager Schloſſe zum Fenſter hinabzuſtürzen, Ferdinand II. als Nachfolger zu verwerfen und, ſich des vormaligen böhmiſchen Wahlrechts auf's Neue bedienend, einen Proteſtanten, den Kurfürſten Friedrich von der Pfalz, zum König zu wählen. Dieſe unglückliche Wahl, ſein thörichtes Verfahren zu Prag und das Glück der katholiſchen Waffen änderte Alles zu Gunſten der Katholiken; ſo daß nun die von Ferdinand um jeden Preis beſchloſſene Gegenreformation und Ausrottung der ſogenannten Ketzerei bald ernſtlich beginnen und, wenn auch erſt ſpät, vollendet werden konnte.

Die (meiſt nicht katholiſchen) Großen in Böhmen, die jenen Schritt der Nichtannahme Ferdinands theils aus Liebe zur evangeliſchen Wahrheit, theils aber auch zu Behauptung conſtitutioneller Rechte für's theure Vaterland, ſowie zu Erhaltung eines perſönlichen Ariſtokratismus gethan hatten, wurden nun freilich zu ernſter Strafe gezogen, theils am großen Prager Bluttage am 21. Juni 1621 hingerichtet, theils eingekerkert, geächtet, vertrieben und mit Confiscation aller ihrer ſchönen Güter beſtraft; ſo daß auf einmal die Blüthe und Macht des Adels vernichtet war und dafür ſtrengkatholiſche Ausländer ſich eindrängten. Der Adel floh nach Sachſen, in die Reichsſtädte und nach Schweden, die Gelehrten nach Dresden und Wittenberg, nach Pirna und Zittau, nach Schweden und Holland, wo ſie die wichtige Historia persecutionis ausarbeiteten. S. auch *Jacobaei's* idea mutationum bohemo-evangelicorum. Amst. 1624. Die rührendſten Details ſiehe in meinem vor 10 Jahren erſchienenen Werke über die Gegenreformation in Böhmen.

»Ausrottung aller Ketzerei« hatte Ferdinand geſchworen und zwar durch ſeine Rathgeber, die Cardinäle Cleſel und Caraffa geleitet und feſt überzeugt, er thue dem Himmel einen Dienſt daran. Wie er ſchon ſeit vielen Jahren die ſchwerſten Verfolgungen in ſeinen öſtreichiſchen Erblanden, beſonders in Steiermark und Kärnthen, über die Proteſtanten verhängt hatte: ſo ſollte es nun auch in Böhmen werden. Freilich ſtellte man ſich die Ausrottung der Unkatholiſchen viel leichter vor, als es wirklich war, weil unkatholiſcher Sinn hier ſchon 200 Jahre alt war. Bereits waren die Häupter der Führer der proteſtantiſchen Partei unter dem Schwert gefallen, die Herrnfamilien aus ihren Schlöſſern vertrieben und verarmt. Mit dem Volke glaubte man bald fertig zu werden, ſobald nur alle evangeliſchen Kirchen geſchloſſen, auch die Prediger und evangeliſchen Beamten abgeſetzt und vertrieben wären und die Jeſuiten anfingen, die Gebildeten, und die geringern

Mönche das Volk zu bearbeiten und zu bekehren. Bei alledem meinte Ferdinand die Böhmen noch sehr mild zu behandeln, weil er die Ketzer nicht verbrennen, sondern nur auswandern ließ. Beredte Jesuiten leisteten viel, beredeten viele Tausende zur katholischen Kirche zurückzukehren, namentlich solche Familien, die erst seit wenigen Generationen unkatholisch waren, nicht aber die Abkömmlinge von Hussiten und Brüdern. Langsam und mit wiederholten Ansätzen ging das Werk vorwärts. 1623 verging in Schwüle und banger Erwartung und mit Fliehen der Entschlossensten unter den Protestanten; und dann kamen gemessene Befehle, daß Böhmen katholisch seyn müsse, die Geistlichen anderer Parteien abzusetzen, Verräther aber zu belohnen seyen. Zwar meinte man schon 1628 die »letzte Hand« zur Ausrottung der Ketzerei angelegt zu haben, aber 1631 sah man, als sächsische Truppen zu Prag Macht hatten, wie viele geheime Protestanten noch ihr Haupt erhoben. 1645 begannen abermals ernste Untersuchungen und Verfolgungen, zumal 1652, da nach dem westphälischen Frieden die Kriegssorgen beseitigt waren, und man nun auch in den Grenzstädten an der sächsischen Seite streng wurde; ja 1683, 1696, 1700, ja noch 1728 gingen neue Verfolgungen an. Wie es bei diesen Verfolgungen zuging, ist zum Theil noch gar wohl bekannt. Es mußten Reformations- (d. i. Gegenreformations-) Commissarien (z. B. Zdenko v. Kolowrat, Graf v. Michna, Herr v. Wrzesowez, Hieron. v. Bukowsky, der nachmals gefürstete Herr v. Lichtenstein, der Spanier Huerda u. a.) durch's Land ziehen, begleitet von Geistlichen, aber auch von Dragonern, die zunächst zu deren Schutze bestimmt waren, aber selbst mit Gewalt alles Mögliche beitrugen, um die Evangelischen zu zwingen und zu quälen, wie spezielle Berichte uns zeigen und noch mehr die Gegenreformationsprotokolle uns lehren würden, wenn sie nicht in Archiven lägen, die uns unzugänglich sind. Viele Tausende flohen aus dem Lande, meist in Hoffnung einstiger Rückkehr; andere Tausende blieben zwar da, aber ließen ihren evangelischen Glauben nicht merken. Rührend sind die Geschichten von Vieler Glaubensmuth, Treue und Aufopferung. Wir können nicht anders, als die Martern, welche die armen unschuldigen Evangelischen trafen, in etliche wenige, aber inhaltsschwere Zeilen zusammenzudrängen. Diese Quälereien und Martern bestanden in Folgendem: Wegnahme der Kirchen, Verjagung der Geistlichen, Aufdringung unwissender Pfarrer, zudringliche Jesuitenbesuche, Wegnahme und Verbrennung der Bibeln und Erbauungsbücher, Entreißung der Kinder, um sie in Klöstern katholisch erziehen zu lassen, Absetzung von Aemtern, Versagung von Bürgerrecht und Gewerbconcession, Heirathsverbot, Begräbniß außer den Kirchhöfen, Versagung der Pathenschaft, Beraubung, Geldstrafen für versäumte Messen, Untenansitzen bei Hochzeiten, Kerkerhaft in finstern Löchern, engen Käfigen und überfüllten Kellern, auf lange Zeit und mit verwundenden Eisen, von Zeit zu Zeit Prügel und Peitschenhiebe, Entblößung, Treiben in die Messe unter Schwerthieben der Bekehrungsdragoner, Anspeiung, Zurschauführung, höhnische Einfangung nach Fluchtverrath, Brennen mit Lichtern, Anbindung der Frauen ihren zu stillenden Kindern gegenüber, doch so, daß sie dieselben nicht erreichen konnten und durch das Gewimmer der Kinder fast gezwungen waren, in's Katholischwerden einzuwilligen. Viele flüchteten in tiefe Waldungen, hielten dort rührende Gottesdienste und hofften immer auf einen Umschwung der Dinge; aber vergeblich blieben die dringendsten Fürbitten der evangelischen Fürsten. Die ersten Ausgewanderten waren die glücklichsten. Zum Glück war das evangelische Sachsen nicht fern, und auch in der Oberlausitz war Schirm, weil sie seit 1621 an den Kurfürsten von Sachsen verpfändet war.

Verloren hatte Böhmen sehr viel; nicht allein an der Zahl seiner Bewohner, sondern auch seine gescheutesten Leute, weil eben diese unkatholisch waren. Sachsen aber verdankt jenen eingewanderten Böhmen viele Arbeitskräfte, Gewerbsfleiß und Intelligenz. Eine große Zahl der tüchtigsten Gelehrten in Sachsen im 17. Jahrhundert bestand aus böhmischen Exulanten und Exulantensöhnen. In Dresden, Pirna, Zittau und Neusalz ward für czechische Böhmen auch Gottesdienst in der böhmischen Sprache 2 Jahrhunderte lang fortgesetzt.

Nachdem endlich die vielen Hauptverfolgungen in den genannten Jahren ihre Qualen vollendet hatten, war der Zweck einer neuen Katholisirung Böhmens ziemlich erreicht. Das Andenken an die Vorzeit Böhmens ließ man erlöschen, und manche hielten wirklich die evangelischen Zustände der vorigen Zeit für eine Verirrung der vorigen Generationen und ergaben sich in die neue Hierarchie, weil es nun einmal anders nicht seyn könne. Bibeln und evangelische Bücher waren fast alle vernichtet, die übrigen waren nur Familiengeheimnisse. Die Jesuiten hielten Alles in Schach und man maß den Ruhm des Einzelnen nach der Zahl der von ihm Bekehrten. Das lichtgewesene Land ward finster und immer finsterer, und auf den Kanzeln und in Schriften ward wacker auf die Ketzer geschimpft. Eine andere Zeit kam im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts. Ein aufgeklärter Fürst, Joseph II., berathen vom Freiherrn von Kresel, Herrn v. Swieten und Prälat Rautenstrauch, aber sehr getadelt vom Wiener Erzbischof Migazzi, erhob sich über die Vorurtheile seiner Vorfahren, setzte der römischen Hierarchie Schranken, ließ die Schulen verbessern, hinderte es nicht, als ein deutscher Prälat seines Landes (der Prager Erzbischof Anton Peter v. Przihowsky, nach dem Wunsche schon der Kaiserin Maria Theresia) eine deutsche Bibel herausgab und in der Vorrede das Lesen derselben angelegentlich empfahl, befreite Böhmen von den zu vielen Klöstern und gab am 13. Okt. 1781 sein berühmtes Toleranz-Edikt zum großen Verdruß des katholischen Klerus (der den Vers machte: Tollendos tolerans, tolerandos, Austria, tollis, sic tollens tolerans intoleranda facis, und diesem Kaiser heut noch grollt*). Möglichst ward daran gemäkelt und eine Einschränkung nach der andern gemacht, ebenso wie auch jetzt die seit 1849 vollkommnern Errungenschaften der Protestanten in den kaiserlichen Landen wieder verkümmert werden wollen. Nach jenem Edikte sollten die Protestanten getrost sich melden, und wo eine bestimmte Zahl zusammenkäme, ihr Cultus erlaubt werden in eigenen Bethäusern; jedoch (was gewiß nur der Klerus angab) ohne Thürme und Geläut, ohne Kirchenfenster und vordere Thüren, und mit Abhängigkeit vom katholischen Klerus. Man trat erst nur sehr schüchtern hervor; da man aber sah, daß es Ernst war, meldeten sich, zum Erstaunen, viele Tausende, nämlich außer den fremden Protestanten auch sehr viel Einheimische, die bisher nur gezwungen katholisch geschienen hatten, besonders im leitmeritzer und königsgrätzer Kreise, sowohl Lutheraner (czechische und deutsche) als auch Reformirte, und zwar letztere in überwiegender Zahl (Czechen), so daß leider dreierlei protestantische Geistliche nöthig wurden, die man nun als augspurgische und helvetische unterscheidet, deren Stellung aber sehr armselig und vielen lästigen Umständen ausgesetzt ist, besonders wegen der Zerstreuung der Gemeindeglieder. Auch hält es bei der so geringen Besoldung schwer, tüchtige Männer für solche Aemter zu erlangen. Der Klerus aber sieht es natürlich höchst ungern, daß das Volk sieht, es gebe noch etwas anderes, als den Katholicismus, hat jedoch über Proselytenmachen nicht zu klagen, da solches Niemand wagen darf. Neuerdings hat die Gustav-Adolph-Stiftung auch in Böhmen einige Kirchen, freilich zu großem Zorn der Gegner, sehr unterstützt. Der augspurgischen Kirchspiele sind 15, der helvetischen 37.

Die katholische Kirche hat in Böhmen 1 Erzbischof zu Prag und 3 Bischöfe, zu Leitmeritz, Königsgrätz und Budweis, 3090 Kirchen und öffentliche Kapellen, wovon jene zum Theil herrlich sind, große Prälaturen bei dem reichen Kreuzherrn- und Prämonstratenser-Orden, 74 Manns- und 6 Frauenklöster. Jene gehören den Benediktinern, Cisterciensern, Augustinern, Dominikanern, Franziskanern, Capuzinern, Minoriten, Piaristen und Serviten und den angesehenen Kreuzherrn und Prämonstratensern. Diese, nebst den Augustinern und Piaristen machen sich um's Schulwesen verdient, sowie die Klosterjungfrauen (die Ursulinerinnen, Elisabethinerinnen, Karmeliterinnen und englische Fräuleins) um Krankenpflege und Erziehung. Die »barmherzigen Brüder« sind preiswürdige Krankenpfleger. Domstifte hat Böhmen 4, Humanitätsanstalten ungemein viele und höhere

*) S. über die Jesuitenaufhebung in Böhmen, 1773, Pelzel's böhm. Gesch. II. 934.

und niedere Schulen in guter Ordnung. Bei der Landesuniverſität gibt es viele ausgezeichnete Männer, beſonders im Fach der Naturwiſſenſchaften. Es gibt auch mehrere gelehrte Theologen und manche ausgezeichnete Pfarrgeiſtliche; doch iſt wenig theologiſch-literariſches Leben, weil alles ſchon abgeſchloſſen ſcheint und Schriftſtellerei ſehr erſchwert und ungern geſehen iſt. In Hinſicht des religiöſen Glaubens iſt zwiſchen dem gemeinen Landvolke und den Gebildeten ein ſehr bedeutender Unterſchied; aber Kirchlichkeit haben beide gemein. Ohne die durch die Jeſuiten geſchehene Reaktion würde Böhmen das lichteſte Land ſeyn. So manche Geiſtliche würden ihr Licht leuchten laſſen, wenn ſie dürften. Zu weiterer Kenntniß des Zuſtandes der Proteſtanten Böhmens empfehlen wir folgende Schriften: Darſtellung der durch Kaiſer Joſeph entſtandenen Grundlage der Verfaſſung der Proteſtanten in Oeſtreich. Regensb. 1799. Jakſch, Geſetzlexikon im geiſtlichen, Religions- und Toleranz-Fache. Prag 1828. Helfert, die Rechte der Akatholiken in Oeſtreich. 1843. Steinbach, Geſchichte der alten und neuen Toleranz in Böhmen, in der Abhandl. der böhm. Geſch. der Wiſſ. I, 2. 100. Beitl, kirchliche Zuſtände Oeſtreichs. Wien. 1849. C. A. Peſcheck, Th. Dr.

Böhmer, Juſt. Henning, ein um das Studium des Kirchenrechts hochverdienter Juriſt, iſt geboren zu Hannover am 29. Januar 1674, und als Regierungskanzler des Herzogthums Magdeburg und Ordinarius der Juriſtenfakultät zu Halle am 29. Auguſt 1749 geſtorben. Während lange Zeit das Verhältniß des kanoniſchen Rechts zum evangeliſchen Kirchenrecht nach beiden Seiten hin unrichtig gefaßt wurde, entweder durch ein unbedingtes Auseinanderhalten, alſo förmliche Löſung, oder durch ein wirkliches Unterwerfen, eine förmliche Abhängigkeit des evangeliſchen vom römiſch-katholiſchen, hat Böhmer ſich das Verdienſt erworben, die Anwendbarkeit der kanoniſchen Grundſätze in rechter Weiſe zu begrenzen. Ebenſo vertheidigt er auch im Ganzen die richtigen, der evangeliſchen Freiheit entſprechenden Prinzipien über Lehre und Bekenntniß gegenüber der noch immer damals herrſchenden ſtarren Orthodoxie und der dagegen nicht ohne Erfolg ankämpfenden rationaliſtiſchen Richtung. Dieſen Standpunkt verdankt er gründlichen Studien der Kirchengeſchichte, der großen Vertrautheit mit dem gemeinen, wie partikularen Recht und einer reichen Praxis. In der Feſtſtellung des Verhältniſſes von Staat und Kirche entſchied er ſich für ein gemildertes Territorialſyſtem (m. ſ. jus eccl. Protestant. lib. I. tit. II. §. LXXXII seq. tit. XXXI. u. a.), doch blieb er demſelben ſpäter nicht treu und neigte ſich zum Collegialſyſtem (vergl. Praeloquium [Tom. V.] de systemate universi juris canonici. §. XI seq.). Von der großen Zahl ſeiner Schriften gehören vornehmlich hierher: Duodecium dissertationes juris ecclesiastici ad Plinium II. et Tertullianum ed. II. Halae 1729. Entwurf des Kirchenſtaats der drei erſten Jahrhunderte. 1733. Institutiones juris canonici ed. V. 1770. *Jus ecclesiasticum Protestantium* usum hodiernum juris canonici juxta seriem Decretalium... ostendens. 6 vol. 4., ed. V. (vol. V. ed. 3., vol. VI. ed. 6.) 1756—1789. Der 6. Band dieſes Werkes auch unter dem beſondern Titel: jus parochiale ad fundamenta genuina revocatum. In ähnlicher Weiſe, wie der praktiſche Gebrauch des römiſchen Rechts in Deutſchland in dem ſogen. usus modernus Pandectarum dargeſtellt zu werden pflegte, unternahm es Böhmer für das kanoniſche Recht deſſen durch ſpätere kirchliche und weltliche Geſetzgebung modificirte Anwendbarkeit in der evangeliſchen Kirche ausführlich darzuthun, und es gelang ihm dies im Ganzen ſo, daß auch jetzt noch dieſe Arbeit einen nicht geringen Werth beſitzt. Ferner verdient mit beſonderm Lob Böhmers Ausgabe des *Corpus juris canonici.* Halle 1747. 2 vol. 4. erwähnt zu werden. Sie zeichnet ſich von den früheren durch ſtrengere Kritik, Hinzufügung eines kritiſchen Apparats, durch Ergänzung der von den Redaktoren fortgelaſſenen Beſtandtheile der Originaldecretalen (partes decisae) vortheilhaft aus und iſt auch nach der viel vorzüglicheren Ausgabe von Richter (Lipsiae 1839. 2 T. 4.) noch immer theils wegen der interpretirenden Noten theils wegen der Regiſter und ſonſtigen Anhänge unentbehrlich. Eine große Menge von Abhandlungen Böhmers iſt beſonders erſchienen, ein guter Theil derſelben aber geſammelt in den Consultationes et decisiones juris,

3 Tom. in 7 Part. Fol. 1748—1754. (herausgegeben von ſeinem Sohne Karl Auguſt), und in den Observationes ad Pandectas. Hannover 1745—1775. VI vol. 4. (herausgegeben von ſeinem Sohne Georg Ludwig) u. a. Auch als Kirchenliederdichter hat ſich B. nicht ohne Erfolg verſucht. Ihm werden 21 Lieder zugeſchrieben, von denen drei in Freylinghauſens Geſangbuch, 18 in Ad. Struenſee's Trauerreden, Halle 1756 im Anhange ſtehen.

Man vergleiche über ihn Niceron, Nachrichten von den Begebenheiten berühmter Gelehrten. B. XXII. S. 299 folg. *Haubold*, institutiones juris Romani literariae (Lipsiae 1819) pag. 153.

J. H. Böhmer iſt der Stifter einer größeren Juriſtenfamilie, aus welcher hier noch zu erwähnen ſind, ſein Sohn

Georg Ludwig (geb. 1715, geſt. als geheimer Juſtizrath, Primarius und Ordinarius der Juriſtenfakultät zu Göttingen 1797), Verfaſſer der principia juris canonici speciatim juris ecclesiastici publici et privati quod per Germaniam obtinet (Götting. 1762) ed. VII. cura C. T. G. Schoenemann 1802, observationes juris canonici ed. II. 1791 u. a. m. (ſ. *Haubold*, a. a. O. pag. 174). Deßgleichen ſein Enkel, G. L.'s Sohn,

Georg Wilhelm (geb. 1761, geſt. 1839), von welchem 1786 ein Grundriß des proteſtantiſchen Kirchenrechts, 1787—1793 das Magazin für Kirchenrecht, Kirchen- und Gelehrtengeſchichte (2 Bände zu 3 Heften), 1826 eine Abhandlung über die Ehegeſetze im Zeitalter Karls des Großen und ſeiner nächſten Regierungsnachfolger u. a. m. erſchienen ſind. H. F. Jacobſon.

Böhmiſche und mähriſche Brüder, ſ. Brüder, böhmiſche und mähriſche.

Böſe, das (malum, *κακόν*, *πονηρόν*). In dem gleichen Worte finden wir die alltäglichſte populärſte Vorſtellung und den ſchwierigſten dunkelſten philoſophiſchen Begriff, das klarſte Gefühl und die zwieſpältigſte Anſchauung zuſammengefaßt. Von dem Kinde, das den kleinſten Unfall als etwas Böſes bezeichnet, ſelbſt ſeinen zürnenden Vater böſe nennt, bis aufwärts zu dem Philoſophen, deſſen Bewußtſeyn in der tiefſten Spekulation über die Sünde ſelbſt zu taumeln anfängt, indem er die Sünde als etwas ewig Nothwendiges bezeichnet, und wiederum von dem heidniſchen Dualiſten, der von einem böſen Gott redet, oder von dem Teufelsanbeter aufwärts bis zu dem myſtiſchen chriſtlichen Supralapſarier, der in die Worte ausbricht: o felix culpa, quae meruit talem redemptorem! welch eine unendliche Mannigfaltigkeit und Verſchiedenheit der Vorſtellungen und Anſchauungen von dem Böſen! Selbſt die nationalen Nuancirungen des gleichen Begriffs ſind ſehr erheblich. Wenn z. B. der Slave unter dem Worte bies, bes zugleich das Böſe und den Teufel verſteht, ſo ſpiegelt ſich darin die ſlaviſch dualiſtiſche Weltanſicht ab, welche ohne Zweifel das Schädliche in jenem Worte zuſammengefaßt hat. Bei dem Griechen nähert ſich der Begriff des Böſen dem Begriff des Gemeinen; in der germaniſchen Sprache ſcheint das gothiſche band und das engliſche bad das Böſe mit dem Untüchtigen in Eins zuſammenzufaſſen; vielleicht um es als das Niedrige zu ächten.

Bei alle dem iſt der Grundgedanke des Böſen in's Klare geſtellt, ſobald wir daſſelbe im Gegenſatz gegen das Gute auffaſſen. Unter dem Guten verſtehen wir alles Wirkſame, was dem reinen Leben hold iſt, was Leben liebt und ſchafft, nährt und ſchützt, ſowohl im phyſiſchen als im ethiſchen Sinne. In dem Böſen wird uns daher diejenige Potenz erſcheinen, welche dem Leben widerwärtig iſt, das Leben haßt und verneint, verzehrt und zerſtört. Dieſes Böſe nennen wir auf ethiſchem Gebiete die Sünde, auf phyſiſchem Gebiete das Uebel.

Da nun aber das phyſiſche Uebel von der ethiſchen Sünde bei aller Wechſelwirkung zwiſchen beiden durchaus unterſchieden werden muß, ſo könnten wir uns dem erſten Anſchein nach kurz faſſen, und den Leſer auf die Artikel Sünde und Uebel verweiſen. Und in der That wollen wir uns auch vor der Verwirrung hüten, welche in den dogmatiſchen Handbüchern vielfach dadurch entſteht, daß man die Ausdrücke: das Böſe, die Sünde,

die Erbſünde ohne Weiteres promiscue gebraucht. Nur thun vor allen Dingen ſcharfe Unterſcheidungen noth. Die Sünde iſt ihrer Natur nach absolute Lebenshemmung, absolute Negation des Lebens. Das Uebel dagegen iſt nur die von der Sünde hervorgerufene, in das Walten Gottes als Reaktion gegen die Sünde aufgenommene relative Lebenshemmung, welche als phyſiſche und pſychiſche Lebenshemmung ſogar die Beſtimmung hat, das abſolute, weſentliche Geiſtesleben wieder zu fördern. Die Sünde tödtet das Leben unter dem illuſoriſchen Anſchein der Lebenserhöhung; das Uebel erweitert das innerſte Leben in der drohenden Geſtalt der Lebensminderung. So grundverſchieden ſind beide nach ihrer eigentlichen Natur und Tendenz; obwohl die Sünde in dem Uebel zur Erſcheinung kommt, und das Uebel auftritt als eine Verſuchung zu neuer Sünde. Da nun das Uebel mit der Sünde gewöhnlich zuſammengefaßt wird in dem Begriff des Böſen, ſo ergibt ſich eben daraus das Zwieſpältige in dem Begriffe ſelbſt. In einem bekannten Kirchenlexikon wird das Böſe als das Nichtſeynſollende, was der Idee eines Dinges widerſpricht, definirt. Das Nichtſeynſollende auf dem Gebiete der Natur wird als das Uebel (malum naturae) bezeichnet; auf dem Gebiete des Geiſtes wird es die Sünde (peccatum) genannt. „Das Böſe als Sünde," heißt es darin, „kann wieder in zwiefacher Hinſicht aufgefaßt werden, einmal ſofern es durch den Widerſpruch des freien Willens gegen das Sollen des geſchöpflichen Geiſtes eine Schuld des Letztern begründet, Schuld oder Sünde im eigentlichen Sinne (malum culpae), ſodann, ſofern es die Schuld als entſprechende Strafe des Sünders begleitet (malum poenae)." Hier iſt alſo die Strafe mit unter den Begriff des ethiſch Böſen, der Sünde ſubſumirt, obſchon es weiterhin heißt: „das einzige Böſe iſt im Grunde nur die Sünde, denn ohne ſie wäre weder Uebel, noch Strafe."

Könnte man die Sünde und das Uebel als rein geſchiedene Thatſachen und Erſcheinungen behandeln, ſo würde man einfach das Böſe als eine populäre Verknüpfung von zwei diſparaten Begriffen zu bezeichnen haben; der Ausdruck das Böſe würde eigentlich nur von der Sünde gelten, und nur katachreſtiſch das Uebel mit bezeichnen. Allein im Leben ſelbſt ſind die Sünde und das Uebel auf's Innigſte mit einander verſchlungen; in der erſten Potenz, ſofern das Uebel eine von Gott geordnete Folge der Sünde iſt, in der zweiten Potenz, ſofern dieſe Naturfolge in der Erbſünde zu einer abnormalen Tradition des Böſen geworden iſt; in der dritten Potenz endlich, ſofern die Verkettung von Sünde und Strafe die Geſtalt eines unauflöslichen Fluchverhängniſſes annehmen kann. Die Macht dieſer Verſchlingung hat es zur Folge gehabt, daß der vorchriſtliche heidniſche Menſchengeiſt die beiden Potenzen Sünde und Uebel miteinander identificirte, indem er bald mehr dualiſtiſch (wie bei den Perſern) das Uebel zur Sünde, bald mehr pantheiſtiſch (wie bei den Indern) die Sünde zum Uebel rechnete. Selbſt für die chriſtliche Spekulation iſt die richtige Auflöſung der bezeichneten Verſchlingung ein ſehr ſchwieriges, vielfach falſch gelöstes Problem geblieben. Und darin eben wurzelt die Aufgabe, welche der Lehre von dem Böſen geſtellt iſt: ſie hat es weder mit der Sünde an ſich, noch mit dem Uebel an ſich zu thun, ſondern mit ihrer beiderſeitigen Verſchlingung.

Zunächſt fragt es ſich nun: inwiefern iſt der Begriff des Böſen, ſofern er die nach Gottes Ordnung einander widerſtreitenden Potenzen Sünde und Uebel zuſammenfaßt, berechtigt? Daß nun vorab die Sünde als Uebel begriffen werden kann, bedarf keines Beweiſes. Der Dichter hat Recht mit ſeiner Sentenz: der Uebel größtes aber iſt die Schuld. Das Uebel aber iſt mit der Sünde verwandt zuerſt inſofern, als es das äußere Phänomen der an und für ſich unſichtbaren, in das Gebiet des geiſtigen Lebens beſchloſſenen Sünde iſt. Die Sünde für ſich iſt das reine Mißverhalten der inneren Selbſtbeſtimmung gegen den Willen Gottes (der böſe nisus); wenn ſie zur Erſcheinung kommt, ſo hat ſie ſich in ihrer Nachtſeite ſchon mit dem ſubſtantiellen Gewande der äußern Wirklichkeit nach Gottes Zulaſſung bekleidet. „Der Menſch ſetzet ſich wohl etwas vor im Herzen, aber vom Herrn kommt, was die Zunge reden ſoll" (Sprüch. 16, 1.), „der Menſch ſchlägt ſeinen Weg an, aber der Herr gibt, daß er fortgehe" (V. 6.). Wenn nun

aber auch nach der tiefſinnigen Aeußerung des Myſtikers Sebaſtian Frank die innere Willens-Sünde in der äußeren That ſchon gerichtet iſt, in ihrer äußeren Erſcheinung »hängt« wie in dem Strick des Gerichts, ſo iſt doch auch die Erſcheinung der Sünde in dem Uebel, das ſie gethan, andrerſeits als die Vollendung der Sünde zu betrachten. Und deßwegen zuerſt wird auch das Phänomen der Sünde, die Uebelthat, mit zur Sünde gerechnet. Sodann aber auch deßwegen, weil die äußere Lebensverſtörung, welche die Sünde geſtiftet hat, ein falſches Scheinprinzip zur Welt geboren hat, und daher dem Sünder nach Gottes Gerechtigkeit als Verſuchung, ja als eine Nöthigung erſcheint, welche immer mehr den Schein der Nothwendigkeit für ihn annimmt, und ihn mit furchtbarer Conſequenz immer weiter treibt in die Verlorenheit eines an und für ſich heilloſen Verderbens und Gerichts. Daher hat ſich denn auch die Sünde in ihrer verſucheriſchen Macht in dem erblichen Blut und Geiſtesleben der Menſchheit eine pſeudoplaſtiſche Naturfolge gegeben; ſie erſcheint als eine Erbſündigkeit, welche überall ſofort in die Erbſünde umſchlägt. So iſt der allgemeinere und umfaſſendere Begriff des Böſen dreifach gerechtfertigt.

Indeſſen muß dieſer Begriff ſelbſt in der Lehre von dem Urſprung des Böſen ſeine Vollendung finden. Wie ſchwer der reine Ausſpruch der göttlichen Offenbarung über dieſen Urſprung für den menſchlichen Geiſt erreichbar iſt, das beweiſen die verſchiedenen Theorieen, welche das Daſeyn des Böſen erklären wollen. Es iſt ein gemeinſamer Grundzug der geſammten heidniſchen Weltanſchauung, daß in ihr der Menſchengeiſt ſich ſelbſt von der Sünde entſchuldigt, um ſie zunächſt der Natur, als dem Weibe, das ihm Gott gegeben, mittelbar aber Gott ſelbſt zuzuſchieben. Adams Entſchuldigungsgeſchichte iſt zugleich das Symbol der heidniſchen Ponerologie. Die Verſuchung zur Sünde, welche in dem Weltreiz liegt, wird zur Urſache der Sünde gemacht. Daher wird die Materie zum Quell der Sünde gemacht; bald als ein poſitiv Böſes, wie im Parſismus, bald als ein haltloſes Gaukelweſen, wie im indiſchen Pantheismus, bald als das Weibliche, Paſſive, wie in der chineſiſchen Lehre des Fohi, bald als das Blinde, Weſenloſe, wie im Hellenismus. Daher ſteht auch überall die Materie als ein zweites ewiges Prinzip dem guten Gott als dem Quell des geiſtigen Lebens gegenüber. Dieſer dualiſtiſche Gegenſatz des Guten und des Böſen hat aber überall eine pantheiſtiſch gedachte Einheit zu ſeiner Vorausſetzung, und der Gegenſatz bildet ſich erſt in Folge einer Emanation aus dem göttlichen Urgrunde. Dieſe Emanation geſtaltet ſich zu einer abſteigenden Linie in dem indiſchen Syſtem der Vedas, zu einer aufſteigenden Linie in der griechiſchen Theogenie. Dort emanirt aus dem lichten göttlichen Urquell, dem Brahma, die bis zur Erſcheinung hin immer mehr verſinkende Welt; hier ringt ſich aus dem dunklen Grunde des Chaos durch verſchiedene Göttergenerationen, die lichte olympiſche Götterwelt empor. Beide Emanationstheorieen finden wir entſchieden hervorgezogen und verſchmolzen in dem Syſtem der chriſtlichen Gnoſtiker und der Neuplatoniker (vgl. H. Ritter, Ueber die Emanationslehre im Uebergange aus der alterthümlichen in die chriſtliche Denkweiſe, Göttingen 1847). Ungeachtet dieſes großen Entſchuldigungsſyſtemes aber hat ſich doch auch das ethiſche Gewiſſen der Heiden überall geltend gemacht, und ſein Zeugniß von der Schuld kommt in den verſchiedenen Völkermythen von dem Sündenfall zum Vorſchein (man vergl. W. Menzel, Mythologiſche Forſchungen und Sagen. 1. Bd. 1. Die Schöpfung des Menſchen. Vergleichende Ueberſicht der darauf bezüglichen Mythen und Dichtungen). In der germaniſchen Edda wird der Sündenfall in einer Reihe von Akten in die Welt der Aſen verlegt; die griechiſche Prometheusſage verlegt ihn in die Heroenwelt. Im Parſismus geſellt ſich zu dem Abfall des Ahriman und ſeiner böſen Schöpfung der Sündenfall der erſten Menſchen Meſchia und Meſchiane. In der indiſchen Mythologie erſcheinen die irdiſchen Sünder ſelber als hienieden zur Strafe eingekerkerte himmliſche Geiſter, welche vor ihrem dieſſeitigen Daſeyn gefallen ſind.

Man ſieht, das Gewiſſen hat ſich auch in den heidniſchen Theorieen über den Urſprung des Böſen nicht verläugnen können. Auf der andern Seite aber hat es auch in den

religionsphiloſophiſchen Syſtemen innerhalb der chriſtlichen Kirche ſeine volle Klarheit noch ſelten erreicht. Die hervorragendſten älteren Theorieen über den Urſprung des Böſen ſind die gnoſtiſche, die auguſtiniſche und die pelagianiſche. Die gnoſtiſche Anſicht als kirchlicher Reflex der heidniſchen zerfällt wieder in eine Gruppe von Theorieen. In dem ſyriſchen Gnoſticismus des Saturnin, in dem Syſtem des Marcion, und in den verſchiedenen Geſtaltungen des Manichäismus ſpiegelt ſich milder oder ſchroffer der perſiſche Dualismus ab; in den alexandriniſchen Syſtemen des Baſilides und Valentin die indiſche Emanationslehre, modificirt durch platoniſche Ideen, in dem Syſteme des Karpokrates ein verflachter pantheiſtiſcher Hellenismus, welcher die Sünde in der irdiſchen Endlichkeit und Beſchränktheit oder Schranke, im Geſetz ſelber findet. Der giftigſte Antinomismus, welcher die altteſtamentliche Geſetzesoffenbarung ſelbſt als das Böſe geläſtert, findet ſich in dem Ophitismus oder der urägyptiſchen Gnoſis. Das auguſtiniſche Syſtem überſpannt die bibliſche Lehre von dem Urſprung des Böſen inſofern, als es die ideale Todſchuld der in Adam gefallenen Menſchheit als eine reale Vernichtung der ſittlichen Selbſtbeſtimmung des Menſchengeſchlechts betrachtet; der Pelagianismus dagegen läugnet die ganze welthiſtoriſche Naturfolge des Böſen.

Auch in den neueren bedeutendſten Theorieen über das Böſe ſpiegeln ſich die alten Anſichten ziemlich deutlich wieder ab. Einige ſind mit dem Gnoſticismus verwandt, und weiſen bald durch die Annahme einer Vitioſität der Materie mehr auf den Parſismus zurück (Jakob Böhm, Schelling u. A.), bald durch die Theorie eines vorzeitlichen intelligibeln Sündenfalls auf den Brahmanismus (Kant, Steffens u. A.). An den Ophitismus erinnern diejenigen Syſteme, welche das Böſe als das urſprüngliche Naturleben bezeichnen, und den Uebergang zur Freiheit in der erſten Uebertretung ſelbſt finden, wie Hegel, Michelet u. A. Der rohere Pantheismus eines Spinoza, welcher das Böſe als bloßen Schein betrachtet, erinnert, wenn auch mit ſtreng theoretiſcher Haltung, an Karpokrates. An den Pelagianismus und durch ihn an den griechiſchen Pantheismus erinnern die Syſteme, welche das Böſe aus einem anerſchaffenen oder doch unvordenklichen Mißverhältniß zwiſchen Sinnlichkeit und Geiſtesleben ableiten. Nach dem Rationalismus überholt die Sinnlichkeit den Geiſt auf eine verderbliche Weiſe; nach Schleiermacher tritt das Böſe erſt mit dem Bewußtſeyn des Böſen hervor, indem der Geiſt den Sieg über die Sinnlichkeit in Form der Reue gewinnt. Das auguſtiniſche Syſtem hat ſich erneuert in den ſtrengſten altproteſtantiſchen Anſichten über die ſupralapſariſche Anordnung des Sündenfalls, der Pelagianismus in dem neueren Rationalismus. Eine Kritik der verſchiedenen neueren Theorieen findet man unter andern in Martenſen's Dogmatik §. 79 ff.; in meiner poſitiven Dogmatik §. 44, 45, 53. Beſonders zu vergleichen iſt aber J. Müller: Die chriſtliche Lehre von der Sünde. 3. Aufl. 1849.

Die heilige Schrift unterſcheidet einen jenſeitigen voradamitiſchen und einen diesſeitigen adamitiſchen Urſprung des Böſen. Der jenſeitige dämoniſche Sündenfall einer Engelſchaar unter der Anführung des Erſten unter ihnen, des Satans, bildet den dunkeln Hintergrund und die Vorausſetzung für den Sündenfall des Menſchen. So groß und furchtbar aber auch die Schrift jenen Fall Satans erſcheinen läßt, ſo hält ſie ihn doch völlig rein von allen heidniſchen und gnoſtiſchen Elementen; was z. B. Daub in ſeinem Judas Iſcharioth und auch neuerdings wieder Martenſen, bei vielem Tiefen, was er über das Reich des Satans geſagt, nicht ganz gelungen ſeyn möchte. Man darf einmal durchaus die Prüfung mit der Verſuchung und das kosmiſche Prinzip (in ſeiner Verkehrung) mit dem Pſeudoprinzip des Böſen nicht identificiren. Auch in dem Reiche der Dämonen entſteht das Böſe rein geſchichtlich aus dem Mißbrauch der Freiheit. Auch das Reich der Dämonen hat ſeinen kreatürlichen, ſubſtantiellen Hintergrund, welcher der Macht Gottes rein unterworfen bleibt. Damit aber, daß das Böſe in dem Satan der Böſe werden konnte, daß es ſich in einer gefallenen Dämonenwelt zu einem Reich des Böſen, der böſen Prinzipien und Tendenzen geſtaltete und ſich als eine ethiſche Paraſitenwelt an die Menſchenwelt und ſelbſt an das Reich Gottes anſetzte, damit hat ſich die

innerſte gottesfeindliche und lebenswidrige, empöreriſche und zerſtörende Natur deſſelben ganz enthüllt. So mächtig nun aber jenes dämoniſche Gebiet mit verſucheriſchen Anſchlägen auf den menſchlichen Sündenfall eingewirkt hat, ſo beſtimmt muß doch auch dieſer wieder nach ſeinem eigentlichſten Motiv aus der falſchen geiſtigen Selbſtbeſtimmung des Menſchen erklärt werden, d. h. aus der menſchlichen Sünde.

Die eigentlichſte Erſcheinung des Böſen aber iſt jene welthiſtoriſche, erbliche Verſchlingung der Sünde und des Uebels, welche die Kirche Erbſünde nennt. Schrift und Erfahrung bezeugen die Thatſache, daß die abnormale Natur- und Geiſtesbeſchaffenheit, in welche die erſten Menſchen durch ihre perſönliche Schuld verfielen, zu einer erblichen Folge geworden iſt, welche auf ihrer Nachkommenſchaft laſtet und nur aufgehoben wird durch die Erlöſung. Auguſtin hatte ganz Recht, wenn er dieſe erbliche Ueberlieferung ideal betrachtet in ihrer vollen Conſequenz für ſich und abgeſehen von der Erlöſung als eine in Adam begangene Todſchuld des ganzen Geſchlechtes bezeichnete und dieſes Geſchlecht in jener Schuld als Geſammtheit dem Tode verfallen ſah. Allein es lag ein großer Irrthum darin, daß er jenen idealen Geſichtspunkt mit dem realen verwechſelte und dem einzelnen hiſtoriſchen Menſchen außer Chriſto den ganzen Tod und die ganze Todſchuld der Sünde aufbürdete. Er beurkundete damit ſeinen Mangel an der höheren chriſtologiſchen Erkenntniß, die ihm würde geſagt haben, daß die Wurzeln der Menſchwerdung Chriſti mit den Thatſachen der vorbereitenden Gnade eben ſo tief und noch tiefer die Menſchheit durchziehen, als die Wurzeln des adamitiſchen Lebens. Er wußte nur von dem Erbfluch; den Erbſegen aber hat er nicht in der rechten Weiſe gewürdigt. Auch in den Syſtemen unſrer heutigen kirchlichen Dogmatik erſcheint meiſtentheils das Gebiet der vorbereitenden Gnade noch als eine ſehr dürftige Provinz, und die Lehre von dem Erbſegen muß ſich ihr Terrain erſt noch erkämpfen. Damit bekommt dann aber auch die Lehre vom Böſen in der Welt eine lebendigere Geſtalt. Mit den relativen Minderungen, welche das Böſe von Geſchlecht zu Geſchlecht in den Auserwählten Gottes oder durch die Saat des Logos erfährt, kommen dann auch die relativen Mehrungen des Böſen, welche daſſelbe von Geſchlecht zu Geſchlecht durch neue Frevel und Sündenfälle erfährt, zu ihrer vollen Bedeutung, und wie man den Chriſtus des Heils erkennt als des Menſchen Sohn, ſo auch den Antichriſt als das allmählig zur Reife kommende Kind des Verderbens. Ueber die vielfache Erklärung der Erbſünde wolle man die dogmatiſchen Handbücher vergleichen; wir verſtehen unter dieſem Namen die Geſammtſumme der Verſuchungen zu neuem Böſesthun, welche ſich in dem Geſammterbe abnormaler geiſtiger und phyſiſcher Dispoſitionen fortſchiebt von Geſchlecht zu Geſchlecht.

Jede neue und freie Sünde, welche der einzelne Menſch und die einzelne Generation begeht, erweiſt ſich wieder als das Böſe dadurch, daß es von Neuem die göttliche Naturordnung des Lebens und der Dinge verſtört, oder das Uebel und den Tod erzeugt.

Den Rathſchluß Gottes aber kann der Böſe nicht verſtören, und daher muß von einer Teleologie des Böſen unter dem Geſichtspunkte des göttlichen Waltens die Rede ſeyn. Dieſe Teleologie hat drei Stufen. Die erſte beſteht darin, daß in dem Leiden fort und fort die Sünde gerichtet iſt durch das Uebel, mit dem ſie verwachſen bleibt. Und inſofern iſt die Welt in bedingter Weiſe immer fertig. Das alte Teſtament ſchon hat dieſe Teleologie, das göttliche Element in dem Uebel oder die immanente Gerechtigkeit viel klarer erkannt, als manche Neuere, die es gemeiſtert haben. Die zweite Stufe der beſagten Teleologie beſteht darin, daß das Böſe zur negativen Vorbedingung wird für die Wunder der Erlöſung. Dort muß das Böſe wider Willen zur Verherrlichung der Gerechtigkeit Gottes dienen, hier zu der höhern Verherrlichung der Gnade. Und mit dieſer Verherrlichung weiſet die göttliche Lenkung des Böſen auf die dritte Stufe ihrer Offenbarung und Verherrlichung über dem Böſen hin. Mit dem Böſen ſchließt ſich der ganze dämoniſche Naturgrund der Menſchheit auf in verkehrter Entwicklung, um in der Wiederkehr derſelben zu Gott durch die Buße die ganze Macht des erlöſenden Gottes zu erfahren,

um durch alle Tiefen des geheiligten Menſchenlebens Zeugniſſe zu geben von allen Tiefen des göttlichen Erbarmens.

Die Lehre vom Böſen hat unzählige Schriften veranlaßt. Wir nennen die folgenden: *Bilfinger*, de origine et permissione mali, praecipue moralis. Franc. 1727. *Leibnitz*, Essais de Théodicée etc. Amst. 1734. Geßner, über den Urſprung des Böſen. Lpzg. 1801. Daub, Judas Iſcharioth, oder das Böſe im Verhältniß zum Guten. Heidelberg 1816. Herbart, Geſpräche über das Böſe. Königsberg 1817. Das letztgenannte Werk enthält eine ſcharfe Kritik der Schrift von Daub, Judas Iſcharioth, der Spinoziſtiſchen, der Kantiſchen und der Fichte'ſchen Anſicht vom Böſen, ohne ſelber eine ausführliche und befriedigende Lehre vom Böſen zu geben. Die ausführlichſte pantheiſtiſche Theorie über das Böſe gibt Blaſche: Das Böſe im Einklang mit der Weltordnung ꝛc. Leipzig 1827.

Lange.

Böſe, Joh. G., ſ. terminiſtiſcher Streit.

Boëtius, Anicius Manlius Torquatus Severinus, römiſcher Staatsmann und Philoſoph, geboren zu Rom zwiſchen 470 und 475, aus einer der reichſten und berühmteſten Familien jener Zeit, ſtudirte in ſeiner Vaterſtadt Philoſophie, Mathematik und beſchäftigte ſich auch mit Poeſie. Durch ſeine Gelehrſamkeit und ſeinen edlen Karakter bahnte er ſich frühe den Weg zu hohen Ehrenſtellen. Im Jahr 508 oder 510 war er Conſul, welche Würde auch ſein Vater bekleidet hatte. Er wußte Theodorich und ſeinen Oſtgothen gegenüber noch einen Schein der Würde des römiſchen Senats zu behaupten. Theodorich nahm in gelehrten Dingen ſeine Hülfe in Anſpruch und zeigte ihm vieles Vertrauen. Sein wachſendes Anſehen machte ihn den Höflingen verhaßt und bald dem Könige verdächtig. Er wurde des Hochverrathes angeklagt, ſeines Vermögens beraubt, ſeiner Senatorwürde entſetzt und aus Rom verwieſen, ſpäter (524 oder 525) hingerichtet. Dieſer wahre Thatbeſtand iſt in der Folge dahin umgewandelt worden, daß B. ein eifriger Katholik geweſen ſey und als ſolcher gegen die Arianer ſcharfe Maßregeln ergriffen habe, worauf Theodorich beſchloſſen habe, an ihm Rache zu nehmen. So wurde er zum chriſtlichen Heiligen und Märtyrer geſtempelt, und als ſolcher in Pavia, Brescia und an andern Orten verehrt. Es hängt aber dieſe Sage mit der eben ſo ungegründeten Annahme zuſammen, daß er Schriften zur Vertheidigung des katholiſchen Glaubens verfaßt habe. In Wahrheit aber ſteht er völlig außerhalb des Chriſtenthums, womit nicht behauptet werden ſoll, daß er ſich in ſeinen Schriften allem Einfluſſe des Chriſtenthums entzogen habe. Sein philoſophiſches Hauptwerk iſt de consolatione philosophiae, im Gefängniſſe geſchrieben. Durch dieſes Werk, welches im Mittelalter ſehr viel geleſen wurde, ſo wie durch ſeine Ueberſetzungen und Erklärungen von Schriften des Ariſtoteles, Plato, Porphyrius u. A., hat er auf die Philoſophie und mittelbar auch auf die Theologie des Mittelalters Einfluß ausgeübt. Die ältere Eintheilung der Wiſſenſchaften und Künſte im Trivium und Quadrivium, von ihm im Buche de arithmetica gebilligt, empfahl ſich dem Mittelalter auch durch ſeine Autorität. S. Ritter, Geſchichte der chriſtl. Philoſophie Th. II. 580 u. ff. Erſch u. Gruber u. d. A.

Herzog.

Boëtius, M. Sebaſtian, geboren 1515 zu Guben in der Lauſitz, ſtudirte ſeit 1532 in Wittenberg, wurde 1536 Rector der Schule in Eiſenach, kehrte jedoch 1543 nach Wittenberg zurück, um ſeine theol. Studien fortzuſetzen, erhielt 1544 in Mühlhauſen die Stelle ſeines Schwiegervaters, des Superintendenten Juſtus Menius und kämpfte tapfer gegen Katholiken und Wiedertäufer. Die Annahme des Interim von Seiten der Bewohner von M. bewog ihn, ſein Amt unter ihnen aufzugeben; er erhielt 1547 das Diakonat an U. L. Fr. Kirche in Halle, und nach dem Abgange von J. Jonas die Superintendentur. Er machte ſich hier ſehr um die Schulen verdient und ſtiftete die Bibliothek, die zu jener Kirche gehört (Marien-Bibliothek). In Verbindung mit Chemnitz u. A. beſtritt er nun die wittenberger Theologen und trug weſentlich bei zum Uebertritte des Erzbiſchofes Sigismund zur lutheriſchen Kirche. Darauf nahm er, um ſtreitiger Verhältniſſe willen, ſeinen Abſchied von Halle, verweilte wieder ein Jahr in Mühlhauſen in ſeinem frühern

Amte (1567), kehrte jedoch schon 1568 nach Halle zurück, blieb aber ohne Amt. Er starb 1573. Von ihm hat man einen Index Zwinglianorum quorundum errorum in catechesi Witebergensi comprehensorum 1571. Herzog.

Bogatzky, Karl Heinrich von, einer der fruchtbarsten und vielgelesensten Erbauungsschriftsteller der evangelischen Kirche aus der Schule des Halleschen Pietismus. Seine von ihm selbst verfaßte und von Dr. G. C. Knapp, Halle 1801, herausgegebene Lebensbeschreibung ist ein schätzbarer Beitrag zur Kenntniß der späteren pietistischen Periode und gewährt ein lehrreiches Bild von dem Leben und Treiben in den frommen Kreisen jener Zeit. — B. war geboren am 7. Sept. 1690 zu Jankowe, einem seinen Eltern gehörigen Gute in der freien Standesherrschaft Militsch in Niederschlesien. Bald nach seiner Geburt trat sein Vater in kaiserliche Kriegsdienste, und die Erziehung des Sohnes blieb allein der Mutter, einer gebornen von Kalkrent, überlassen, die eine in der Schule der Leiden gereifte fromme Christin und fleißige Beterin war. Ihr Einfluß weckte auch in ihm frühe den Trieb zum Gebet, und schon in seinem achten Jahre fühlte er sich gedrungen, aus dem Herzen mit eigenen Worten zu beten, obwohl er bis dahin von Andern nichts als auswendig gelernte oder aus Gebetbüchern gelesene Gebete gehört hatte. Auch während seiner Schulzeit, die er vom achten Jahre an außer dem elterlichen Hause theils in adeligen Familien theils auf verschiedenen öffentlichen Schulen verlebte, fand er sich durch das drückende Gefühl des Alleinstehens in der Fremde und durch die mancherlei Anfechtungen und Versuchungen, die er unter seinen Alters- und Standesgenossen zu erleiden hatte, nur um so mehr zur Gebetsübung getrieben, und dabei durch viele Erfahrungen von Gebetserhörung gestärkt und getröstet. Ein unbegründetes Gerücht, daß der Vater katholisch geworden sey und ihn zu sich nehmen wolle, veranlaßte die Mutter, ihn in seinem 14. Jahre schleunig nach Sachsen zu schicken, wo sie ihn an einem der kleinen Höfe als Pagen anzubringen hoffte, und nach mehreren vergeblichen Versuchen fand er am herzoglichen Hofe zu Weißenfels Aufnahme. Auch unter den Zerstreuungen des eitlen Hoflebens bewahrte er seinen frommen Sinn. Während einer langwierigen Krankheit, in der er die ganze Bibel durchlas, faßte er den festen Vorsatz, Gott redlich zu dienen und nichts mitzumachen, was nach der Bibel Sünde sey; gegen die Anfechtungen der anderen Pagen, deren lasterhaftes Leben er verabscheute, blieb das Gebet seine Zuflucht; auch fing er hier schon an, zu seiner Erbauung sich Lieder aufzusetzen, namentlich den Inhalt seiner Gebete in Lieder zu fassen. Nach einigen Jahren wurde er von seinem Vater nach Breslau berufen und angewiesen, sich zum Eintritt in kaiserliche Militärdienste vorzubereiten; er erlangte jedoch durch seine dringenden Bitten, daß der Vater davon abstand, ihn gegen seine Neigung zum Soldaten zu machen. Noch hatte er keinen andern Lebensplan, als er mit dem frommen Grafen Heinrich 24. von Reuß Köstritz bekannt wurde, der ihn bewog, sich noch zum Studiren zu bestimmen, und ihm dazu bei dem Unvermögen seiner Eltern die nöthige Unterstützung versprach. Schon 20 Jahr alt, arbeitete er nun noch mehrere Jahre mit großem Fleiße daran, seine mangelhafte Schulbildung zu ergänzen, und ging dann zu Ostern 1713 nach Jena, um Jura zu studiren. Hier, wo es damals unter den Studenten sehr wild und wüste zuging, lebte er in stiller Zurückgezogenheit, nur mit einzelnen gleichgesinnten Freunden verbunden, in stetem Umgang mit Gott, und treu bemüht, sein inneres Leben im Glauben zu erbauen, wozu ihm besonders Buddeus Predigten und ein Privatissimum desselben über die Moral von großem Segen waren. Einige Besuche in Halle, zu denen ihn der Graf Reuß veranlaßte, der dort gewöhnlich mit vielen vornehmen Fremden an den hohen Festen in A. H. Francke's Predigten seine Erbauung suchte, brachten ihn zuerst mit den dortigen Theologen in Berührung, denen er anfangs mit großem Vorurtheil und mit dem innigen Flehen, daß ihn Gott vor allem Irrigen bewahren möge, nahete, von denen er aber bald sich lebhaft angezogen fühlte. Namentlich machten ihm einige Predigten und Erbauungsstunden Francke's, sowie ein Gebet, das dieser beim Abschied mit ihm hielt, den tiefsten Eindruck, und erweckte ihn zu dem Vorsatz, »sich nun dem Herrn zum ganzen

Opfer und Eigenthum hinzugeben und Christo nachzufolgen, auch sich durch keinen Spott der Welt davon abhalten zu lassen.“ Von solchen Eindrücken bewogen, ging er nun Ostern 1715 ganz nach Halle, wo er neben seinen juristischen Studien auch den Vorträgen der Theologen mit lebhafter Theilnahme beiwohnte, und in nahem persönlichem Umgang an Francke, Anton, Freylinghausen und andere dieses Kreises sich anschloß. Bald aber nöthigte ihn der Tod seiner Mutter nach Schlesien zurückzukehren, und gleichzeitig empfing er einen Befehl seines Vaters, zu ihm nach Ungarn zu kommen und als Cornet in ein kaiserliches Regiment einzutreten. Seine demüthigen Bitten, ihn weiter studiren zu lassen, fanden diesmal bei dem Vater kein geneigtes Gehör; er sagte sich gänzlich von dem Sohne los und erklärte demselben, daß er nichts mehr von ihm zu hoffen habe; dieser aber tröstete sich mit dem Spruch: „Mein Vater und meine Mutter verlassen mich, aber der Herr nimmt mich auf.“ Unter dieser und andern Anfechtungen, die ihm der Gedanke an seine Zukunft bereitete, fühlte er sich wie durch eine Stimme Gottes darauf hingewiesen, sich nun ganz der Theologie zu widmen, zu der ihn längst seine Neigung hinzog, und bei der er, weil dem Theologen gestattet sey, täglich mit geistlichen und göttlichen Dingen umzugehen, den Frieden seiner Seele allein zu finden hoffte. Mit großer Freudigkeit kehrte er 1716 nach Halle zurück und studirte nun noch zwei Jahre Theologie, unter viel Gebet und mit großem Segen für sein inneres Leben. „Ich fand,“ sagt er, „in allen Collegien Weide und Nahrung für meine Seele. Wenn ich aus einem Collegio kam, kniete ich nieder und betete und bereitete mich mit Gebet zu den folgenden, und so waren mir alle Tage recht selige und gesegnete Tage, denn das liebliche Evangelium und der hohe Artikel von der Rechtfertigung wurde mir immer heller und klarer aufgeschlossen. Da ich vor diesem in der Bibel nur lauter Moral und Pflichten suchte und fand, so fand ich jetzt allenthalben Christum und sein süßes Evangelium.“ — Aber bei seinem angestrengten Fleiß hatte er seine ohnehin schwächliche Gesundheit gänzlich zugesetzt; er wurde so elend, daß er 1718 Halle verlassen und nach Schlesien zurückkehren mußte, und es zeigte sich, daß seine Leibesschwachheit ihm nicht gestatten werde, in ein Predigtamt einzutreten, wozu ihm bereits mehrfach Aussichten dargeboten waren. So suchte er denn auf anderen Wegen seine Gaben dem Reiche Gottes dienstbar zu machen, und auch ohne Amt Erbauung zu stiften und Seelen für den Herrn zu gewinnen. Seine Verbindungen mit vielen adeligen Familien Schlesiens, bei denen er oft auf längere Zeit sich aufhalten durfte, gaben ihm Gelegenheit, in diesen Kreisen als geistlicher Führer und Seelsorger eine an Vielen gesegnete Wirksamkeit zu üben. Aber trotz seiner natürlichen Schüchternheit scheute er sich auch nicht, auf seinen häufigen Reisen im Postwagen unter Ungläubigen und Spöttern für Christum zu zeugen und den Leichtsinn zu strafen, und wenn ihm auch dafür oft genug Schmach zu Theil wurde, durfte er doch nicht selten auch späterhin erfahren, daß manches auf solche Weise ausgestreute Saamenkorn in der Stille seine Frucht getragen hatte. Mehrere Jahre lebte er in dem schlesischen Dorfe Glaucha, wo der fromme Prediger Mischke ein Waisenhaus errichtet hatte, dem er seine thätige Theilnahme zuwandte und von seinem geringen Vermögen erhebliche Opfer brachte. Hier entschloß er sich auch, in den Ehestand zu treten, und verband sich 1726 mit einer Schwestertochter seiner Mutter, Eleonore v. Felß, mit der er schon lange in naher geistlicher Verbindung gestanden hatte. Er führte mit ihr eine an äußeren Entbehrungen und Trübsalen reiche, aber desto mehr innerlich gesegnete, durch stete Gebetsgemeinschaft geheiligte Ehe, die aber schon 1734 durch den Tod der Frau gelöst wurde. Die ihm verbliebenen zwei Söhne erzog er nur in den ersten Jahren selbst; sie wurden dann durch Vermittelung wohlthätiger Freunde in Erziehungsanstalten untergebracht. — Von 1740 an lebte er an dem dem Pietismus ganz ergebenen Hofe zu Saalfeld in nahem erbaulichem Umgange mit dem herzoglichen Paar, das ihn als Seelsorger und Gewissensrath ehrte; nach dem Tode des Herzogs aber wählte er 1746 Halle zu seinem Aufenthalt, wo ihm der jüngere Francke eine freie Wohnung auf dem Waisenhause einräumte. Hier verbrachte er nun seine übrige Lebenszeit in gottseliger Stille,

besonders mit Abfassung erbaulicher Schriften beschäftigt, was er von jetzt ab als seinen eigentlichen Lebensberuf erkannte. Daneben hielt er Erbauungsstunden für Studirende, und stand mit einem zahlreichen Kreise besonders jüngerer Leute, die sich gern an ihn anschlossen und ihn wie einen Vater liebten, in erbaulichem Umgange, machte auch öftere Reisen zu frommen adeligen Familien in der Nähe und Ferne, die ihn zur Pflege ihres Seelenheils zu sich beriefen. Trotz seiner Schwächlichkeit erreichte er ein hohes Alter, hatte aber in seinen späteren Jahren mehr und mehr den Schmerz, mit der hereinbrechenden Aufklärungsperiode ein neues Geschlecht aufkommen zu sehen, das dem Glauben der Väter sich abwendete, und dem seine Schriften nicht mehr zur Erbauung, sondern nicht selten zum Spott und zum Aergerniß dienten. Doch blieb sein Geist ruhig und heiter, und sein Sinn war auch bei der zunehmenden Entkräftung stets auf den gerichtet, dessen Dienste und Verherrlichung er sein ganzes Leben gewidmet hatte. Im freudigen Aufsehen auf ihn entschlief er sanft, 84 Jahr alt, am 15. Juni 1774.

B. war kein Mann von glänzenden Gaben, aber mit dem ihm verliehenen Maße hat er in großer Treue haushgehalten und in dem Eifer der Liebe Christi ist er ein gesegneter Mitarbeiter am Reiche Gottes geworden. Seiner ernsten Frömmigkeit und seinen lauteren Gesinnungen und Absichten mußten auch seine Gegner Gerechtigkeit widerfahren lassen. Er war von offenem und dabei sanftem Karakter, sehr theilnehmend, herzlich und wohlwollend, und überaus mildthätig. Zeitlebens in sehr beschränkten, oft in dürftigen Umständen, dachte er doch nie an sich selbst, und gab oft das letzte seiner Habe für Arme hin; auch bedeutendere Geschenke und Vermächtnisse, deren ihm einige zufielen, verwendete er sofort für arme Studenten, für das Waisenhaus oder sonst zum Dienste des Reiches Gottes. — Seine Schriften sind der treue Ausdruck seiner Persönlichkeit, wie sie denn auch, abgesehen von solchen, die er auf den Wunsch christlicher Freunde schrieb, durch die Erfahrungen und Zustände seines inneren Lebens veranlaßt und aus seinem eigenen Bedürfniß verfaßt wurden. Er sagt selbst von ihnen: »Sie sind die Frucht eines vieljährigen Gebets und Flehens, und vieler Prüfungen, Uebungen und Läuterungen gewesen.« — »Zu vielen derselben hat mich meine eigene Schwachheit und Anfechtung getrieben, und der Herr hat mich auch die Frucht derselben zuerst genießen lassen und mich dadurch im Glauben gestärkt.« Tragen sie auch das Gepräge der etwas eng begrenzten und methodisch zugeschnittenen Frömmigkeit der pietistischen Schule, so gibt ihnen doch die Entschiedenheit und Innigkeit des Glaubens, der tiefe auf das Eine Nothwendige dringende Ernst und der Reichthum geistlicher Erfahrung, die in ihrem überall aus dem lebendigen Quell des göttlichen Wortes geschöpften Inhalte sich aussprechen, für Alle, welche mit Ernst das Heil suchen, bleibenden Werth, und deßhalb ist auch mit dem wiedererwachenden Glauben das Erbauungsbedürfniß gern wieder zu denselben zurückgekehrt. Am meisten verbreitet und gesegnet ist unter ihnen das »güldene Schatzkästlein der Kinder Gottes«, welches er schon auf der Universität durch Zusammenstellung solcher Sprüche, die ihm besonders erwecklich und tröstlich geworden waren, zu seiner eigenen Erbauung verfaßte und 1718 in Breslau drucken ließ, und das dann im Halleschen Waisenhause vielfältig in mehrfach erweiterter Gestalt wieder aufgelegt worden ist (zuletzt 1846, 1. Thl. 43. Aufl. und 2. Thl. 37. Aufl.). Alle seine übrigen Schriften, mit Ausnahme der »Gedanken von der wahren Bekehrung des Menschen zu Gott,« die er während seines Aufenthalts in Saalfeld herausgab, erschienen erst in der Halleschen Periode seines Lebens. Unter der großen Zahl derselben gehören zu den gelesensten: die ausführlichern Betrachtungen über das Schatzkästlein unter d. Titel: Tägliches Hausbuch der Kinder Gottes, zuerst 1748, 2 Thle., 5. Auflage 1839—42; der vertraute Umgang einer gläubigen Seele mit Gott, 1752 (wieder herausg. von Standt, Stuttg. 1853); die Betrachtungen über die Menschwerdung, das Leben, das Leiden, die Auferstehung, die Himmelfahrt Christi, 1752—54; die Betrachtungen über den Katechismus unter dem Titel: Christliche Hausschule, 1755; der hohe Artikel von der Rechtfertigung und das große Werk der Buße, 1758; Beicht- und Communionbuch, 1759; das Schatzkästlein

zu einem Gebetbuche eingerichtet 1771, 3. Aufl. 1853. Seine umfangreichſte Schrift ſind die Betrachtungen über das ganze N. Teſt. 1755—61, 7 Thle.

Als Liederdichter gehört B. zu den bedeutendſten jener Periode, und viele ſeiner Lieder ſind ſeit langer Zeit als liebliche und geſegnete Gaben im Kirchengeſange heimiſch geworden. Auch von ſeinen Liedern gilt es im vollen Sinne, daß ſie der Ausdruck ſeines innern Lebens, die Frucht ſeiner geiſtlichen Erfahrungen und Zuſtände ſind. Während aber gerade darin ihre anziehende und erbauliche Kraft liegt, fehlt doch dabei oft die objektive, gemeindemäßige Haltung des Kirchenliedes, und viele derſelben ſind deßhalb wegen ihres ſubjektiven Tones mehr für die Privatandacht als für den Gemeindegeſang geeignet. Hoher Schwung und Reichthum der Gedanken zeichnet ſie weniger aus, als die Wärme und Innigkeit der Empfindung, der Ernſt und die Tiefe der gläubigen Sehnſucht, und die edle Einfalt des Ausdrucks, deſſen bibliſche Färbung jedoch bei der Vorliebe für altteſtamentliche Bilder und Anſpielungen zuweilen die rechte Popularität vermiſſen läßt. — Sie erſchienen geſammelt unter dem Titel: Uebung der Gottſeligkeit in geiſtlichen Liedern zuerſt Halle 1749, und in 3. Auflage auf 411 vermehrt, 1771.

Dryander.

Bogomilen, ſ. Katharer.

Bogoris, ſ. Bulgaren.

Bolingbrocke, ſ. Deismus.

Bolivia erhielt dieſen Namen ſeit der Unabhängigkeitserklärung am 6. Aug. 1824. Der Staat beſteht aus 8 Departements und einem Küſtendiſtrikt, nämlich Chuquiſaca, La Paz de Ayamcho, Potoſi, Cochabamba, Oruro, Santa Cruz de la Sierra, Tarija, Beni (ſeit 1843) und dem Küſtendiſtrikt Cobija. Die Zahl der Einwohner läßt ſich nur unbeſtimmt auf ungefähr eine Million angeben. Die Staatsreligion iſt die römiſch-katholiſche, doch iſt die Regierung nicht intolerant gegen andere Kirchen, die alle dem Geſetz nach geduldet werden. Den Mönchs- und Nonnenklöſtern iſt nur unter der Bedingung die Aufnahme von Novizen geſtattet, daß dieſe jeden Augenblick wieder in die Welt zurückkehren dürfen. Die Oberaufſicht über die kirchlichen Angelegenheiten von Seiten des Staats hat die Kammer der Senatoren. In kirchlicher Hinſicht iſt Bolivia eingetheilt in ein Erzbisthum Charcas und zwei Bisthümer. Der Erzbiſchof hat ſeinen Sitz zu Chuquiſaca, dem ehemaligen La Plata, einer Stadt mit 27 Kirchen, 2 Mönchs- (Recoletes zum Franziskanerorden gehörend und vom Orden St. Felippe) und 3 Nonnenklöſter, (Karmeliterinnen, Franziskanerinnen und Auguſtinerinnen). Die Suffraganbiſchöfe des Erzbiſchofs ſind der Biſchof zu La Paz de Ayamcho (die Stadt La Paz zählt 15 Kirchen, 3 Mönchs- und 2 Nonnenklöſter. Die Kathedrale in La Paz ſoll die ſchönſte Kirche in ganz Südamerika werden, man arbeitet ſchon 16 Jahr daran und braucht noch 40), und der Biſchof zu Santa Cruz de la Sierra, der aber gewöhnlich in der kleinen Stadt Miske Pocona reſidirt. Zu dem Erzbisthum gehören außerhalb Bolivia noch drei Suffraganbisthümer der vereinigten Staaten La Plata: Buenos Ayres, Nuova Cordova und Tucuman.

Die kirchlichen Gebräuche werden in Bolivia ſtreng beobachtet. Die Frauen, die in Bolivia die Herrſchaft haben, fehlen nie bei der Meſſe, in ſchwarzer Kleidung knieen ſie auf Teppichen, welche die Diener herbeibringen. Die Kirchen ſind im Allgemeinen ſo gefüllt, daß oft Landleute zu Pferde vor der Thür die Meſſe hören. Diejenigen, welche beim Abendgebet ihre Beſchäftigung nicht unterbrechen würden oder der vorübergetragenen Monſtranz ihre Verehrung nicht bezeugen würden, würden ſich die Verachtung Aller zuziehen. Aber einen tiefern Eindruck hat die Religion dort nicht gewonnen, von einem chriſtlichen heiligen Wandel ſind wenig Spuren. Die ehelichen Verhältniſſe beſonders ſind ſehr locker, und mehr noch auf dem Lande als in den Städten, da dort gewöhnlich nur eine Schlafſtelle für's ganze Haus iſt und der Sklav nicht ſelten halb oder ganz nackt neben ſeiner Gebieterin ſchläft; auch Inceſte ſind nichts Ungewöhnliches, Blutſchande zwiſchen Vater und Tochter, ſelbſt in Gegenwart der Mutter. Auch die Trunkenheit, die ſonſt

in Südamerika nicht eben herrſchend iſt, ſcheint in Bolivia bei den Tanzvergnügungen, denen die Bewohner dort ſehr ergeben ſind, ein gewöhnliches Ereigniß zu ſeyn. Leidenſchaftlich ergeben ſind die Bolivianer dem Spiel, es iſt das der Ruin vieler Familien.

Die Jeſuiten ſtehen in Bolivia in ſo gutem Andenken, daß man von einem guten Geiſtlichen ſagt: »das iſt ein wahrer Vater der Compagnien.« Solche gute Geiſtliche werden indeß ſelten, viele leben ihres Standes ganz unwürdig. So verklagten endlich die Indianer in der Miſſion San Juan Batiſta, einer Miſſion von 879 Seelen, ihren Geiſtlichen, daß er nicht mehr Beichte hören könne, weil er mit allen Frauen der Miſſion Unzucht getrieben habe; Verwandte von Frauen aber, mit denen ein Geiſtlicher zu thun gehabt hat, können in Südamerika bei einem ſolchen Pfarrer nicht beichten. Bei dieſer Gelegenheit kam es an den Tag, daß jener Pfarrer die Töchter und Weiber der Indianer auf grauenhafte Weiſe ſich hatte zu Willen gemacht. Der Gouverneur verſetzte den Prieſter und überließ der Kirche das Gericht. Freilich kümmern ſich im Allgemeinen die Indianer wenig um die ſittliche Aufführung ihrer Frauen, ja ſie ſehen eine Verbeſſerung der Farbe in ihren Kindern nicht ganz ungern. Die Indianer in den Miſſionen ziehen noch jetzt die Predigten, welche die jetzigen Geiſtlichen aus den Manuſkripten der Jeſuiten nehmen, denen vor, die ſie ſelbſt halten. Sie ſagen: »Das, was der Pfarrer ſagt, iſt gut, aber was in dem Buch der Väter ſteht, iſt beſſer.« Sie hören jenes mit Zerſtreutheit, letzteres mit großer Aufmerkſamkeit an; ſie ſind durch die Jeſuiten zum ſtrengen Gehorſam gegen die Prediger gewöhnt als Chriſti Stellvertreter auf Erden. Die Jeſuiten, deren ſich immer 2 in jeder Miſſion befanden, verſtanden es, dieſe Indianer, die durchaus geleitet werden müſſen, in Zucht und Ordnung zu halten. Es gibt in den Miſſionen keinen Greis, der nicht mit lebhafter Rührung die glücklichen Zeiten der Jeſuiten zurückwünſcht, die Erinnerung an dieſe Zeiten erhält ſich durch die Tradition vom Vater auf den Sohn. Am 27. März 1767 wurden die Jeſuiten verjagt, an ihre Stelle traten Bettelmönche, die ſich häufig um die Angelegenheiten der Indianer wenig kümmerten und nur ihre perſönlichen Angelegenheiten in's Auge faßten; daher verfallen die Miſſionen, viele Indianer ſind in die Wälder zurückgekehrt. Verderblich wirkten auch die 14 Kriegsjahre von 1810—1824; war eine Miſſion eine Zeitlang Aufenthalt der Soldaten, ſo iſt alle ſittliche Scham verſchwunden, der Cynismus auf dem höchſten Gipfel. Wenn überdies Neuerungen wie folgende vorkommen, ſo iſt es noch zu verwundern, daß die Miſſionen ſich bis jetzt gehalten haben. Nach der Unabhängigkeitserklärung wollte der neue Gouverneur der Chiquitos, Don Gil Toledo, bei den Indianern den Sonnendienſt wieder herſtellen, er zwang die Indianer, ſich jeden Morgen vor dem aufgehenden Geſtirn beim Ton der Muſik zu verneigen, dieſelbe Feierlichkeit fand jeden Abend ſtatt. Dieſe Neuerung zog ihm aber den Haß der Prieſter und Indianer zu, die von den geliebten Gebräuchen der Väter nicht ablaſſen wollten, er mußte endlich auf ſeinen Plan verzichten. Die noch beſtehenden Miſſionen bei den Chiquitos waren im Jahr 1830 San Raſael mit 1050 Einwohnern, San Miguel mit 2510, Concepcion de Chiquitos mit 2250, San Ignacio mit 2934, San Joſe mit 1910, Santiago mit 1234, Santa Anna mit 798, San Xavier mit 946, San Juan mit 879, Santo-Corazon mit 805, zuſammen 15,316 E. Die noch beſtehenden Miſſionen bei den Moxos-Indianern waren 1830: Trinidad mit 2604, Loreto mit 2145, San Xavier de Moxos mit 1515, San Ignacio mit 1876, San Concepcion de Moxos mit 3126, San Joaquin mit 690, El Carmen mit 2932, Magdalena mit 2831, San Ramon mit 1984, Exaltacion mit 2070, San Pedro mit 1939, Santa Ana mit 1238, Reyes mit 1001, zuſammen 23,951 Einwohner. Die Miſſionen bei den Yuracares-Indianern ſind alle wieder verlaſſen bis auf die Miſſion San Carlos. Auch jetzt noch ſollen ſich die Indianer in dieſen Miſſionen, obgleich ſich dieſe in einem traurigen Zuſtande befinden, vor allen Indianern in Südamerika auszeichnen.

Bolivia iſt das Land der Feſte; in dem Antheil an dieſen Feſten ſuchen die Einwohner von Bolivia beſonders ein Bekenntniß ihres Glaubens abzulegen. Die chriſtlichen Feſte werden ja bei allen ſüdlichen Völkern mit viel größerem Glanz als im Norden

gefeiert, außerdem aber glaubten die Mönche, die das Heer des Pizarro begleiteten, den Indianern die christliche Religion um so faßlicher zu machen, je deutlicher sie ihnen einzelne Scenen aus dem Leben Jesu Christi bildlich vorführten. In der heiligen Woche besonders folgt ein Fest dem andern. Am Palmsonntag wird ein Christusbild von einer Eselin in Begleitung eines Füllen getragen und in großer Prozession auf dem Hauptplatz herumgeführt. Die Indianer werfen Palmzweige auf das Thier und raufen sich, wer von ihnen seinen Poncho auf der Erde ausbreiten könne, damit die Eselin darüber gehe. Diese ist von Jugend auf ausschließlich zu diesem Dienst bestimmt und darf nie eine andere Last auf ihrem Rücken tragen; sie wird von der Gemeinde überreichlich gefüttert, beinahe für heilig gehalten, die Eselin unsers Herrn genannt und zuweilen so fett, daß sie kaum gehen kann. Am Mitwoch und Donnerstag finden des Abends unter dem Schein der Wachskerzen große Prozessionen von mehreren Tausenden statt, von den Brüderschaften wird ein großes Christusbild getragen, von andern das Bild der heil. Jungfrau, von einer andern Seite begegnet diesem die heil. Veronica, wischt mit einem Schweißtuch das Christusbild ab und zeigt es der Maria. Am grünen Donnerstag hören alle öffentlichen Beschäftigungen in allen spanischen Besitzungen auf, die Richter legen ihren Stock mit goldenem Apfel, das Zeichen ihrer Würde, in einer Kammer nieder, zu der allein der Pfarrer den Schlüssel hat. Am Mitwoch und Donnerstag durchziehen Prozessionen von Büßenden die Straßen, sie geißeln sich bis auf's Blut, ja manche werden ohnmächtig weggetragen; Andere kreuzigen ihre Hände, oder sie schleppen ungeheure Steine, und dabei fasten manche Bolivianer ganze Tage. Am Charfreitag ist die Kirche vom Morgen an voll von Indianern, die den Tag mit Fasten und Beten zubringen. Um 2 Uhr Nachmittags wird ein großes Christusbild aus der Sacristei gebracht und in einiger Entfernung vor den verhüllten Altar hingelegt. Alles eilt dahin, um mit Baumwolle die Wunden zu berühren, dabei ist ein Geschrei wie beim Jahrmarkt, bis ein Priester Ruhe schafft. Hierauf wird das Bild an's Kreuz geschlagen. Um 8 Uhr ist Kreuzesabnahme, die Kirche ist hell erleuchtet, die Vorhallen sind gedrängt voll Indianer. Ein Priester erzählt die Geschichte und befiehlt den heiligen Männern (so werden diejenigen, welche das Kreuz abnehmen, genannt), den Körper abzunehmen. Während dieser Zeit ist fortwährendes Schluchzen und Heulen der Indianer. Das Bild wird in einen Sarg gelegt und mit dem Bilde der Jungfrau durch die Stadt getragen. Bei dieser nächtlichen Prozession brennen viele tausende von Wachskerzen; dann kehrt man nach der Kirche zurück, die mit Blumen sinnreich geschmückt ist. Am folgenden Morgen wird der Judas erhängt. Uebrigens wird der Sabbath in großer Stille zugebracht, um so lauter bricht dann aber die Fröhlichkeit am Osterfonntage hervor; in Santa Cruz werden an diesem Tage große Wettrennen gehalten, die durch die ungeheuren Wetten den Ruin mancher Familien herbeiführen. Das Frohnleichnamsfest wird durch maskirte Prozessionen gefeiert. Die heidnischen Tänze der Indianer sind beibehalten unter christlichem Namen, Musikbanden von 6—8 Musici, 2 Tänzer an der Spitze, durchziehen die Straßen und machen eine ganz abscheuliche Musik, die Tanzenden tragen einen Federhut, so hoch wie ihr Körper. Einige sind als Frauen verkleidet und so tanzen sie vor den Altären. Jeder Hausvater muß einmal in seinem Leben wenigstens die Hauptperson bei einem solchen Feste gewesen seyn. Ein sehr beliebtes Fest ist das beim Tode eines Kindes (Volorio): Alle sind fröhlich, man tanzt nach einer Violine, singt und raucht bei der Leiche in der festen Zuversicht, daß das Kind ein Engel geworden sey. Das Fest ist so beliebt, daß der Leichnam eines Kindes verliehen wird von Haus zu Haus, bis es verwest. Vor den stillen Fasten bei den Carneval-Lustbarkeiten lassen die Bolivianer noch einmal ihrem Muthwillen den Zügel schießen, die Männer nähern sich den Häusern mit Leitern, die Frauen werfen mit Bonbons und jene dagegen mit Eiern mit wohlriechenden Essenzen angefüllt; fangen sie die Frauen, so bemalen sie sie mit verschiedenen Farben und werden dagegen von ihnen mit Mehl überschüttet. Am 28. Dezember ist der Tag der Unschuldigen; alles, was man an diesem Tage leiht, gehört dem Leihenden, und die, welche die Forderungen

erfüllen müſſen, werden noch obendrein mit dem Namen der Unſchuldigen verhöhnt. Zum Schluß will ich noch einer Sitte gedenken, die überall in Südamerika gebräuchlich iſt, beſonders aber doch in der Provinz Tarija, nämlich das Heirathen durch Ueberraſchung des Prieſters: oft, wenn der Prieſter den Segen ſpricht, tritt plötzlich ein Paar hervor, das die Anweſenden zu Zeugen nimmt, daß ſie ſich heirathen wollen, das genügt, ſie werden als Mann und Frau anerkannt.

Vergl. J. J. v. Tſchudi, Peru Reiſeſkizzen aus den Jahren 1838—1842, St. Gallen 1846 Bd. 1. 2. *Alcide d'Orbigny*, Voyage dans l'Amérique méridionale T. 1—6. Paris 1839. *Francis de Castelnau*, Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud T. 1—6. Paris 1850. **W. Kloſe.**

Bollandiſten, ſ. *Acta M.*, *Acta. SS.*

Bolſec, ſ. Calvin.

Bona (Johannes), ein eben ſo ſehr durch ſeine Frömmigkeit, als durch umfaſſende Gelehrſamkeit, namentlich auf archäologiſch-liturgiſchem Gebiet, ausgezeichneter Cardinal, war 1609 am 10. Oktober zu Mondovi in Piemont geboren und ſtammte aus demſelben adligen Geſchlecht, dem der bekannte Marſchall und Connetable von Frankreich, François de Bonne, angehörte. Kaum 15 Jahr alt, trat er (1624) in ein Ciſterzienſerkloſter ein, wurde 1651 General ſeines Ordens und erhielt 1669 die Cardinalswürde. Nach dem Tode Clemens IX. (1670) hofften Viele, ihn auf den päbſtlichen Stuhl erhoben zu ſehen, und der Dichter Daugières ſprach dies offen aus in den Verſen:

Grammaticae leges plerumque ecclesia spernit.
Forte erit ut licest dicere: Papa Bona!
Vana soloecismi ne te conturbet imago:
Esset papa bonus, si Bona papa foret.

Dieſe Hoffnung ging jedoch nicht in Erfüllung und B. ſtarb als Cardinal zu Rom den 27. Okt. 1674 in einem Alter von 65 Jahren. Wie gewiſſenhaft er, fern von weltlichen Gelüſten und ehrgeizigen Plänen, die Stille des friedlichen Kloſterlebens in einer geräuſchvollen Zeit zu benutzen wußte, erhellt theils aus der Menge ſeiner ſchriftſtelleriſchen Arbeiten, theils aus dem Inhalte und Werthe derſelben. Abgeſehen von ſeinen Beiträgen zu dem großen Sammelwerk der Bollandiſten (Acta Sanctorum) und der Herausgabe einiger Kirchenväter, iſt unter ſeinen ascetiſchen Schriften zunächſt die „Manductio ad coelum“ (Par. 1664. 12.) zu nennen, ein Seitenſtück zur „Nachfolge Chriſti von Thomas a Kempis“; ferner ein Lehrbuch der myſtiſchen Theologie unter dem Titel: „Via compendii ad Deum per motus anagogicos et orationes jaculatorias“ (Colon. 1671. 12.), und eine mehr praktiſche Schrift: De principiis vitae christiane (Par. 1673). — Wichtiger jedoch ſind ſeine beiden liturgiſchen Werke: De divina Psalmodia, tractatus historicus, symbolicus, asceticus (Rom. 1663. 4.) und Rerum liturgicarum libri II. (Rom. 1675) nebſt der Disquisitio de azymo et fermentato (Par. 1676), in welcher er die Streitfrage zwiſchen der orientaliſchen Kirche, welche geſäuertes Brod beim Abendmahl vorſchreibt, und der occidentaliſchen, die ungeſäuertes verlangt, ausführlich erörtert. — Die beſte Ausgabe ſeiner ſämmtlichen Werke erſchien Taurini 1747—1753. 4 voll. fol. Außerdem beſitzen wir von Luc. Bertolotti eine Vita Joh. Bonae (Astae 1677). **H. A.**

Bonaventura. Dies iſt der kirchliche Name des hochgefeierten Franziskaners und Scholaſtikers Johann Fidenza (gew. Fidanza). Derſelbe war 1221 zu Bagnarea im Toscaniſchen von angeſehenen Eltern geboren. Das vierjährige heftig erkrankte Kind empfahl ſeine Mutter der Fürbitte des heil. Franziskus, und als dieſe erhört wurde und der Heilige den Knaben geneſen fand, rief er erfreut: o buona ventura; ſo wird die Entſtehung des zweiten Namens, den nachher die Griechen mit Eutychius oder Euſtachius überſetzten, erzählt. Dieſe Sage deutet wenigſtens auf eine frühzeitige Verbindung mit jenem Orden. Mit 22 Jahren wurde Johannes Franziskaner und ſeine weitere gelehrte Laufbahn führte ihn nach Paris. Daß er daſelbſt noch Schüler des Alex. Haleſius geweſen, wie gewöhnlich angegeben wird, bezweifelt Brucker mit Recht; denn da er erſt nach

1243 nach Paris ging, Haleſius aber ſchon 1245 ſtarb: ſo könnte dieſer Unterricht kaum von Dauer geweſen ſeyn. Als zweiter Lehrer wird Johannes de la Rochelle genannt. Schnell erreichte Bonaventura, wetteifernd mit ſeinem großen Zeitgenoſſen Thomas Aquinas, die gelehrten Grade, die theologiſche Doctorwürde und den Lehrſtuhl der Scholaſtik (1253). Aber der Ruf ſeiner Sittenſtrenge übertraf noch den der Gelehrſamkeit, daher der dem Haleſius über ihn in den Mund gelegte Ausſpruch: In fratre B. Adamus non peccasse videtur. Als General ſeines Ordens, wozu er 1256 ernannt wurde, wußte er inneren Unordnungen und äußeren Gefahren mit Sanftmuth und Feſtigkeit zu begegnen. Die Uebergriffe der Bettelmönche hatten den Haß der Pariſer Univerſität erregt, und ſie wurden von *Guilelmus* de s. Amore als hochmüthige Störer des akademiſchen Unterrichts und der Seelſorge öffentlich angegriffen. Allein B. ſetzte es durch, daß der Pabſt Alexander IV. beide Orden in Schutz nahm, die Schrift des *Guilelmus:* De periculis novissimorum temporum adversus mendicantes Ordines 1256 verdammte und ihn ſelbſt aus Frankreich verwies. Das Anſehen B.'s ſollte noch höher ſteigen. Clemens IV. bot ihm das Erzbisthum von York an, das er ablehnte. Nach dem Tode dieſes Pabſtes ſollen die Cardinäle, uneinig über die Wahl des Nachfolgers, ſich vorzüglich auf Anrathen B.'s für Gregor X. entſchieden haben. Dieſer Letztere war es auch, welcher ihn zum Biſchof von Albano machte und 1273 auf das den Unionsverhandlungen mit den Griechen gewidmete Concil von Lyon berief. Aber ſchon im nächſten Jahre unterlag B. den anſtrengenden Arbeiten, er ſtarb, geliebt und verehrt wie Wenige ſeines Zeitalters, am 15. Juli 1274 und wurde im Beiſeyn des Pabſtes Innocenz V. und des geſammten Concils mit höchſten Ehren beſtattet. Seinem Orden galt er ſchon damals als Heiliger und Wunderthäter, aber die kirchliche Heiligſprechung erfolgte erſt 1482 unter Sixtus IV., und Sixtus V. nahm ihn als Doctor Seraphicus in die Zahl der großen Kirchenlehrer auf. (Vgl. über ſein Leben: Acta SS. Int. III., 811 sqq. Histoire abregée de la vie de St. Bonav. Lyon 1750. Hist. lit. de la France XIX., p. 266 und die Biographie vor der Ausgabe der Werke Venet. 1751). — B. ſteht als Scholaſtiker gegen die Fruchtbarkeit und den ſpekulativen Scharfſinn des Thomas zurück, und als Myſtiker hat er nicht die Selbſtſtändigkeit der Victoriner; was ihn auszeichnet, iſt das Umfaſſende ſeines Geiſtes, in welchem die ganze religiöſe Gedanken- und Gemüthswelt ſeines Zeitalters Aufnahme und Geſtalt gefunden, die gefühlvolle und doch ſtets vom Verſtande ermäßigte Wärme und phantaſiereiche Innigkeit ſeiner Schriften, das Gleichgewicht, in welchem er den ſcholaſtiſchen, myſtiſchen und ascetiſchen Beſtandtheil ſeiner Denkart zu einander zu erhalten vermocht hat, und die Liebe zur heil. Schrift. Sein ſcholaſtiſches Prinzip nöthigt ihn zuerſt, das geſammte Syſtem des Wiſſens auf die Theologie zurückzuführen (De reductione artium ad theologiam). Nach dieſem Geſichtspunkt ſoll ſich die Menge der Wiſſens- und Erfahrungsarten gliedern; ein äußeres Licht erzeugt die ſieben mechaniſchen Künſte, ein niederes ſinnliches iſt auf die Formen der Natur, ein inneres auf die intelligibeln Wahrheiten gerichtet, die wieder rationaler, naturmäßiger und moraliſcher Art ſeyn können, ſo daß aus dieſen Unterſchiedsverhältniſſen ein Syſtem von Wiſſenſchaften von der Grammatik bis zur Metaphyſik, Oekonomik und Politik hervorgeht. Nun folgt erſt das vierte obere Licht der heil. Schrift, die Quelle der beſeligenden Wahrheit. Da aber die Eröffnungen der Schrift drei Hauptgegenſtände betreffen, die Erzeugung und Menſchwerdung des Logos, die Lebensordnung und das Bündniß Gottes mit der Seele, und da dieſe Stücke wieder Beziehungen zulaſſen auf die Hervorbringung des Wortes überhaupt, auf Wiſſen, Wollen und Wirken, auf die Unterſchiede des Schönen, Nützlichen und Dauerhaften, auf Vernunft, Begehrung und Affekt: ſo ergibt ſich, wie die heil. Schrift überall Anknüpfungspunkte darbietet für die ganze Reihe der mechaniſchen, ſinnlichen, philoſophiſchen und moraliſchen Erkenntniſſe, die endlich in dem Ziel der Theologie ihre Vollendung finden. Die Theologie ſelbſt wird zwar durch ihren Gegenſtand ſpekulativ, aber der Zweck der menſchlichen Beſſerung macht ſie überwiegend praktiſch, oder wie B. ſagt, ſie iſt affectiva, quae illuminat intellectum et movet affectum (Summa theologica

Bonaventurae coll. P. Trigosus p. 2). Auch iſt ſie zwar durchaus auf Offenbarung gegründet, aber dergeſtalt, daß ihre übernatürlichen Mittheilungen den Zutritt des natürlichen Denkens und der Philoſophie geſtatten, und von dieſer macht auch B. in den Beweiſen des Daſeyns und der Einheit Gottes und der Unſterblichkeit reichlichen und zuweilen ſehr glücklichen Gebrauch. Das ſcholaſtiſche Syſtem hat B. in verſchiedenen Formen bearbeitet, im Contiloquium popular und mit einer Tugendlehre verbunden, mehr wiſſenſchaftlich demonſtrativ in dem trefflichen, mit inhaltsvoller Bündigkeit geſchriebenen Breviloquium (nach Baumg. Cr. vielleicht die beſte Dogmatik des Mittelalters), welches von dem Prinzip der heil. Schrift ausgehend ſieben Hauptmaterien (De Trinitate Dei, de creatura mundi, de corruptela peccati, de incarnatione Verbi, de gratia Sp. s., de medicina sacramentali et de statu finalis judicii) des chriſtlichen Glaubens unterſcheidet und nach üblichen Kategorieen, z. B. esse, fieri und operari, abhandelt. Von dogmatiſchen Schroffheiten iſt der Verf. kein Freund. Wie er keine göttliche Nothwendigkeit der Menſchwerdung Chriſti behauptet, ſondern zufrieden iſt, dieſes Mittel als das gotteswürdigſte und zweckmäßigſte zur Wiederherſtellung des Menſchengeſchlechts nachgewieſen zu haben: ſo macht er auch die Gnade nur zu einer unentbehrlichen Helferin, die zwar anfangs dem ſündhaften Menſchen zuvorkommen muß, dann aber nur in Verbindung mit ſeinem Willen und nach Maßgabe ſeiner Empfänglichkeit wirkt (Brevil. IV. cp. 1, V. cp. 2. 3). Auch der Begriff der Erbſünde bleibt hinter den ſtreng Auguſtiniſchen Forderungen zurück (Ibid. III. cp. 6). Manche Milderungen, z. B. in den Conſequenzen der Transſubſtantiation verrathen den Abſtand B's von Thomas Aquinas (Hagenb. Dogmengeſch. II., S. 170, 2te Aufl.). Bei aller dieſer Mäßigung wird er jedoch in dem Comment. in IV libros sentent. auch auf die ſpekulativen Probleme hingeleitet. Hier iſt B. Realiſt und im Beſitz der Platoniſchen und Areopagitiſchen Tradition, ſowie er auch den Auguſtin, Bernhard und die Schriften der Victoriner fleißig ſtudirt hatte. Das Verhältniß des Endlichen zum Abſoluten ſoll ideell beſtimmt werden. Die Idee der Creatur iſt ihrer Einheit nach in Gott geſetzt und ſachlich nicht verſchieden von ſeinem Weſen. Gott trägt, weil er allein Grund und Vorbild der Erkenntniß des Allgemeinen iſt, die Univerſalien, welche den Uebergang zu den Einzeldingen bilden, in ſich. Damit aber hieraus kein Pantheismus gefolgert werde, läßt B. die Idee dadurch vervielfacht werden, daß Gott ſein eigenes Weſen als ein auf die verſchiedenſte Weiſe in der Endlichkeit nachahmbares anſchaut, alſo die Vielheit der ideellen Vorbilder von ſeiner eigenen Einfachheit und Einheit ablöst. Bei Erklärung der Individuen fragte ſich damals, ob deren numeriſche Verſchiedenheit der Materie oder der Form als den beiden möglichen Erklärungsgründen zugehöre. B. entſcheidet ſich für die vermittelnde Annahme; die Individuation ſoll aus der Verbindung Beider entſtehen, ſo daß die Form von der Materie angeeignet wird, wie erſt das Zuſammentreten des Wachſes mit dem Gepräge ein Siegel bildet (In sententt. II., dist. 3. membr. 2. qu. 3. Summa theologica ex Comment. Bonav., p. 361 sqq.). — Aber alle theologiſche Spekulation reicht nicht hin, den Menſchen mit Gott zu vereinigen, ſondern bedarf der Ergänzung durch andere Bindemittel wie der That, ſo des Gefühls, der Begehrung, Betrachtung und des Affekts. Dieſe Vorausſetzung bildet den Uebergang zu derjenigen myſtiſchen Contemplation, welcher B. ſeine vorzüglichſte Geiſtesthätigkeit widmete. Am deutlichſten wird in dem bekannten und ſchon von Gerſon hochgeprieſenen Itinerarium mentis in Deum der Prozeß der Seelenerhebung und zwar nach der von Richard von St. Victor gegebenen pſychologiſchen Anleitung vorgezeichnet. Drei Stufen dienen zur Erreichung des höchſten Gutes und Genuſſes der Seligkeit, welchen auch der Cyklus einer dreifachen, d. h. ſymboliſchen, eigentlichen und myſtiſchen Theologie entſpricht. Beginnen muß die Anſchauung der ſichtbaren Welt als eines göttlichen Spiegelbildes, dann folge die Einkehr in das eigene Innere und zuletzt der Aufſchwung zu dem abſoluten Prinzip ſelber. So führt der Weg von der äußeren Sinnenwelt (sensualitas) in die ſubjektive Werkſtätte des Geiſteslebens (spiritus), und endlich zu der höchſten Vernunft (mens), die den Menſchen über die Schranke ſeiner ſelbſt erhebt. Und indem

jede dieſer Stufen wieder in ſich getheilt wird, entſteht eine Skala von ſechs nach Seelenfunktionen benannten Graden oder Stationen der Contemplation: sensus, imaginatio, — ratio (Verſtand), intellectus, — intelligentia, synderesis (Gewiſſen). Die Ausführung dieſes Programms iſt ſehr ſinnreich. Die erſten beiden, durch Sinn und Einbildungskraft vermittelten Grade laſſen den ganzen Reichthum weltlicher Eindrücke in die Seele eingehen, und mit ihnen das Bild der Schönheit, Ordnung und Heilſamkeit, welches den Schöpfer in der Natur offenbart. Die folgenden, welche an Verſtand und Vernunft geknüpft werden, erſchließen in dem Mikrokosmus des Menſchen ein wunderbares Zuſammenſeyn geiſtiger Vermögen, ein trinitariſches Verhältniß von Gedächtniß, Verſtand und Wille. Im natürlichen Menſchen wird noch beſonders durch die Philoſophie ein dreitheiliger Cyklus der natürlichen, rationalen und ethiſchen Erkenntniß dargeſtellt; im wiedergeborenen erhöht ſich die Wahrheit des trinitariſchen Abbildes, wenn die heil. Schrift im Geiſte die drei theologiſchen Tugenden erzeugt. Der letzte Aufſchwung aber erhebt durch die höchſte Intelligenz zum Hinblick auf das reine, einfache und abſolut thätige Seyn der Gottheit, und durch das Gewiſſen oder die Synderesis zu der Betrachtung der unendlichen, ſich ewig mittheilenden und in der Einheit der drei Perſonen wirkſamen Güte. Das ſind die ſechs Stufen des wahren Thrones Salomons, noch fehlt aber, — und dies iſt die ſelbſtſtändige Zuthat B's, — der excessus mentalis et mysticus, der Sabbathgipfel der ſechsfachen Reiſearbeit. Dieſer gleicht einer ſtillen, über jedem einzelnen Wiſſen und Erklären hinausliegenden geheimnißvollen Einkehr, die alle intellektuellen Thätigkeiten und den ganzen Affekt der Sehnſucht in Gott einbildet und verſenkt. Hiermit iſt die Gattung dieſer myſtiſchen Contemplation im Allgemeinen bezeichnet. Dieſelbe Seelenübung und Seelenbewegung eröffnete jedoch ein weites Feld. Im Soliloquium, das ſich an Hugo's von St. Victor Schrift: De arrha animae anſchließt, ſoll die Seele von dem Bewußtſeyn der Schuld und Gnade ſtufenweiſe zu dem Genuß der himmlichen Freude emporſteigen. In der Schrift: De septem itineribus aeternitatis werden, um zu dem Geheimniß der ewigen Gemeinſchaft mit Chriſtus zu gelangen, die Wege der Meditation, Contemplation, Intuition, des Liebesaffekts und der Werkthätigkeit beſchrieben. Die Abhandlungen: Stimulus amoris, Incendium amoris, Amatorium entwickeln die innere Steigerung der Liebe bis zur höchſten ſeraphiſchen Entzückung. Viele ſeiner übrigen kleinen Schriften (Diaeta salutis, De quatuor virtutibus cardinalibus, De donis spiritus s., De institutione vitae christianae, De regimine animae, De septem gradibus contemplationis u. a.) theilen ſich in moraliſchen und myſtiſchen Inhalt, einige ſind exegetiſch (Expositio in Psalterium, in Ecclesiasten etc.), einige rein ascetiſch (De triplici statu religiosorum, De contemtu saeculi, Apologia evang. paupertatis) oder betreffen das Mönchthum und ſpeciell den Franziskanerorden und deſſen Stifter (Contra calumniatorem regulae Franciscanae, Vita Francisci). Einige ſchöne Gedichte, Pſalterien und Lobreden an die heil. Jungfrau (Corona, laus b. M. virginis, Officium de compassione b. M. v.) beweiſen, daß B. eine ſchwärmeriſche Liebe für den Marienbienſt mit ſeinem Orden gemein hatte. Kritiſch ſind indeſſen dieſe Schriften ſeit Oudin und Cave nicht näher unterſucht worden; das Speculum b. M. v. wird dem Bonaventura Baduarius de Peraga, die Theologia mystica dem Heinrich von Palma beigelegt und mehreres Andere dem B. abgeſprochen. — Nach einer erſten Ausgabe B. Opp. 4 voll. Argentor. 1495 fol. wurden ſeine Werke unter Aufſicht römiſcher Cardinäle und auf Befehl Sixtus V. vollſtändig geſammelt: Opp. omnia Rom. 1588—1596. 8 voll. f. Spätere Ausgaben ſind: Mogunt. 1609. — Lugd. Ph. Borde, Laur. Arnaud, 1668 fol. (editio Gallica post Vaticanam et Germanicam). — Venet. 1751. 13 voll. 4. Dazu kommen noch viele, zum Theil ſehr alte Specialeditionen: B. Tractatus et libri quam plurimi per M. Flach. Argent. 1489. — Perlustratio in IV libr. Sententt. Norimb. 1495. — Commeut. in libros Sententt. Lugd. 1515. 2 voll. (von Semler beſchrieben). — Opusculorum Tom I., II. Lugd. 1619. — Sermones de tempore et de sanctis. Zwoll. 1479, 1481. — Breviloquium Norimb. 1472, — per A. Sorg Augusteusem 1476, — Rom. 1596, — Lugd. studio L. Cavalli

1642, 1668. — Idem recogn. *Hefele*, Tub. 1845. Eine Sammelſchrift aus ſeinen Werken iſt Summa theologica, quam — collegit P. Trigosus Lugd. 1616. — Die ältere Literatur über B. ſ. in Hambergers zuverl. Nachr. Bd. IV. S. 432, beſ. *Oudini* Dissert. de B. in Comm. de ss. e. III. p. 373. *Wadding*, Annales Minorum III. p. 310. IV. p. 12. — Damit vergl. *Brucker*, Hist. phil. III. p. 808. Cramer, Fortſetzung des Boſſuet, Bd. VII. 288. Semler zu Baumg. Glaubensl. II. S. 52. Tennemann, Geſch. d. Phil. Bd. VIII. Th. 2. S. 533 ff. Ritter, Geſch. d. chrl. Philoſ. Th. IV. S. 493. Ueber ſeine Myſtik Görres, die chrl. M. II. 452. H. Schmid, der Myſticismus des M. A. Baur, Dreieinigkeit II. S. 883. Noack, die chrl. Myſtik, Bd. I. S. 128. Gaß.

Bonifacius, der Apoſtel der Deutſchen, führt dieſen Beinamen nicht ſowohl deßhalb, weil von ihm die Verkündigung des Evangeliums in Deutſchland ausging, als vielmehr, weil er der Gründer der kirchlichen Ordnung geweſen iſt. Unter den ſchwachen Merovingern waren alle kirchlichen Verhältniſſe in Auflöſung begriffen, und unter den erſten Karolingern war die Kirche in Gefahr, von dem Staatsoberhaupte geknechtet zu werden; dem iſt durch die Wirkſamkeit des Bonifacius mit Erfolg entgegengearbeitet, freilich nur durch Anlehnung und Hülfe Roms, unter den gegebenen Verhältniſſen ein nothwendiger Weg. Bonifacius, oder, wie er früher hieß, Winfried, ſoll zu Kirton, 6 Meilen von Exeter geboren ſeyn. Man nimmt an, daß er wohlhabende Eltern hatte, da ſein Vater ſeinen Eintritt in's Kloſter ungern ſah, um ihn für ſeine Beſitzungen zu erhalten. Sein Geburtsjahr iſt unbekannt, iſt jedoch in die Zeit von 675—683 zu ſetzen. Seine Bildung erhielt er im Kloſter Exeter (Adescancastre) und ſpäter im Kloſter Nhutscelle, hier wurde er auch zum Presbyter geweiht; als ſolcher führte er, auf einſtimmige Wahl zum Unterhändler gewählt, eine für England allgemeine kirchliche Angelegenheit glücklich zu Ende. Dann erwachte in ihm, wie bei vielen ſeiner Landsleute, die Sehnſucht, als Miſſionar zu wirken. In England hatte damals die römiſche Kirche den Sieg über die alte britiſche Kirchenverfaſſung errungen, auch dies mag manche Angelſachſen nach Deutſchland getrieben haben; unter dem Namen Schotten finden wir hier noch lange von der römiſchen Kirche abweichende Geiſtliche. Den größeren Theil der angelſächſiſchen Miſſionare trieb ein tieferer und allgemeinerer Grund, ihrem Vaterlande das Heil zu verkündigen; Bonifacius ſelbſt ſcheint auch von Anfang an der römiſchen Partei in England angehört zu haben, und kirchliche Ordnung ein Hauptbedürfniß für ihn geweſen zu ſeyn. Seine Sehnſucht führte ihn zunächſt nach Friesland. Im Jahre 716 ging Bonifacius in Begleitung einiger Brüder von London nach Dueritede unweit Utrecht. Die Zeit war aber unglücklich gewählt, die Frieſen waren im vollen Aufſtande gegen die Franken. Deßhalb kehrte Bonifacius ſchon im Herbſt 717 nach England zurück und brachte hier den Winter zu. Zu Nhutscelle wurde Bonifacius zum Abt gewählt, er lehnte die Würde ab und blieb ſeinem Berufe als Miſſionar treu. Zu der zweiten Miſſionsreiſe traf Bonifacius die gehörigen Vorbereitungen, ſich einen günſtigern Erfolg zu ſichern, er ließ ſich Empfehlungsbriefe vom Biſchof Daniel zu Wincheſter geben, beſuchte zunächſt das Reich der Franken, von deren Einfluß in allen deutſchen Angelegenheiten er auf der erſten Reiſe einen großen Eindruck empfangen haben mag; von dort führte ihn ſein kirchlicher Sinn gegen Ende des Herbſtes 718 nach Rom. Hier blieb er den Winter über, um ſich auf ſeinen Beruf vorzubereiten. Daß Bonifacius, wie Gfrörer meint (Kirchengeſchichte, p. 487) von Gregor II. aus England verſchrieben worden ſey, erſcheint durchaus unwahrſcheinlich. Im Mai 719 machte er ſeine erſte Miſſionsreiſe von Rom aus, und zwar nach Oſtfranken. Hier fand Bonifacius ganz chriſtianiſirte Länder, die ehemaligen römiſchen Provinzen, ferner theilweiſe bekehrte, wie Thüringen, und endlich noch gänzlich heidniſche Länder, Niederheſſen bis Sachſen. In Thüringen fand Bonifacius das Chriſtenthum ſchon vor, aber die chriſtliche Kirche in einem ſich auflöſenden Zuſtand; ſeine Verſuche, eine kirchliche Ordnung herzuſtellen, hatten keinen Erfolg, daher verließ er Thüringen bald wieder und begab ſich nach Friesland. Hier

wirkte er drei Jahre mit Willebrord, der ihn zu seinem Nachfolger als Bischof von Utrecht ernennen wollte, allein Bonifacius lehnte diesen Vorschlag ab und kehrte nach dem östlichen Deutschland zurück, gründete in Oberhessen ein Kloster Amanaburg und gewann auch in Niederhessen schon viele Heiden für das Evangelium. Jetzt mit seinem Wirkungskreise bekannt, fühlte er das Bedürfniß einer zweiten Reise nach Rom, um mit größerem Ansehen in Deutschland auftreten zu können; derselbe Zweck, um bei dem weltlichen Herrscher seinen Bemühungen Unterstützung zu verschaffen, wird ihn bewogen haben, die Reise nach Rom durch das Land der Franken und Burgunder zu machen. Gregor II. weihte den Bonifacius 723 als päbstlichen Missionar, nachdem er ein schriftliches Glaubensbekenntniß abgelegt und dem Pabst einen Huldigungseid geleistet hatte. Es war dies der gewöhnliche Eid, welchen die dem Pabst unmittelbar untergebenen Bischöfe der suburbicarischen Provinzen leisteten, und es tritt somit hier die Ansicht des Pabstes, daß er in derselben Weise, wie über diese Provinzen, unmittelbares Oberhaupt der deutschen Kirche sey, deutlich hervor. Dies war aber auch damals menschlicher Ansicht nach der einzige oder doch gefahrloseste Weg, um die Kirche in Deutschland zu erhalten, deßhalb ist der richtige Takt des Bonifacius zu loben, daß er diesen Weg einschlug. Am 30. November 723 wurde Bonifacius von Gregor II. zum Bischof geweiht. Mit Empfehlungsbriefen vom Pabst versehen reiste er zunächst zu Karl Martell, der ihm seinen Schutz zusagte und ihm einen Schutzbrief gab, übrigens aber sich seiner wenig annahm. Karl selbst lagen die kirchlichen Angelegenheiten wenig am Herzen und die Bischöfe Neustriens beeilten sich gar nicht, die Unterordnung unter Rom anzuerkennen. Bonifacius, über diese Verhältnisse mißmüthig, wandte sich wieder nach Hessen, erschütterte die Gemüther der Heiden durch die Fällung der Eiche bei Geismar und wandte sich wieder nach Thüringen, und zwar diesmal mit gesegneten Erfolge. Gregor III. belohnte ihn deßhalb 732 mit dem Pallium, aber die kirchliche Ordnung kam ans Mangel an Unterstützung von Seiten Karl Martells nicht weiter. Auch der Versuch, in Baiern mit Hülfe des Herzogs eine kirchliche Ordnung herbeizuführen, hatte keinen rechten Erfolg. Bonifacius unternahm deßhalb eine dritte Reise nach Rom 738, wo er fast ein ganzes Jahr blieb. Im Jahre 739 kehrte er mit einem Briefe des Pabstes an die Bischöfe von Baiern und Alemannien zurück, in dem sie aufgefordert wurden, eine Synode zu veranstalten, die aber nicht zu Stande gekommen zu seyn scheint. Mit Hülfe des Herzogs Odilo gelang es endlich dem unermüdlichen Bonifacius, die widerstrebenden Geistlichen für seine neue Ordnung zu gewinnen und Baiern in 4 Bisthümer: Salzburg, Freisingen, Regensburg und Passau einzutheilen. Als endlich 741 Karl Martell starb, gestalteten sich die Verhältnisse des Staats günstiger für die Absichten des Bonifacius. Auf Pipin den Kleinen scheint Bonifacius zwar nie großen Eindruck gemacht zu haben, ihm mag Bonifacius zu wenig weltliche Klugheit besessen haben; näher kam er wohl dem Herrscher Austrasiens Karlmann, dem von Anfang an die kirchlichen Verhältnisse mehr am Herzen lagen. Unter diesen günstigeren Aussichten schritt Bonifacius sogleich dazu, für Ostfranken 4 neue Bisthümer zu errichten: Erfurt, Würzburg, Buraburg und Eichstädt, von denen jedoch das erste Bisthum nicht zu Stande gekommen zu seyn scheint. Darauf suchte er mit Karlmanns Hülfe eine Synode zu veranstalten, nach fränkischer Weise eine Versammlung der angesehensten Geistlichen und Laien unter der Autorität Karlmanns, sie versammelte sich 742 an einem unbekannten Orte in Austrasien, wo die ersten Grundzüge kirchlicher Ordnung festgesetzt wurden, Karlmann von Seiten des Staates Achtung vor den Gütern der Kirche versprach und Wiedererstattung der unrechtmäßig entzogenen. Im folgenden Jahr 743 hielt Bonifacius eine Synode zu Liftinae in Hennegau. Damals war sein Ansehen schon so bedeutend, daß er auch mit Pipin Unterhandlungen anknüpfte, um auch hier eine kirchliche Ordnung zu begründen. Dazu war aber nöthig, daß man die altbritischen Elemente fallen ließ und sich bereit erklärte, der römischen Kirche sich anzuschließen und sich also dem Pabst zu unterwerfen. Das hatte seine Schwierigkeit, da die gallischen Bischöfe weniger das Bedürfniß einer festen Ordnung fühlten: doch wurden

die Irrlehrer zur Haft gebracht und 3 Bischöfe erklärten sich bereit, das Pallium von Rom zu nehmen. Bald jedoch muß ein Umschwung der Ansichten stattgefunden haben, die Irrlehrer waren wieder frei und 2 Bischöfe weigerten sich, das Pallium von Rom zu nehmen, nur der Bischof von Rheims blieb willig. Dennoch wurde mit Hülfe Pipins 744 eine Synode zu Soissons gehalten, auf der jene 3 Bischöfe zu Erzbischöfen ernannt und der Irrlehrer Adalbert verurtheilt wurde. Im folgenden Jahre 745 wurde dann eine gemeinschaftliche Synode für Austrasien und Neustrien gehalten, auf welcher die Absetzung des Bischofs von Mainz ausgesprochen wurde, der ein ungeistliches Leben führte und den Mörder seines Vaters getödtet hatte. Bonifacius hoffte damals noch auf Zusage der Franken als Erzbischof seinen Sitz in Cöln nehmen zu dürfen, dieser Wunsch ward ihm vereitelt und ihm selbst Mainz als Sitz angewiesen; auch gegen die Irrlehrer konnte er es auf dieser Synode zu keinem Schlusse bringen. Unter diesen Irrlehrern, mit denen Bonifacius fortwährend zu kämpfen hat, treten uns besonders zwei entgegen, der schon genannte Adalbert und Clemens. Adalbert scheint ein Schwärmer gewesen zu seyn und als solcher sich ungern kirchlicher Ordnung gefügt zu haben, beim Volke hatte er großen Einfluß, so daß man auch seine Nägel und Haare verehrte; Clemens dagegen scheint einfach zur altbritischen Kirche gehört zu haben, wollte diese Freiheit gegen Bonifacius festhalten und erschien ihm daher als der gefährlichere Gegner, er war wahrscheinlich verheirathet, wollte sich der steigenden Strenge der römischen Kirche in Bezug auf die Ehehindernisse nicht fügen, glaubte, daß durch die Lehre von der Höllenfahrt Christi auf die Seligmachung der Heiden hingewiesen werde, und scheint in der Lehre von der Erwählung einer weniger strengen Ansicht gewesen zu seyn. Da Bonifacius gegen diese Männer im Reiche der Franken, wahrscheinlich weil Karlmann sie schützte, nicht durchdringen konnte, so bewog er den Pabst Zacharias in demselben Jahre 745 eine Synode in Rom gegen sie zu halten, dort wurden sie verurtheilt, sie hielten sich dennoch bis zur Abdankung Karlmanns 747, Pipin opferte sie der gewünschten Ordnung, Adalbert wenigstens soll von Pipin im Kloster Fulda gefangen gehalten, von dort entsprungen und von Hirten todt geschlagen seyn. Clemens verschwindet gänzlich. Die vielen Schwierigkeiten, die Bonifacius bei seiner Thätigkeit zu besiegen hatte, riefen in ihm die Sehnsucht seiner Jugend nach dem Klosterleben wieder hervor, er gründete deshalb durch seinen Schüler Sturm das Kloster Fulda 742, er ging in seiner Ascese noch über die Strenge der Regel Benedikts hinaus; jährlich zog sich Bonifacius hierher auf einige Zeit zurück. Seit dem Zurücktreten Karlmanns wissen wir von der Thätigkeit des Bonifacius auf den Synoden nichts mehr, ja er wünscht, daß der Pabst statt seiner einen andern Commissar für die Synoden ernennen möge. Bis in die neueste Zeit hat man allgemein geglaubt, daß Bonifacius thätigen Antheil an dem Sturze der Merovinger genommen habe, und daß er es gewesen sey, der Pipin den Kleinen zum König gesalbt habe, und doch scheint allein Rettberg die richtige Ansicht aufgestellt zu haben, daß Bonifacius an der Erhebung Pipins gar nicht Theil genommen, vielleicht ihr sogar entgegengewirkt habe, denn nirgends wird auf ein näheres Verhältniß zwischen Bonifacius und Pipin hingewiesen, letzterer sucht den päbstlichen Gesandten vielmehr zu vermeiden und auch später wagt Bonifacius nur durch Vermittlung dem neuen Könige seine Wünsche zukommen zu lassen, nirgends zeigt sich eine Zuversicht auf geleistete Dienste. Bonifacius scheint vielmehr durch Pipin für die Kirche die Erneuerung des Zustandes gefürchtet zu haben, der unter Karl Martell herrschte, darauf oder auf dergleichen mag er durch Lullus den Pabst aufmerksam gemacht haben. Je weniger er unter solchen Verhältnissen mit voller Freudigkeit die kirchlichen Angelegenheiten leitete, desto stärker erwachte wieder in ihm der Missionseifer. Er übertrug seine erzbischöfliche Würde auf seinen Schüler Lullus, wahrscheinlich 754, reiste noch einmal mit diesem nach Thüringen und trat dann seine Missionsreise nach Friesland an. Daß er nicht etwa jetzt von Neuem sich hat zum Bischof von Utrecht weihen lassen, hat Rettberg genügend nachgewiesen. Der Tod des Bischofs von Utrecht 753 mag die nächste Veranlassung zu seiner Reise nach Friesland gewesen seyn, indem er als päbst-

licher Legat für die Beſetzung der Stelle zu ſorgen hatte; er kehrte von Friesland noch einmal nach Mainz zurück, trat dann 755 die zweite Reiſe nach Friesland an und ward hier am Fluſſe Borne bei Dockum von einer Schaar heidniſcher Frieſen mit ſeinen 52 Begleitern erſchlagen, ſein Leichnam ward im Kloſter Fulda beigeſetzt.

Die ganze Thätigkeit des Bonifacius zeigt, wie er das Chriſtenthum zunächſt als eine Anſtalt der Zucht auffaßte, um die Laſter zu beſtrafen und über die Uebel und Leiden zu tröſten. Dieſer Standpunkt war bei der damaligen Verwilderung der Franken ein nothwendiger. Die vielen Anfragen in Rom und England, woher er fortwährend geiſtige Hülfe ſuchte, über einzelne Fälle, zeigen, mit welcher Treue und Sorgfalt er über die ihm anvertraute Heerde wachte; dies geht ſo weit, daß ſeine Fragen für uns in der Entfernung ſelbſt zuweilen einen komiſchen Anſtrich gewinnen, wie die Frage an den Pabſt, wann die Deutſchen rohen Speck eſſen dürfen, worauf der Pabſt antwortet, nicht früher als bis er gehörig geräuchert ſey, man warte am beſten damit bis nach Oſtern. Dieſe Treue im Kleinen hat ihn Großes vollbringen laſſen und wir ſtimmen ein mit Gfrörer: „Geſegnet ſey von Geſchlecht zu Geſchlecht der Name des Angelſachſen Winfried.“

Die dem Bonifacius zugeſchriebenen, aber nur dem kleineren Theile nach erhaltenen und ächten Schriften ſind: Contra haereticos. Pro rebus ecclesiae. De fidei unitate. Institnta synodalia. De suis in Germania laboribus ad Ethelbaldnm regem. De sua fide, doctrina et religione. De virtutibus et vitiis. Epistolae, zuerſt von Serrarius, Mog. 1605. 1629, dann von Würdtwein, ibid. 1790 ed., ächt und ſehr wichtig; eine lateiniſche Grammatik, edirt von *Angelo Majo* in classic. auct. edit. Tom. VII. Vita S. Livini episcop. Poenitentiale. Sermones, ächt, bei *Marterre et Durandus*, Collectio ampliss. Tom. IX., endlich Fragmente eines Gedichtes, Aenigmata genannt, in der Biographia Britannica von Wright. London 1842, und in der Geſammtausgabe der Werke des Bonifacius, von Giles. London 1842. 2 Bde. — Die älteſte Biographie iſt die von Willibald, neu herausgegeben in *Pertz*, Monumenta II. p. 333, ebendaſelbſt findet ſich die Biographie von Othlo aus dem 11. Jahrhundert. *Joh. Letzner*, Historia Sti. Bonifacii, Hildesheim 1602. J. F. Chr. Schmidt, Beiträge zur Kirchengeſchichte des Mittelalters, Thl. 1. 1796. J. F. Chr. Löffler, Bonifacius, Gotha 1812. J. Ch. A. Seiter's Bonifacius, der Apoſtel der Deutſchen nach ſeinem Leben und Wirken geſchildert, Mainz 1845. Dieſe neueſte ausführlichſte katholiſche Biographie iſt freilich mit Vorſicht zu gebrauchen. Unter den allgemeineren Werken iſt zu vergleichen Gfrörer, Kirchengeſchichte. Bd. 3. Abthl. 1., ganz beſonders aber Fr. Wilh. Rettberg, Kirchengeſchichte Deutſchlands. Bd. 1. Göttingen 1846.

W. Kloſe.

Bonifacius I. römiſcher Biſchof 418 bis 4. Sept. 422, Nachfolger des Zoſimus, Zeitgenoſſe von Auguſtin und Hieronymus. Eine Partei im Klerus wählte als Gegenbiſchof den Archidiakon Eulalius. Der Kaiſer Honorius ward von den feindlichen Parteien als Schiedsrichter aufgerufen. Da dieſer bis zum Austrag ſeiner Entſcheidung Beiden den Aufenthalt in Rom verbot, Eulalius aber trotz dem kaiſerlichen Verbot ſich in Rom eindrängte, ſo ſetzte er ohne Weiteres Bonifacius ein, vertrieb Eulalius und erließ die heilſame Verordnung, daß künftighin im Fall einer Gegenwahl keiner von den Gewählten, ſondern ein Dritter durch eine neue Wahl auf den römiſchen Biſchofſtuhl kommen ſollte. Das Anſehen des römiſchen Stuhls war Bonifacius eifrig befliſſen zu befeſtigen, wo er konnte. In Oſt-Illyrien, das ſeit den arianiſchen Streitigkeiten als nicäniſch geſinnt gegen den arianiſchen Orient zu Rom hielt, und auch nachdem 379 die Provinz politiſch dem öſtlichen Kaiſerthum einverleibt war, bis in's achte Jahrh. herab in kirchlichem Verband mit Rom blieb, hatten die römiſchen Biſchöfe ſchon im 4. Jahrh. einen Vicar mit ausgedehnten Vollmachten auch über die Biſchöfe aufgeſtellt, den Biſchof von Theſſalonich. Die übrigen Biſchöfe der Provinz zeigten ſich aber wenig geneigt, dieſer von dem fremden Biſchof in Rom angemaßten Gewalt ſich zu fügen, weßhalb ſie von Bonifacius in mehreren, ſchon den ächt päbſtlichen Geiſt athmenden Schreiben zum

Gehorſam ermahnt wurden. Auch wußte Bonifacius den Verſuch eines Anſchluſſes an Konſtantinopel, durch welchen die Biſchöfe freieren Spielraum zu gewinnen hofften, durch die Verwendung des Kaiſers Honorius bei Theodoſius II. zu vereiteln. (S. Constant Epistolae Rom. Pontificum a S. Clemente usque ad Innoc. III. Tom. I. die Briefe Bonifacius' I.) Auch in Gallien traf Bonifacius eine nicht unwichtige Entſcheidung. Zoſimus hatte den Biſchof von Arles, Patroclus, zu ſeinem Vicar ernannt und ihm Metropolitanrechte in den Sprengeln der bisherigen Metropoliten von Vienna, Narbonne und Maſſilia verliehen, welche eben dadurch ſich tief verletzt fühlten. Dies Unrecht machte Bonifacius dadurch wieder gut, daß er, auf ein nicäniſches Statut geſtützt, welches für jede Provinz einen eigenen Metropoliten anordnete, dem Hilarius von Narbonne ſeine Rechte zurückgab. (Epist. 12. l. c.) *Tillemont*, Mém etc. XII. 385 ff. Gieſeler, K.Geſch. I. 472 f. Die päbſtliche Kirche verehrt ihn als Heiligen am 25. Oktober.

Bonifacius II., 530—532 unter dem Einfluß des oſtgothiſchen Königs gewählt, ſelbſt eines Gothen Sigisbald Sohn, hatte kurze Zeit einen Gegenpabſt Dioscurus ſich gegenüber. Ohne Zweifel um den Einfluß der gothiſchen Könige auf die Pabſtwahl abzuſchneiden, ernannte er 531 ſelbſt ſeinen Nachfolger, mußte aber dieſen Schritt auf Andringen Athalarichs wieder zurücknehmen, und die Bulle, welche jedem Pabſt das Recht gab, ſeinen Nachfolger zu beſtimmen, verbrennen. Das Doppelverhältniß, in dem Oſt-Illyrien zu Konſtantinopel einer- und Rom andrerſeits ſtand, gab auch unter ſeiner Regierung zu Streitigkeiten Anlaß: wie dieſelben geſchlichtet wurden, wiſſen wir nicht. Vgl. Manſo, Geſch. des oſtgoth. Reiches in Italien 1824. Walch, Entwurf einer vollſt. Hiſtorie der P. ꝛc.

Bonifacius III., 15. Febr. 606 bis 12. Nov. deſſelben J. Als Geſandter nach Konſtantinopel hatte Bonifacius früher die Freundſchaft des griechiſchen Kaiſers Phokas gewonnen. Als Pabſt ſetzte er ſeine Schmeicheleien gegen dieſen Mörder des Mauritius fort, wie ſchon Gregor d. Gr. demſelben geſchmeichelt hatte. Zum Dank dafür erklärte Phokas die römiſche Kirche für das Haupt aller Kirchen. *Paul Warnefried*, de gestis Longob. IV, 37. bei *Murat.* Scrr. I. 1. 465. Anaſtaſius in den Lebensbeſchr. der Päbſte. c. 67, *Murat.* Scrr. III. 1., Deſſelben Geſch. von Italien. IV. Die Angabe des Anaſtaſius (des älteſten Zeugen) bezweifelte *J. M. Lorenz*, examen decreti Phocae de primatu Rom. Pont. Argent. 1790., doch ohne genügenden Grund. Muratori, Geſch. v. Ital. IV. 29 ff. Gieſeler, K.Geſch. I. 620. Sein Nachfolger war

Bonifacius IV., 608—615, Sohn eines Arztes Johann von Neapel. Das freundliche Verhältniß zu Phokas ſetzte er fort. Der Kaiſer ſchenkte ihm auch das Pantheon zu Rom (S. Maria Rotunda), das Bonifacius zu einer chriſtlichen Kirche weihte. Siehe Allerheiligenfeſt. Die genannte Schenkung wird übrigens von *Paul Warnefried*, de gestis Longob. bei *Murat.* Scrr. I. 1, 465. in die Regierung Bonifacius' III. verlegt. Unter Bonifacius IV. eroberte der Perſerkönig Khosru II. Jeruſalem. — Anaſtaſius bei *Murat.* Scrr. III. 1. 135 sqq. — Bonifacius wird von der röm. Kirche am 25. Mai als Heiliger verehrt.

Bonifacius V., Zeitgenoſſe Muhammeds, von dem Vorigen durch Pabſt Deusdedit geſchieden, hatte den päbſtlichen Stuhl 619—25 inne, wandte ſeine Sorgfalt namentlich der neu aufblühenden Kirche Englands zu, wobei er z. B. auch das im ſechsten Jahrhundert erfundene Mittelchen der Verleihung des Palliums an den Erzbiſchof von Canterbury anwendete. Anaſtaſius bei *Murat.* Scrr. III. 1. 135 sqq. *Mansi*, X. 549 sqq.

Bonifacius VI., nach Formoſus Tod 897 von einer römiſchen Faktion zum Pabſt gewählt, in der Zeit, da nach dem Aufhören des karolingiſchen Reichs die Päbſte meiſt nur Kreaturen der ſich bekämpfenden italieniſchen Großen waren, behauptete ſich nur 15 Tage auf dem päbſtlichen Stuhl und mußte Stephan VI. weichen. Mur. Scrr. r. itall. III. 2. 317 sqq.

Bonifacius VII., 974 nach des Kaiſers Otto I. Tod von der Partei des Crescentius für Benedikt VI., an deſſen Ermordung er wahrſcheinlich Mitſchuldiger war, auf

den päbſtlichen Stuhl erhoben. Sedem apostolicam tyrannice occupavit (Amalrich Augerius bei Mur. Scrr. III. 2. 333); horrendum monstrum Malefacius. (Akten der K.Verſammlung von Rheims bei Mur. Geſch. v. Ital. V. 558). In demſelben Jahre, wo er ſich zum Pabſt machte, wurde er übrigens wieder vom Volke vertrieben. Er flüchtete ſich mit dem Raub der Peterskirche nach Konſtantinopel. Im Jahre 984 kehrte er nach Rom zurück und ermordete den Pabſt Johann XIV., ſtarb aber bald darauf. Bowers Geſch. der Päbſte. VI. 322 ff.

Bonifacius VIII., als Cardinal Benedikt Cajetano, war ſchon unter ſeinen nächſten Vorgängern als gewandter, rechtsgelehrter Mann zu mehreren wichtigen Geſandtſchaften verwendet worden, durch die er in die Politik und die Geſchäfte der Curie vollends eingeweiht wurde. Seinen unmittelbaren Vorgänger, Cöleſtin V., einen unfähigen, mönchiſchen, von dem franzöſiſchen Karl II. von Neapel völlig abhängigen Mann (von dem ſein Zeitgenoſſe Jacob de Voragine ſagt: multa fecit de plenitudine potestatis, sed plura de plenitudine simplicitatis), hatte er hauptſächlich zur freiwilligen Abdankung bewogen und ließ ihn dafür, als er ſelbſt 24. Dez. 1294 zum Pabſt gewählt war, zeitlebens einkerkern. Er hatte ſeine Wahl gleichfalls vorzugsweiſe dem König von Neapel zu danken, den er durch Verſprechungen für ſich gewonnen hatte. Wie wenig er aber, als er ſeinen Zweck erreicht, im Sinne hatte, von ihm abhängig zu bleiben, zeigte er ſogleich dadurch, daß er unmittelbar nach ſeiner Wahl ſeine Reſidenz von Neapel, wo Cöleſtin V. gelebt hatte und auch er ſelbſt in der Hand des Königs geweſen wäre, nach Rom verlegte. Seine neunjährige Pabſtregierung bildet einen der merkwürdigſten Wendepunkte in der Geſchichte des Pabſtthums; indem Bonifacius daſſelbe auf den Gipfel ſeiner Macht zu heben und dem von Gregor VII. und Innocenz III. mit ſo viel Glück betriebenen Werke die Krone aufzuſetzen ſuchte, verſetzte er dem Pabſtthum einen Schlag, von dem es, man darf es dreiſt ſagen, ſich nie mehr erholt hat. Man hat Bonifacius deßhalb ſchon in dem Sinne den letzten Pabſt genannt, in welchem Brutus und Caſſius die letzten Römer heißen. — Um die Darſtellung ſeiner Händel mit Frankreich nicht immer wieder unterbrechen zu müſſen, ordnen wir die Geſchichte ſeiner Regierung nach den Materien, ohne genaue Berückſichtigung der Zeitfolge. — Er trat ſeine Regierung unter Verhältniſſen an, welche nach allen Seiten hin zu päbſtlichen Machthandlungen aufforderten und auch von ihm hiezu, freilich nur zum Theil mit gutem Erfolg, benützt wurden. In Italien, das ſchon damals das Loos der Zerſplitterung mit Deutſchland theilte, tobte das Faktionsweſen ſo arg als jemals: Venedig und Genua mit einander im Krieg, Piſa und Florenz deßgleichen; der Kirchenſtaat durch feindliche Adelsgeſchlechter zerklüftet; Matteo Visconti in Mailand mit mehreren Städten der Lombardei, welch letztere er ſich ganz zu unterwerfen ſtrebte, in blutiger Fehde; Sicilien noch immer (ſeit der ſicilianiſchen Veſper) den Franzoſen entriſſen, darum aber mit dem noch franzöſiſchen Neapel in Feindſchaft, der König Friedrich von Sicilien ſelbſt mit ſeinem Bruder, dem König von Aragonien, zerfallen; in Deutſchland nach Rudolphs von Habsburg Tod 1291 der weit weniger mächtige Adolph von Naſſau erwählt, aber von dem Sohne Rudolphs, ſeinem mächtigen Nebenbuhler Albrecht von Oeſterreich, bedroht; England unter Eduard I. ſeit 1283 mit Schottland im Kampfe, eine noch ernſtlichere Fehde Englands mit Frankreich unter Philipp IV. eben dem Ausbruch nahe; Adolph von Deutſchland und der mächtige Vaſall Philipps IV. Graf Guido (Veit) von Flandern mit England, Schottland dagegen und Albrecht von Oeſterreich mit Frankreich verbündet — das war die Geſtalt der Dinge, als Bonifacius den päbſtlichen Thron beſtieg. Die in Norditalien kämpfenden Parteien buhlten um ſeine Gunſt: er miſchte ſich Frieden oder Waffenſtillſtand gebietend in ihre Händel. Das Geſchlecht der Colonnas in Rom war mit der Abſetzung Cöleſtin's (denn das war eigentlich ſeine Abdankung) unzufrieden; zwei der Familie angehörige Mitglieder waren Cardinäle und beſtritten die Rechtmäßigkeit der Wahl des Bonifacius. Dieſer ſtieß ſie 1297 aus dem Cardinalscollegium und confiscirte ihre Güter; gegen das ganze Geſchlecht wurde eine Art Kreuzzug unternommen, ihre Schlöſſer zerſtört, Paleſtrina (Präneſte), ihre Stadt, dem

Boden gleich gemacht, der Pflug darüber geführt und Salz darauf geſtreut. Friedrich von Aragonien erhielt den Befehl, den Titel König von Sicilien niederzulegen und die Inſel zu räumen; allen katholiſchen Fürſten (omnibus quos Petri claves et potestas romanae sedis adstringit) wurde verboten, ihm in irgend einer Art beizuſtehen. Am verhängnißvollſten für Bonifacius ſelbſt und das Pabſtthum war aber ſeine Einmiſchung in den engliſch-franzöſiſchen Krieg. Vor Allem ſuchte er den Kaiſer Adolph von Naſſau von der Einmiſchung in denſelben abzuhalten. Es ging eine Geſandtſchaft über die Alpen, durch die der Pabſt mit dem Kaiſer als väterlicher Freund redete, zugleich aber in drohender Sprache den geiſtlichen Kurfürſten verbot, dem Kaiſer für den Fall, daß er von dem Kriege ſich nicht abbringen laſſe, auch nur die geringſte Hülfe zu leiſten, und ſie ihrer Lehnspflicht gegen den Kaiſer für jenen Fall förmlich entband. Wirklich trat Adolph von dem Bündniß mit Eduard von England zurück, und begnügte ſich, die von den engliſchen Subſidiengeldern bereits erhaltenen 30,000 Mark Silber einzuſtecken, ohne etwas dafür gethan zu haben. Dieſer glückliche Erfolg ermuthigte nun Bonifacius zu einem weitern Schritt. — Er ſandte 1295 an die zwei kriegführenden Könige zwei mit großen Vollmachten ausgerüſtete Legaten, welche ſie im Namen der treubeſorgten Mutter Kirche, deren Cenſuren in der Ferne gezeigt wurden, zum Abſchluß eines Waffenſtillſtandes auffordern ſollten. Zugleich ließ er dem König von Frankreich noch beſonders mit Hinweiſung auf eine ihm nächſtens abzufordernde Rechenſchaft das Unrechtmäßige ſeines Verfahrens gegen Graf Veit von Flandern vorſtellen (dem Philipp ſeine Tochter auf hinterliſtige Weiſe geraubt hatte, um die beſchloſſene Vermählung derſelben mit dem Prinzen von Wales unmöglich zu machen). Philipp IV., ein trotziger, durch und durch weltlich geſinnter, rückſichtsloſer Fürſt, der Franzoſe und König von Frankreich ſeyn wollte und weiter nichts, und in dem die Idee des Staats und der Krone ſich ebenſo über alle andern erhob wie in ſeinem Vorfahr Ludwig IX. die Idee des Chriſtenthums und der Kirche, verſtand eine ſolche Sprache nicht. Unbegreiflich ſey es ihm, erwiederte er, was ſein Krieg mit England den Pabſt angehe, und was der Pabſt (der unterdeſſen auf eigene Fauſt den Waffenſtillſtand ausgeſchrieben hatte) in dieſer Angelegenheit zu befehlen habe. In den Händeln mit ſeinem Vaſallen, dem Grafen von Flandern, habe er ohnedem nichts mitzuſprechen. Bonifacius ſuchte dem König zu beweiſen, daß er ſich doch um den Pabſt zu bekümmern habe. Um die Koſten des Kriegs mit England zu beſtreiten, hatte Philipp von den Geiſtlichen ſeines Reiches ſchwere Beiſteuern erpreßt: Bonifacius verbot jetzt der Geiſtlichkeit jede Entrichtung einer außerordentlichen *) Beiſteuer an die weltliche Obrigkeit ohne Bewilligung des heil. Stuhls bei Strafe des Banns. Dieſen Schlag vergalt Philipp durch das in demſelben Jahr erlaſſene ſtrenge Verbot, Gold, Silber, Edelſteine, Waffen, Pferde außer Lands zu führen. Mit Verluſt der bedeutenden Bezüge aus Frankreich bedroht, durch die freimüthige Sprache des Königs ſtutzig gemacht (der daran erinnerte, daß die Kirche nicht bloß aus Klerikern, ſondern auch aus Laien beſtehe und daß die Gnade der Laien, d. i. der Fürſten, dem Klerus die Vorrechte eingeräumt, deren er ſich jetzt erfreue), von der franzöſiſchen Geiſtlichkeit ſelbſt, an ihrer Spitze dem Erzbiſchof Peter Barbet von Rheims, zu entgegenkommenden Maßregeln aufgefordert, erlaubte Bonifacius nicht nur dem Klerus, die damals von ihm geforderte Steuer zu zahlen, ſondern milderte in einer dem Könige ſelbſt zugeſandten »Interpretation« ſeiner Bulle letztere dahin, daß freiwillige Geſchenke von Seiten einzelner Prälaten des Reichs und ohnedem die Leiſtungen, welche aus dem Lehnsverhältniß eines Geiſtlichen zu dem

*) Nur ſolche ſind in der Bulle gemeint. Die Bulle iſt im Grunde nur die Erneuerung eines Dekrets des IV. lateranenſ. Concils unter Innocenz III. Sie wird von Walch (Vollſt. Entw. ꝛc. S. 300) und auch noch Schloſſer-Kriegk VIII. S. 3. (wie übrigens ſchon von Philipp IV. ſelbſt wohl abſichtlich) dahin mißverſtanden, als ob alle, auch die gewöhnlichen Abgaben der Geiſtlichen an den Staat verboten wären. Das Richtige bei Planck, Geſch. der Geſ. Verf. V. 39 f. Gieſeler, K.Geſch. II. 2. S. 172.

Könige folgen, nicht unter dem Verbot begriffen ſeyen, ſowie daß in beſonderen Fällen, bei einer öffentlichen Gefahr, der König auch ohne vorläufige Anfrage bei dem römiſchen Stuhle dem Klerus eine Beiſteuer ſolle auflegen können. Ja er kam ihm noch weiter entgegen, indem er ihm von freien Stücken auf drei Jahre den Zehnten von den Einkünften des franzöſiſchen Klerus verwilligte, die ſchon lange von Seiten des franzöſiſchen Hofes eifrig betriebene Heiligſprechung Ludwigs IX. vollzog, und dem Könige Hoffnung machte, daß ſein Bruder, Karl von Valois, Kaiſer werden ſollte. Alles ließ ſich jetzt ſo an, als ob die Verſöhnung vollkommen werden ſollte: Philipp nahm auch ſeinerſeits jenes Ausfuhrverbot zurück, folgte die durch daſſelbe inhibirten Gelder, die nach Rom beſtimmt waren, dahin aus und erklärte ſich ſogar mit den übrigen in den Krieg verwickelten Parteien bereit, dem Pabſt „als einer Privatperſon, als dem Benedikt Gaetanus“, die ſchiedsrichterliche Entſcheidung zu überlaſſen. Aber eben dieſer letztere Punkt gab zu einer gefährlichen Erneuerung der Spannung Anlaß. Die Entſcheidung des Bonifacius erfolgte im gleichen Jahre 1298, ward aber vom Pabſt ſogleich in Form einer Bulle bekannt gemacht. Dieſer Formfehler, noch mehr aber der Inhalt der Bulle, der, weil Bonifacius nach ſeiner Ueberzeugung und nach Recht und Gerechtigkeit entſchieden hatte, in den wichtigſten Punkten gegen Philipp ausgefallen war, entflammte in Philipp den alten Groll. Die Friedensverhandlungen auf Grundlage der päbſtlichen Entſcheidungen blieben erfolglos: die Bulle ward am franzöſiſchen Hofe verbrannt; noch am Schluſſe des Jahrs 1298 fiel Philipp über den Grafen von Flandern her, nahm ihn mit ſeinen zwei Söhnen für immer gefangen, und ſchloß 1299 mit dem Kaiſer Albrecht I., gegen welchen ſich der Pabſt doch auch zum Theil um ſeine twillen auf's Stärkſte erklärt hatte, ein enges Freundſchaftsbündniß; endlich, was vielleicht den Pabſt am meiſten erbitterte, er nahm die beiden Flüchtlinge Stephanus und Sciarra Colonna, welche dem vom Pabſt gegen ihre Familie geführten Vertilgungskampfe glücklich entkommen waren, freundlich zu ſich auf. Von da an verließ den Pabſt ſeine bisher bewieſene Mäßigung und Beſonnenheit. Sein nächſter Schritt war, 1301 von Philipp die Freilaſſung des hinterliſtig gefangenen Grafen von Flandern zu verlangen. Als Legaten zu dieſem Zweck brauchte er aber, offenbar um den König zu ärgern, Bernhard von Saiſſet, den neuernannten Biſchof von Pamiers, der Philipp ohnedem verhaßt war und ſich auch ſeines Auftrags auf eine ſo übermüthige und verletzende Weiſe entledigte, daß Philipp ihn fortjagte und bald hernach, da er einen Vorwand zu einem Hochverrathsprozeß gegen ihn aufgefunden, gefangen nahm. Da nahm Bonifacius 5. Dez. 1301 alle früheren Gnadenverwilligungen zurück, hielt in der Bulle Ansenlta fili dem König ſeine Fehler und Gewaltthaten ſeiner Regierung in den ſchneidendſten Ausdrücken vor, und lud auf 1. Nov. 1302 ſämmtliche franzöſiſche Prälaten zu einer Kirchenverſammlung nach Rom, um über die Abſtellung der ſtaatlichen und kirchlichen Mißbräuche in Frankreich Beſchlüſſe zu faſſen. Dem Könige muthete er ſchlechthinige Unterwürfigkeit unter den Pabſt zu, der von Gott zum Richter der Lebendigen und der Todten beſtellt, über Völker und Königreiche geſetzt ſey (Jerem. 1, 10.) und erklärte jeden für einen Ketzer, der nicht glaube, daß der König in geiſtlichen und weltlichen Dingen dem Pabſte unterworfen ſey. (Scire te volumus, quod in spiritualibus et temporalibus nobis subes..... Aliud autem credentes haereticos repntamus.) Der König antwortete in dem berühmten Fehdebrief, den wir ſeiner Merkwürdigkeit halber herſetzen: „Philippus D. G. Francorum rex Bonifacio se gerenti pro summo Pontifice saluteni modicam seu nullam. Sciat maxima tua fatuitas, in temporalibus nos alicui non subesse; ecclesiarum ac praebendarum vacantium collationem ad Nos jure regio pertinere; fructus earum nostros facere; collationes a nobis hactenus factas et in posterum faciendas fore validas in praeteritum et futurum; et earum possessores contra omnes viriliter nos tueri: secus autem credentes fatuos et dementes repntamus. Datum Parisiis.“ Dabei ließ es aber der König nicht bewenden, ſondern während Peter Flotte und Wilhelm Nogaret die rechtliche Nichtigkeit der päbſtlichen Anſprüche nachwieſen, ſuchte Philipp ſeine Sache, wie ſie es auch in der That war, immer mehr zu einer National-

angelegenheit zu machen, verſammelte am 10. April 1302 Adel, Klerus und Bürgerſchaft (d. h. je zwei Abgeordnete jeder Stadt des Reichs), die États généraux nach Paris. Alle drei Stände, beſonders befragt, erklärten einſtimmig, daß der König ſeine Gewalt von Niemanden zu Lehen trage und daß ſie daher in weltlichen Dingen Niemand als Gott und dem Könige unterworfen ſeyen: in drei abgeſonderten, nicht ſehr höflichen Schreiben wurde dieſe Erklärung dem Pabſte mitgetheilt. Den Biſchöfen wurde zugleich der Beſuch der vom Pabſte ausgeſchriebenen Synode auf's Strengſte unterſagt. So ſah ſich denn der Pabſt genöthigt, zunächſt ſich auf ein öffentliches Conſiſtorium zu beſchränken, in welchem die Angelegenheiten Frankreichs in Gegenwart franzöſiſcher Geſandten beſprochen wurden. Die Behauptung, daß der König ſein Reich von ihm zu Lehen trage, wies der Pabſt als einen Mißverſtand zurück, blieb aber dabei, daß er ihm für alle Handlungen verantwortlich ſey. Er ſey übrigens nicht abgeneigt, auch jetzt noch den König mit Schonung zu behandeln; werde er aber ſich nicht demüthigen, ſo werde er, wie ſein Vorgänger drei franzöſiſche Könige abgeſetzt, ſo auch Philipp abſetzen sicut unum garcionem. Die Meinung ferner, daß die weltliche Gewalt der geiſtlichen nicht untergeordnet ſey, führe auf zwei von einander unabhängige Grundprinzipien, alſo auf Manichäismus. Dieſe Gedanken wurden ſanktionirt durch die berüchtigte 18. Nov. 1302 erſchienene Bulle Unam sanctam, welche die bekannten, auch ſeither von der papiſtiſchen Kirche noch nicht aufgegebenen Anmaßungen formulirt und dogmatiſch zu begründen ſucht: Eine katholiſche Kirche unter dem Einen Haupt, dem Pabſt, als dem Stellvertreter Chriſti und Nachfolger des Petrus; in ſeiner Gewalt zwei Schwerter, das geiſtliche und das weltliche; jenes ab ecclesia, dieſes pro ecclesia zu gebrauchen, jenes in der Hand des Prieſters, dieſes in der Hand der Könige und Krieger, sed ad nutum et patientiam sacerdotis. Denn es muß doch ein Schwert unter dem andern ſeyn (Röm. 13, 1.): das höhere aber iſt das geiſtliche (Jerem. 1, 10.). Geräth die weltliche Macht auf Abwege, ſo wird ſie daher von der geiſtlichen gerichtet: die geiſtliche aber wird von Niemand gerichtet (1 Kor. 2, 15.). Die Unterordnung unter den römiſchen Biſchof iſt alſo zur Seligkeit durchaus nothwendig. Da nun hierauf Philipp das frühere Ausfuhrverbot erneuerte, und in einer Verſammlung des Staatsraths in Paris Anfang des Jahrs 1303 Nogaret förmlich als Ankläger des Pabſtes auftrat, und entſchiedene Zwangsmaßregeln gegen den Pabſt beantragte, ſo that Bonifacius noch einen Schritt zur Verſöhnung, indem er den bei Philipp beliebten Cardinal le Moine mit Vermittlungsvorſchlägen abſandte. Dieſelben waren aber der Art, daß Philipp ſie zurückweiſen mußte. Nun erfolgte 13. April 1303 der Bann gegen Philipp: ſeine Unterthanen wurden vom Eide der Treue entbunden, und Kaiſer Albrecht, den ebendamit der Pabſt zu gewinnen ſuchte, aufgefordert, den vacanten Thron Frankreichs in Beſitz zu nehmen. Dieſe Ehre lehnte der Kaiſer ab; Philipp ſelbſt ſchloß mit Eduard 20. Mai 1303 Frieden und ſtützte ſich gegen den Pabſt nun um ſo entſchiedener auf ſein Volk. Im Juni deſſelben Jahres berief er abermals die Stände des Reichs: vier der erſten Barone traten als Ankläger gegen den Pabſt auf und ſuchten den Beweis zu führen, daß er ein gemeiner Verbrecher und dazu noch ein Ketzer ſey (zu welchem Zweck freilich auch albernes Volksgerede als Beweis gebraucht wurde); zugleich appellirten ſie vom Pabſt an eine allgemeine Kirchenverſammlung. Alle Stände und Corporationen traten dieſer Appellation bei: hunderte von Zuſtimmungsadreſſen liefen ein. Um dieſe Beſchlüſſe dem Pabſt zu überbringen, reiſte Nogaret nach Italien: daß es aber hiebei noch auf etwas Weiteres abgeſehen ſey, war ſchon daraus klar, daß ihm der Todfeind des Pabſtes, Sciarra Colonna, beigegeben wurde. Am 7. Sept. wurde der Pabſt in ſeiner Vaterſtadt Anagni, wohin er ſich zurückgezogen hatte, von Nogaret und Sciarra, die aus den unzufriedenen Elementen in Italien ſich eine Schaar geſammelt hatten, gefangen genommen. Sciarra ſoll ihm dabei mit ſeinem eiſernen Handſchuh eine derbe Ohrfeige gegeben haben — das Gegengemälde von dem in Canoſſa frierenden Kaiſer Heinrich IV. Nach drei Tagen befreiten den Pabſt zwar die Einwohner von Anagni: er kehrte nach Rom zurück und wurde von den Orſini, denen er ſich zum

Schutz gegen die Colonnas anſchloß, im Vatican in Verwahrung gehalten: in Folge der heftigen Aufregungen verfiel er aber in Raſerei und ſtarb 11. Okt. 1303. Seine ganze Pabſtregierung faßten ſeine Zeitgenoſſen in die Worte: Intravit ut vulpes, regnavit ut leo, mortuus est sicut canis. — Wenn es ſich um ein Urtheil über dieſen großen Kampf zwiſchen Bonifacius und Philipp handelt, ſo könnte man ſich nur mit Unrecht gänzlich auf die Seite des Königs ſtellen. Voraus hatte er allerdings vor Bonifacius die größere Klugheit, welche ihn beſonders in der zweiten Hälfte des Streits lehrte, um ſo bedächtiger alle ſeine Schritte abzumeſſen, je leidenſchaftlicher Bonifacius vorſchritt: dabei war er aber wirklich ein gewaltthätiger, irreligiöſer Fürſt, von keiner höhern reformatoriſchen Idee, ſondern lediglich von ſelbſtſüchtigem Staats- und Thronintereſſe geleitet; »durch ſein ganzes Daſeyn weht ſchon der ſchneidende Luftzug der neueren Geſchichte« (Ranke, franzöſ. Geſch. I. 47 f.). Umgekehrt vertrat Bonifacius das freilich auf Gewalt, Betrug (Pſeudoiſidor) und Lüge gegründete, dabei aber hiſtoriſch gewordene und von der Chriſtenheit im Großen anerkannte Pabſtrecht, deſſen Märtyrer er geworden und das eben unter ihm bedeutend erſchüttert worden iſt. Die nächſte Folge dieſes bedeutungsvollen Kampfes zwiſchen dem Pabſtthum und dem Königthum von Frankreich war für letzteres Land ſelbſt die erhöhte Bedeutung des Repräſentativſyſtems. Frankreich wie England verdankt den Uebergriffen des Pabſtthums ebenſo die Bedeutſamkeit ſeiner Volksvertretung und den ihre neuere Geſchichte mitbegründenden höheren Schwung ihres Nationalgefühls, als Deutſchland denſelben vorzugsweiſe ſeine Schwäche und ſeine politiſche Nichtigkeit verdankt. Für das Pabſtthum war die nächſte Folge die Abhängigkeit von Frankreich, in welcher es nun eine Reihe von Jahrzehenden verharren mußte (ſ. Avignon), ſowie das allmähliche Verſchwinden des Zaubers, den es lange Zeit auf die Reiche Europa's ausgeübt hatte: »das Geheimniß, die Anmaßungen der Päbſte zurückzuweiſen, war den Königen offenbar geworden, die Weltherrſchaft der Hierarchie gebrochen« (Haſe). In der Chriſtenheit im Allgemeinen läuterten ſich allmählig die Begriffe vom Verhältniß weltlicher und geiſtlicher Gewalt: ein freieres Kirchenrecht kam auf, und das Verlangen nach allgemeinen Concilien als einer über den Päbſten ſtehenden Behörde fing an in immer weiteren Kreiſen laut zu werden. — Bonifacius iſt noch merkwürdig als Erfinder des Jubeljahrs, das er für das Jahr 1300 ausſchrieb (ſ. d. A.), und das ihm ungeheure Summen eintrug. — *Ptolem. Luc.* histor. eccl. in *Muratori*, Scrr. XI. p. 1218 sqq. Bernhard Guido bei *Murat.* III, 1. 670 sqq. Amalrich Aug. ebendaſ. III, 2. 436 sqq. *(Pierre du Puy)* histoire du différend de Philip le bel et de Bonif. VIII. Par. 1655. gr. fol. *A. Baillet*, hist. des démélez des P. Bon. avec Ph. Par. 1718. 12. *Bulaeus*, historia Univ. Paris. IV. Gieſeler, K.-Geſch. II, 2. 170 ff. Planck, Geſch. der chr. k. Geſellſch. Verf. V. 75—154. *Guizot*, cours de l'hist. moderne. Bd. V. Schloſſer-Kriegk. Bd. VII. u. VIII. — Uebrigens ſ. den Art. Benedikt XI.

Bonifacius IX., Peter Tomacelli aus Neapel, nach Urbans VI. Tod dem avignoner Pabſt Clemens V. 2. Nov. 1390 entgegengeſtellt. Beide Päbſte thaten natürlich ſich ſowie ihren gegenſeitigen Anhang in den Bann, wie es denn »in den Zeiten des Schisma am Kirchenhimmel immer blitzte,« daher man auch in dieſer Zeit über Bann und Excommunication richtiger denken lernte: die Sache verlor durch ihre Häufigkeit ihre Schreckhaftigkeit. Ihm hing übrigens Italien, Deutſchland, Ungarn, England und Polen an. Frankreich und die mit ihm verbündeten Mächte hielten zu Clemens VII. und Benedikt XIII. (ſ. d. Art.). Uebrigens war Bonifacius auch in Rom ſelbſt wegen ſeiner Römer nicht ſicher und verlegte deßhalb ſeine Reſidenz nach Perugia und 1393 nach Aſſiſi. Die Beilegung des Schisma ward auch durch ihn darum verhindert, weil er in die cessio (die Abdankung) durchaus nicht willigen wollte: denn er ſey ja der allein rechtmäßige Pabſt — daſſelbe aber behauptete auch ſein Gegenpabſt. Siehe Clemens VII., Benedikt XIII. und Schisma. Er ſtarb 1. Okt. 1404, nachdem er noch 1400 die Abſetzung Wenzels von Deutſchland und die Wahl Ruprechts von der Pfalz gebilligt hatte. Der Hauptzweck ſeiner Regierung war, ſoviel möglich Geld zuſammenzubringen: die päbſtlichen

Erpreſſungen in Deutſchland und England, ſchon bisher faſt unerträglich, wurden immer ärger. Nicht nur daß ſeine hungrigen Legaten dieſe Länder durchſchwärmten und ſeine Kreaturen eine Menge der einträglichſten Stellen daſelbſt angewieſen bekamen, ſondern er führte auch die Annaten als ſtehende Abgabe ein: während ſie bisher nur auf kurze Zeit und für eine gewiſſe Klaſſe von Stellen gefordert wurden, ſo ſollte von jetzt an für immer bei jeder Vacatur einer Pfründe, auch der Bisthümer ꝛc., der Ertrag eines Jahres an den päbſtlichen Stuhl bezahlt werden. Dieſer Ertrag ſelbſt aber wurde ſo willkürlich beſtimmt, daß faſt alle unter ihm ernannte oder confirmirte deutſche Biſchöfe zehnmal mehr für ihre Annaten bezahlten, als ihre Vorgänger (vgl. Planck, Geſch. der chr. k. Geſ.-Verf. V, 603). *Murat.* Scrr. III, 1, 831 sqq. Auch unterließ er nicht, das Jahr 1400 zu einem Jubeljahre zu machen, obwohl erſt 1390 Urban VI. ein ſolches ausgeſchrieben hatte. Die Zuſtände der römiſchen Curie unter B. ſchildert der Zeitgenoſſe Matthäus von Krakau de squaloribus curiae romanae bei Walch, Monum. med. aevi I, 1 sqq. H. P.

Boni homines hießen 1) die Mönche von Grammont, 2) die Minimen, 3) portugieſiſche Chorherren, geſtiftet von Johann Vicenza, Biſchof von Lamego und ſpäter von Viſeu, im Jahr 1435 im Benediktinerkloſter S. Salvador in Villar de Trades angeſiedelt, nach und nach vermehrt, auch als Miſſionare in Indien und Aethiopien thätig; 3) die engliſchen Sackbrüder; 5) die Katharer und auch die Waldenſer; ſ. die betreffenden Artikel.

Bonoſus und die Bonoſianer. Bonoſus, B. von Sardica in Illyrien in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, trat der Anſicht des Helvidius bei, daß Maria nach der Geburt Jeſu noch mehrere Kinder gehabt habe, und wurde deßhalb auf der Synode von Capua 391 verklagt. Die daſelbſt verſammelten Biſchöfe übertrugen die Entſcheidung ihren illyriſchen Amtsbrüdern. Dieſe, den Metropoliten Anyſius an der Spitze, entſetzten den Bonoſus ſeines Amtes. Da dieſer aber ſich nicht fügen wollte, wendete ſich Anyſius an den römiſchen Biſchof Siricius, welcher die Anſicht des Bonoſus zwar ebenfalls verwarf, die Entſcheidung aber über das Verfahren gegen ihn den illyriſchen Biſchöfen überließ. Wie die Entſcheidung ausgefallen, darüber hat man keine Nachrichten, was wohl damit zuſammenhängt, daß Bonoſus bald darauf ſtarb. Wie zu erwarten ſtand, wurde ihm ſpäter auch Läugnung der Gottheit Chriſti vorgeworfen; daß dieſer Vorwurf unbegründet ſey, erkennt auch die Enc. von Wetzer und Welte an. Seine Anhänger aber, die ſich bis in das 7. Jahrhundert erhielten, ſcheinen ſpäter, doch erſt nach 445, in welchem Jahre die Synode von Arles ihre Taufe noch für gültig erklärte, den Verdacht arianiſcher und photinianiſcher Meinungen auf ſich geladen zu haben. Gennadius und Gr. der Große wollten ihre Taufe nicht mehr anerkennen, und auch ſie tauften die zu ihnen aus der katholiſchen Kirche Uebertretenden wieder. S. Walch, Entwurf einer vollſtändigen Hiſtorie der Ketzereien, 3. Theil, und die Abhandlung de Bonoso haeretico. Goett. 1754. Herzog.

Boos, Martin. Weil die katholiſche Kirche trotz aller ihrer Irrthümer die großen evangeliſchen Heilslehren in den ökumeniſchen Symbolen als Grundlage hat, wird es in ihr auch nie an Regungen und Zuckungen des evangeliſchen Lebens fehlen. Wie ſich im Frühjahre auch die von Steinen überdeckten Gräſer und Samenkörner regen, ſo reget es ſich in gewiſſen Gnadenzeiten auch unter dem todtliegenden Geſteine des neuen Geſetzes. Zuweilen gelingt es auch einem Halme, daß er ſich durch die Fugen hindurchringe. Freilich ſucht das katholiſche Kirchenregiment die Quadern immer genauer an einander zu fügen und immer feſter zu verkitten, damit ja in dem Netz ſeiner Beſtimmungen kein Raum mehr übrig bleibe für eine freie Bewegung im heiligen Geiſt. — Groß und gewaltig erhob ſich im Schooß der katholiſchen Kirche das evangeliſche Prinzip noch einmal in den janſeniſtiſchen Streitigkeiten. Länger als ein Jahrhundert haben ſie die katholiſche Welt in Bewegung geſetzt. Fenelon wollte wenigſtens der Contemplation ihren freien, von der Kirche nicht ſtreng geordneten Umgang mit dem Herrn retten; aber die Curie erkannte zu deutlich, daß, wenn ſie dies Gebiet freigäbe, von da aus die

Grundſätze der Reformation nothwendig in ihr Dogma und in ihren äußeren Kirchenbau herausſchreiten müßten. Daher mußte auch über die bedenklichen Sätze des Erzbiſchofs von Cambray das Anathema ausgeſprochen werden, und es herrſchte über die Rechtfertigung durch den Glauben nun wieder jenes mirum silentium, deſſen im 22. Artikel der Augustana gedacht wird, in der katholiſchen Kirche. Nur in einzelnen ſtillen Kloſtermauern blühete die Blume Kanaan's, wenn auch die Gefäße, in welchen ſie ſtand, mit römiſcher Farbe und Tagesordnung bemalt waren. — Da wird in der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts die Univerſität Dillingen in Baiern Heerd einer neuen evangeliſchen Regung. J. M. Sailer, Zimmer und Weber wirkten dort als Proſeſſoren. Den Anſtoß zu lauterer Erkenntniß des Heils mögen ſie theils unmittelbar aus dem Worte Gottes, theils aus den Werken proteſtantiſcher Zeugen, theils auch aus Fenelon empfangen haben. Bei der Ermüdung der Polemik waren ja in jener Zeit die ſtrebſamern katholiſchen Geiſtlichen mit den Werken der proteſtantiſchen Theologen leidlich bekannt. Zu Fenelon aber ſieht der ganze Dillingiſche Kreis (Sailer, Boos, Feneberg ꝛc.) mit wahrhaft kindlicher Verehrung hinauf. — Martin Boos iſt das erſte Glied dieſer Schule, deſſen Name in dieſem Werke genannt werden muß. Er war in der Chriſtnacht des Jahres 1762 zu Huttenried an der Grenze von Baiern und Oberſchwaben geboren. Sein Vater war ein wohlhabender Bauer und Martin das vierzehnte unter ſeinen ſechszehn Kindern. In ſeiner Geburtsnacht war es ſo kalt, daß in dem Zimmer alles Flüſſige gefror. In dieſer Kälte findet er ſpäter ſelbſt eine Bedeutung auf ſeinen Lebensgang. Als nach vier Jahren Vater und Mutter an einer epidemiſchen Krankheit plötzlich weggeſtorben waren, nahm die älteſte, 18jährige Schweſter den Martin auf den Rücken und hockte ihn herein nach Augsburg, um ihn dem Oheim, dem geiſtlichen Rath und Fiskal Kögel zur Erziehung zu überbringen. Müde vom langen Wege warf ſie ihn vor der Stadt in ein Kornfeld, holte ihn aber Nachmittag 4 Uhr ab. Der Oheim nahm ihn auf und ſchickte ihn vom achten Jahre ab in die Schule. Durch fleißiges Beten und Studiren rang es der Knabe ſeinem Oheim ab, daß dieſer nach langem Schwanken zwiſchen dem Schuſterhandwerk und dem Studium der Theologie in das letztere für ſeinen Neffen einwilligte. Beſonders ward er dadurch beſtimmt, daß Martin die Anfangsgründe der lateiniſchen Sprache auf eignen Antrieb heimlich gelernt hatte. So vollendete er in Augsburg bei den Exjeſuiten den Schulkurſus. Auf Befehl des Oheims ſollte er die Univerſität Dillingen beziehen. Seine Lehrer widerſetzten ſich dieſem Plane ſo gut ſie konnten. Namentlich ſchilderten ſie Dillingen als einen für junge Leute gefährlichen und böſen Ort, wo ſie ihre Religion verlieren könnten. Sie wollten ihn in Augsburg behalten. Aber der Oheim, welcher den Jeſuiten nicht ſonderlich Freund war, beharrte bei ſeinem Entſchluſſe. So hat denn Boos unter der Führung der obengenannten Männer vier Jahre Theologie ſtudirt. Als er ſein Examen rühmlich beſtanden und die erſte Meſſe geleſen hatte, gab ſein 70jähriger Oheim vor großer Freude ein dreitägiges Scheibenſchießen. Der junge Prieſter mag an dieſer Nachfeier ſeiner Primiz wenig Freude gehabt haben, denn der Herr hatte ihn bereits in ſeiner Studentenzeit gefunden. Ich beſchreibe ſeinen innern Lebensgang mit ſeinen eigenen Worten: „Ich habe mir (ein Thor redet) entſetzlich viel Mühe gegeben, recht fromm zu leben. Ich lag z. B. Jahre lang ſelbſt zur Winterszeit auf dem kalten Boden und ließ das Bett neben mir ſtehen; ich geißelte mich bis auf's Blut und krönte meinen Leib mit Cilicien; ich litt Hunger und gab mein Brod den Armen; jede müßige Stunde brachte ich in der Domgruft zu; ich beichtete und communicirte faſt alle acht Tage. Kurz ich war ſo fromm, daß mich die Exjeſuiten und Studenten in Augsburg einſtimmig zum Präfekt der Congregation erwählten. Ich wollte par force ex bonis operibus et ex bonis moribus meis leben. Aber ja wohl leben! Der Herr Präfekt fiel bei aller ſeiner Heiligkeit immer tiefer in die Selbſtſucht hinein, war immer traurig, ängſtlich, kopfhängend ꝛc. Der Heilige ſchrie immer in ſeinem Herzen: „Infelix ego homo! Quis me liberabit?“ und kein Menſch antwortete ihm: „Gratia Domini nostri Jesu Christi.“ Kein Menſch gab dem Patienten das Kräutlein ein:

„Justus ex fide vivit.“ Und als es ihm einmal eingegeben ward und ich mich beſſer befand, kam die ganze Welt mit aller ihrer Gelehrſamkeit und hohem geiſtlichen Anſehen daher, und wollten mir weiß machen, ich hätte Gift gegeſſen, Gift geſpien und Alles vergiftet, man müſſe mich hängen, ertränken, einmauern, verbrennen, davonjagen ꝛc. Ich weiß keinen elendern und furchtſamern Menſchen als mich, und doch bin ich Haſenfuß der Welt fürchterlich und widerlich. Ich wäre erſtaunlich gern ſtill, unbekannt und unberühmt; aber es hilft Nichts, ich bin im Orient und Occident bekannter als Sch..h.. Sieh, das iſt circa mein Lebenslauf. Wenn ich einmal todt bin, ſo ſage der Welt: Ich laſſe ſie grüßen und ich habe ihr kein ander Kräutlein eingeben wollen, als dieſes: daß der Gerechte aus dem Glauben lebe. Das habe mir und Andern geholfen, daß ſie aber kein Vertrauen zu mir und zu meiner Medicin gehabt habe, dafür kann ich nicht.“ — Das iſt der Text zu ſeinem ganzen Leben. Er hatte die Gerechtigkeit aus Gnaden gefunden. Dazu hatte ihm der Herr eine überaus einfältige, praktiſche, herztreffende Weiſe gegeben. Er entwickelte der Gemeinde, daß ſie in allen ihren Werken: Faſten, Wallfahrten, Almoſengeben, Beichten, Communiciren weder Grund noch Gewißheit der Seligkeit habe. Sie hänge den Kopf, ſeufze, ſuche und finde nicht. Nie werde ihr eine Antwort gegeben: „Es iſt nun genug.“ Immer bleibe die Frage übrig: „Was ſoll ich noch thun?“ Frieden würden ſie erſt finden, wenn ſie den Chriſtus für uns, d. h. das theure Verdienſt Jeſu Chriſti im Glauben ergriffen, und um ſeiner Gerechtigkeit, um ſeines heiligen Lebens und Sterbens willen ſelig werden wollen. Dann ſey es genug. Aus dem Chriſtus für uns müſſe dann allewege der Chriſtus in uns erwachſen; aus dem Glauben müſſe die heilige Nachfolge, der neue Gehorſam erſtehen. — Wo er mit dieſer Predigt auftrat, da fing es auch an zu brennen. Den treueſten Leuten in den Gemeinden war der Stein vom Herzen genommen, ihrem eigenen Sehnen waren Worte gegeben, eine Erweckung folgte auf die andere, eine Chriſtenfreude und ein Ernſt der Heiligung ward angezündet, daß es eine Herzensluſt iſt, in jene Werkſtätten des heiligen Geiſtes hineinzublicken. Das blieb denn auch nicht in der Gemeinde, in welcher Boos gerade arbeitete. Er war ein helles Licht auf dem Leuchter. Er wußte ſich, obgleich er bis an ſein Ende in der katholiſchen Kirche blieb, auch einig mit den gläubigen Evangeliſchen, und ſtand in vielfacher Correſpondenz mit ihnen. — Natürlich widerſtrebte in jeder Gemeinde der katholiſch-geſetzliche Theil. Er hängte ſich an die benachbarten Geiſtlichen, welche als Ankläger des Ketzers auftraten. Da geht es denn an Beſchlagnahme ſeiner Papiere, Verhöre, geiſtliche Exercitien, geiſtliches, einmal ein Jahr langes, Gefängniß und Enthebung vom Amte. Wiederholt begegnet er uns als heimathloſer Flüchtling auf der Landſtraße. Gewaltig wußte ſich der blöde Mann zu vertheidigen. Die Schrift, St. Auguſtinus und die beſſern Stellen des Tridentinums mußten für ihn reden. Nie konnte man eine wirkliche Schuld auf ihn bringen. Alle ſeine Abweichungen von der Praxis der todten Werke wußte er als gut katholiſch zu erhärten. Seine Treuen aus den Gemeinden ſtanden in den Verhören neben ihm und bekräftigten ſeine Ausſagen mit den naivſten Zeugniſſen. Aber er mußte fort, denn es graut dem Tode vor dem Leben. So iſt er in Baiern an fünf Orten Kapellan oder Kanonikus geweſen. — 1799 verließ er Augsburg, ſchwamm auf einem Floſſe den Lech hinunter in die Donau, und ſtellte ſich dem edlen Biſchof Gall von Linz in Oeſterreich, einem Geſinnungsgenoſſen Sailers, für ein geiſtliches Amt zur Dispoſition. Gall wußte bereits von ihm, nahm ihn mit Freuden auf, und beſtellte ihn erſt als Cooperator zu Leonding und dann zu Waldneukirchen. Von da erbat ihn ſich der Pfarrer Bertgen, der Freund des Biſchofs, zum Kapellan auf ſeine Pfarrei Peyerbach. Endlich ward er auf Bertgen's Empfehlung 1806 Pfarrer in Gallneukirchen in der Nähe von Linz. Die Jahre von 1799—1810 ſind Boos's Friedensjahre. Wo er es angriff — er griff es in Demuth und in dem Herrn an — da regten ſich die Todtengebeine. Feinde fanden ſich auch; aber aus Scheu vor dem Biſchof wagten ſie ſich nicht hervor. 1807 ſtarb Gall. An ſeine Stelle trat der ſchwache Sigismund v. Hohenwarth. Aber noch lebte Bertgen,

welcher im Lauf der Jahre Domſcholaſticus und zuletzt Regierungsrath ward. Er ſchützte den treuen Zeugen noch mit feſter Hand. Eine im Jahr 1810 gegen Boos erhobene Anklage ſchlichtete er zu deſſen Gunſten. Als aber dieſer letzte irdiſche Hort im Jahre 1812 ſeine Augen geſchloſſen hatte, da brach die Verfolgung mit aller Macht los. Die Seele derſelben war ein benachbarter, dem Boos ſcheinbar befreundeter Geiſtlicher, welchen nach der reichen Pfarrei gelüſtete. Die Klage ging von Linz nach Wien an die Hofſtelle. In dieſer Zeit ſtreckte Sailer aus Baiern herüber ſeine Hand noch einmal dem Freunde nach. In einem Gutachten von ihm über Boos heißt es: »Ich trete heute (1811) in mein 60. Jahr, und würde zittern vor Gottes Richterſtuhl zu erſcheinen, wenn ich vor meinem Tode nicht laut bekennete: Die große Angelegenheit des frommen Boos iſt aus Gott.« In Wien wurde die Angelegenheit gewiſſenhaft behandelt. Selbſt der Kaiſer Franz hatte ſich darüber vollſtändigen Bericht erſtatten laſſen. Er gab etlichen Männern aus Gallneukirchen, welche ihn auf einer Reiſe in der Nähe von Linz aufſuchten, die Antwort: »Liebe Kinder, euer Pfarrer Boos iſt kein Irrlehrer.« Vom Sept. 1813 bis Sept. 1814 war noch einmal Ruhe. Um ſie zu erhalten, ſollte er Moral, oder wie er ſich ausdrückt, einen ver-Moſeten, gehörnten Chriſtus predigen. Das hat er allerdings nicht gethan. Daher ſehen wir ihn denn im Juli 1815 wieder als Verklagten in Linz vor dem Conſiſtorio und im Februar 1816 in eine Zelle des Karmeliterkloſters eingeſperrt, ſo daß er nicht an die Luft durfte. Noch einmal nahm ſich die Hofſtelle in Wien ſeiner an, und noch einmal ſprach ſie ihn frei von aller Ketzerei, Schwärmerei und ſonſtiger Anklage. Die weitere Unterſuchung wurde, um den Märtyrer den Händen ſeiner Feinde zu entreißen, dem Biſchof von Wien übergeben, »wenn es Boos anders nicht vorzöge, lieber auszuwandern.« Er wählte das Letztere, zog wieder in ſein Vaterland Baiern, und fand dort in der Nähe von München auf dem Lande bei einem begüterten Freunde Aufnahme. Um nicht müßig zu ſeyn, unterrichtete er die Kinder. Ob er nun gleich ohne Amt in aller Stille lebte, drohete dennoch die Verfolgung auf's Neue. Nur ſeinem angeſehenen Freunde verdankte er es endlich, daß er nicht eiligſt den Flüchtlingsſtab wieder in die Hand nehmen mußte. — Aber Gott hatte ihm doch noch einen Arbeits- und Ruheposten für ſein Alter aufgehoben. Im Jahre 1817 berief ihn die königl. preußiſche Regierung als Profeſſor und Religionslehrer nach Düſſeldorf, und im Juni 1819 verſetzte ſie ihn als Pfarrer nach Sayn. Dort fand er hartes Erdreich. Die rheiniſchen Kohlenbrenner waren unempfänglicher als ſeine öſterreichiſchen Bauern. Erſt fehlte es ihm auch an der alten ſeligen Amtsfreudigkeit. Wer dann aber in Wahrheit ſagen kann: »An dieſen Bergen iſt faſt kein Plätzchen, wo ich nicht ſchon oft auf meinem Angeſichte lag, und weinte und flehte, daß mir der Herr wieder die Gnade gebe, mit Freudigkeit meinen Mund aufzuthun und mit Segen zur Erweckung der Herzen ſein Wort zu verkündigen« dem wird die Amtsfreudigkeit gegeben. Sie wurde ihm gegeben. Er iſt auch am Rhein mancher Seele ein Vater in Chriſto geworden. Am 29. Auguſt 1825 iſt er in dem Herrn entſchlafen. In ſeinen 4000 Getreuen zu Gallneukirchen hat man das Leben mit Liſt und Gewalt tödten wollen. Den treuen Kapellan Leopold hat man nach Ungarn verſetzt, den Ankläger des Boos (Brunner) hat man zum Pfarrer gemacht. Es iſt doch umſonſt geweſen. Auch heute iſt der Brunnen des Lebens, wie der Unterzeichnete aus eigner Erfahrung weiß, in der Gemeinde nicht vertrocknet.

S. M. Boos, v. J. Goßner 1831. Dr. Fr. Ahlfeld.

Bora, Katharina v., Luthers Gemahlin, ſtammte aus dem alten Geſchlechte derer von Bora zu Stein-Laußig (And. unrichtig Lanſitz, Klein-Lauſitz) bei Bitterfeld in Meißen. Ihre Mutter war Anna v. Bora, aus dem Geſchlechte derer v. Haubitz oder Haugwitz; der Name des Vaters iſt nicht bekannt. (Verſchiedene Vermuthungen ſ. bei Walch I, 295; II, 15. — Hofmann S. 63, Anm. 40. — Ueber J. J. Vogel's Verſuch, ſie in einem jedoch nicht gedruckten Werke Prosapia Lutherina als Tochter eines Leipziger Bäckers Simon Bores oder Born darzuſtellen, vgl. Walch II, 11.) Sie wurde geboren 29. Jan. 1499 (dieſes Datum lieſet eine von Joh. Adr. Gleich bekanntgemachte Denk-

münze. Bieler, geiſtliches Denkbild, Wittenb. 1733. Vorrede. — Walch II, 6.). Ueber ihre Kindheit iſt nichts bekannt. Sie wurde Nonne im Kloſter Nimptſch bei Grimma, aber von der Verkehrtheit des Kloſterlebens überzeugt, entfloh ſie, da die Bitten an ihre Verwandten um Befreiung aus dem Kloſter vergebens waren, unter Luther's Mitwiſſen und Leonhard Koppe's, Bürgers von Torgau (dem Luther die Schrift: „Verſuch und Antwort, das Jungfrawen Klöſter göttlich verlaſſen mügen, 1523.“ zuſchrieb) liſtiger Hülfe mit acht andern Nonnen in der Nacht des Sonnabends vor Oſtern (4/5. April) 1523 aus dem Kloſter. Am dritten Oſtertage (7. April) kamen ſie nach Wittenberg. Luther nahm ſich ihrer an, veranſtaltete zu ihrer einſtweiligen Unterſtützung eine Collecte, ſchrieb an die Verwandten, und als dieſe die Aufnahme verweigerten, brachte er ſie „bei ehrlichen Leuten“ unter. Katharina kam zu Philipp Reichenbach, damals Stadtſchreiber, nachher Bürgermeiſter von Wittenberg, „da ſie ſich ſtille und wohl verhalten“ (Wittenb. Bericht). Luther dachte allerdings daran, ſie zu verheirathen, an ſeine eigene Ehe mit ihr noch nicht. Die Liebe des Hieronymus von Baumgärtner, eines Nürnberger Patriziers, zu ihr (vgl. den Brief Luthers vom 12. Okt. 1524, De Wette II, 553.; V, 402.) ſcheint nicht dauernd geweſen zu ſeyn, einen Antrag des Dr. Kaspar Glatz, Vicars in Orlamünde, lehnte Katharina ab. Selbſt noch im Anfang des Jahres 1525 dachte Luther nicht an ſeine eigene Vermählung. Er faßte den Entſchluß raſch, eigene Neigung und das Intereſſe ſeines Reformationswerkes kamen zuſammen, und weil er es für „ſehr fehrlich“ hielt, „die Hochzeit lang auffziehen und auffſchieben, weil der Satan gern hinderniß und viel gewirres macht durch böſe Zungen“, führte er den Entſchluß auch raſch aus. Ohne ſich zuvor mit ſeinen Freunden beſprochen zu haben, begab er ſich am Dienſtag nach Trinitatis, 13. Juni 1525 (über die oft irrthümlich beſtimmte Zeitangabe vgl. Richter, Genealog. Luther. S. 225—260; Walch I, 96—115; II, 157—166; J. G. Walter, Nachrichten von den letzten Thaten und Lebensgeſchichte Dr. Luthers I. 3, 89 ff.) mit Bugenhagen, Dr. Joh. Apel und Lukas Kranach d. ä. in Reichenbachs Haus und warb um Katharina. Sogleich folgte auch die Trauung, Luther ſprach das Gebet, Bugenhagen verrichtete die Trauung. (Ueber die Trauringe vgl. *v. d. Hardt*, De annulo doctorali et pronubo Lutheri. Helmst. 1703. 4. — Küſter, Nachricht v. d. ſel. Dr. M. Luthers Verlöbnißringe. Berlin 1741. 4. — Hofmann S. 44). Dann folgte eine Abendmahlzeit, bei der außer den Genannten noch Dr. Jonas und Kranachs Frau gegenwärtig waren. Am folgenden Tage bewirthete Luther ſelbſt eine größere Zahl von Freunden; erſt am 27. Juni folgte das größere Hochzeitmahl, zu welcher „kleinen Freude und Heimſarth“ Luther ſeine Eltern und auswärtige Freunde geladen (v. Einladungsſchreiben ſ. De Wette III, 1. 9. 13 ff.).

Das Glück der Ehe hat durch keine der zahlreichen Schmähungen und Verläumdungen angetaſtet werden können. Luther ſelbſt bezeugt in ſeinem Teſtamente „ſeiner lieben treuen Hausfrauen“, daß ſie ihn „als ein fromm, treu, ehrliches Gemahl allzeit lieb, werth und ſchön gehalten.“ Sie war ihm „ein fromm treu Weib, auf welche ſich des Mannes Herz verlaſſen kann“, eine ſorgſame Hausfrau, eine treue Krankenpflegerin. „Sie hat,“ ſagt Luther, „wie ein frommes Weib nicht allein meiner trenlich gepflegt, ſondern mir auch wie eine Magd gedienet.“ Sie war ihm „willfährig, gehorſam, gefällig“ (Luther an Stiefel, 11. Aug. 1526; vgl. De Wette III, 125.) und er achtete ſie höher „als das Königreich Frankreich oder der Venediger Herrſchaft“ (Werke, ed. Walch XXII, 1724). Mit den Kindern kam Freud und Leid. Am 7. Juni 1526 brachte ſie ihrem Manne den Erſtgebornen, Hans oder Johannes, dem am 10. Dez. 1527 ein Töchterchen Eliſabeth folgte. Eliſabeth ſtarb ſchon am 3. Aug. 1528, wurde jedoch durch ein zweites Töchterchen Magdalena (geb. d. 4. Mai 1529) erſetzt, ein Kind, das ſich vortrefflich entwickelte und an dem die Eltern große Freude hatten. Dann folgte Martin, geb. am 7. Nov. 1531, Paulus, geb. am 28. Jan. 1533, der begabteſte von Luthers Söhnen, nachher Leibarzt Johann Friedrichs II. zu Gotha, dann bei dem Kurfürſten Auguſt und Chriſtian I. zu Dresden († 8. März 1593), endlich

im Jahr 1534 wurde das ſechste, letzte Kind geboren, Margaretha. Die Kinder, deren Erziehung vorwiegend der Vater leitete, nur daß ſeine Strenge hie und da durch der Mutter Milde gemäßigt wurde, brachten viel Freude, aber auch an ſchwerem Leid fehlte es nicht. Luther's häufige Krankheit, Katharina's Kränkeln vor der Geburt Eliſabeths, ihre ſchwere Krankheit im Jahr 1540 (Walch I, 243), Krankheiten der Kinder, das war »des Eheſtands Beſchwerung«, von der Luther mehrfach redet. Am tiefſten wurden beide Ehegatten getroffen durch den Tod Magdalena's, die am 20. Okt. 1542 vierzehn Jahre alt ihnen entriſſen wurde. Katharina war beſonders ſchwer getroffen. Luther tröſtete ſie mit den Worten: »Liebe Käthe, bedenke doch, wo ſie hinkommt; ſie kommt ja wohl.«

Sieben Jahre brachte Katharina nach Luthers Tode noch im Wittwenſtande zu unter mancherlei Noth und Kummer. Das von Luther hinterlaſſene Vermögen mag ungefähr 9000 Gulden betragen haben. (Ueber die verſchiedenen Berechnungen vgl. Hofmann S. 119. — C. G. Ruhmer: Ueber die Vermögensumſtände Luthers und insbeſ. ſeiner Wittwe. Lpzg. 1791, 8.). In dem Teſtamente (Vgl. Crell, Curioſitäten-Cabin. Repoſ. I, 27. — Schlözer, Staatsanz. VII, 334. — De Wette, Briefe. V, 422. — Ueber die verſchiedenen Abdrücke ſ. Hofmann 113, Anm. 61.) vom Tage Epiphaniä, 6. Jan. (And.: Euphemiä, 16. Sept.) 1542, hatte Luther ſeiner Frau ein Leibgedinge ausgeſetzt, das Gütchen Zulsdorf (Zeilsdorf, Zölldorf), das Haus Bruno (von Bruno Bauer, Pf. zu Dobien 1531 erkauft) und die Becher und Kleinodien 1000 Gulden werth; doch laſteten 450 Gulden darauf. Dieſes Einkommen konnte auch damals für die Familie ſchwer ausreichen, doch fehlte es Anfangs nicht an Unterſtützung. Der Kurfürſt ließ ihr bald nach Luthers Tode 100 Gulden auszahlen, den Vormündern wies er 2000 Gulden für die Kinder an, die Grafen von Mansfeld verſprachen für ſpäter eine gleiche Summe, die einſtweilen verzinst werden ſollte, von der jedoch bei K's Tode noch 1000 Gulden rückſtändig waren. Chriſtian III. von Dänemark ſetzte ihr einen Gnadengehalt von 50 Thlr. aus (D. Dankſchreiben K's ſ. Schumacher, Briefe gel. Männer an d. Könige in Dänem. II, 266. — Hofmann 123). So hätte Katharina in ruhigen Zeiten ihr Auskommen gehabt, der Schmalkaldiſche Krieg ſtörte ihre Ruhe. Obwohl Luther in der Meinung, »die vier Elemente würden ſie zu Wittenberg nach ſeinem Tode nicht wohl leiden«, ſchon zu ſeinen Lebzeiten gewünſcht hatte, Katharina möge ſich von da wegbegeben (Brief vom 28. Juli 1545. De Wette, V, 753), ſo blieb ſie dennoch vorerſt da. Die veränderten Umſtände berechtigten ſie zu dieſer Nichtachtung des Wunſches ihres Gatten, erſt der unglückliche Ausgang des Krieges vertrieb ſie mit vielen Andern. Sie flüchtete mit ihren Kindern, in der Abſicht, nach Kopenhagen zu gehen, kam jedoch nur bis Gifhorn, von wo ſie auf die Nachricht, es ſey allen Ausgewanderten geſtattet, frei heimzukehren, wieder nach Wittenberg zurückging. Dort erwartete ſie Mangel. Der Kurfürſt konnte ſie nicht mehr unterſtützen, das Jahrgeld von Chriſtian III. blieb aus, die kleinen liegenden Gründe wurden mit Abgaben überlaſtet. Sie mußte Geld aufnehmen, auf ihre Kleinodien als Pfand leihen, Vermiethung ihres Hauſes an Koſtgänger gewährte ihr ein kümmerliches Auskommen. Melanchthon und Bugenhagen verwandten ſich für ſie bei Chriſtian III.; da die Geſuche ohne Erfolg waren, ſchrieb ſie ſelbſt am 6. Okt. 1550 (Schumacher II, 268. — Hofmann 129) und 8. Jan. 1552 (Schumacher II, 269. — Hofmann 131), welches Geſuch Bugenhagen 11. Jan. unterſtützte. So ſcheint endlich eine Unterſtützung erfolgt zu ſeyn, wie das nach dem Tode der Mutter abgefaßte Dankſchreiben Johannes Luthers vom 28. Jan. 1553 (Schumacher II, 271. — Hofmann 132) zeigt. Katharina ſelbſt ſollte ſie nicht lange genießen. Als im Jahr 1552 in Wittenberg die Peſt ausbrach, ſo daß die Univerſität nach Torgau verlegt werden mußte, folgte Katharina, als ſchon ihr Haus von der Krankheit angeſteckt war, mit ihren Kindern dahin. Auf der Reiſe wurden die Pferde ſcheu, K., um die Kinder beſorgt, ſprang aus dem Wagen und fiel in den Graben. Schreck, Erkältung und die heftige Erſchütterung zogen ihr eine Krankheit zu, die bald in Auszehrung überging, an der ſie am 20. Dec. 1552 in ihrem

Hauſe an der Schloßgaſſe in Torgau ſanft und ſelig verſchied. Ihr letztes Gebet galt der lutheriſchen Kirche und ihren Kindern. Unter der Theilnahme der Univerſität, welche Paul Eber als Vice-Rector durch ein Programm (ſ. *Mayer*, p. 63) dazu eingeladen, wurde ſie am folgenden Tage in der Stadtkirche begraben (Ueber den Leichenſtein und deſſen Abbildung vgl. Beſte, S. 90, Anm. 1). — Von Seiten mancher römiſchen Schriftſteller iſt Katharina's Andenken durch zahlreiche Schmähungen und bis in die neueſte Zeit immer neu wiederholte grundloſe Verläumdungen beſudelt worden, aber ihre reine Geſtalt, wie die Reinheit und das Glück ihrer Ehe haben keine Schmähſchriften zu beflecken vermocht. Katharina war eine einfache chriſtliche Hausfrau. Gelehrſamkeit und, was man heute Bildung nennen würde, beſaß ſie nicht, es konnte ihr geſchehen, daß ſie den Hochmeiſter in Preußen und den Markgrafen für zwei Perſonen hielt, doch beweiſt ſie in Allem, was wir von ihr hören, einen hellen Blick, wie Luther auch Manches mit ihr beſprach. Im Evangelio war ſie feſt gegründet, mit Ernſt las ſie die Schrift (Luther an Jonas 28. Okt. 1535 bei De Wette IV, 645; vgl. Werke XXII, 24), Luther ſelbſt bezeugt ihren ſtarken Glauben (Werke XXI, 1065), wie ihr Wort bei Luthers ſchwerer Krankheit 1527 denſelben beweiſt: „Mein liebſter Herr Doctor, iſt's Gottes Wille, ſo will ich euch bei unſerm lieben Gott lieber, denn bei mir wiſſen.“ Ihr ganzes Weſen zeigt Feſtigkeit und Entſchloſſenheit, ein Selbſtgefühl, in dem ſie ſich eines Amsdorf oder Luther's werth achtete, das aber leicht vom Neide in Stolz umgedeutet werden konnte, wie ſie Luther ſelbſt früher für ſtolz hielt (Tiſchr. S. 309); doch wußte ſie ſich eine große Sünderin (Tiſchr. S. 155). Im Hausweſen war ſie genügſam und verſtändig; bei Luthers großer Gaſtlichkeit war ihre Sparſamkeit doppelt werth, ſeine oft allzugroße Freigebigkeit wußte ſie weiſe zu mäßigen. Der Vorwurf des Geizes wie der Verſchwendung iſt grundlos, daß ſie auch im Wittwenſtande verſtändig wirthſchaftete, beweiſt der Erbſcheidungsrezeß der Kinder (vgl. Richter S. 398 ff. — Beſte S. 126). Luthern war ſie in vielen Krankheiten eine ſorgſame Pflegerin, den Kindern eine treue Mutter, wie ſie in Sorge um die Kinder den Tod fand. Ueber ihr äußeres Anſehen ſtimmen die Berichte nicht ganz überein. Römiſche hatten ein Intereſſe, ihre Schönheit über das Maß zu erheben. Die Abbildungen (vgl. über dieſelben Beſte S. 131; Hofmann S. 168 ff. — Joſ. Heller, Lukas Kranachs Leben und Werke. Bamberg 1821) zeigen, daß ſie, wenn auch keine vollendete Schönheit, doch fein und edel von Geſtalt und Geſicht war.

Literatur: Genealogia Lutherorum a Dr. M. Luthero deducta in den Consiliis Wittenberg. IV. — *Jo. Fr. Mayeri*, de Catharina Lutheri conjuge Diss. Hamb. 1698 u. öfter (deutſch Frankf. u. Leipz. 1724). — *Dav. Richter*, Genealogia Lutherorum. Berlin u. Leipz. 1738. 8. — Chr. W. Fr. Walch: Wahrhaftige Geſchichte der ſel. Frau Katharina v. Bora. 1. Th. 2. Aufl. Halle 1752. — 2. Th. 1754. — Kreußler, Denkmäler d. Reform. Abth. I. Leipz. 1817. — W. Beſte, die Geſchichte Katharina's v. Bora. Halle 1843. — Fr. G. Hofmann, Katharina v. Bora oder Luther als Gatte und Vater. Leipzig 1845. — Die Hauptſchmähſchrift iſt: Eusebii Engelhardi (Michael Kuen) Lucifer Witteubergensis oder der Morgenſtern von Wittenberg. 2 Theile. Landsberg 1747. 1749. Genauere Nachweiſungen ſ. Hofmann S. 190 ff. — Ueber das Geſchlecht Luthers vergl. Richter's Genealogia. — Beſte S. 113 ff. Beſonders: Nobbe, Stammbaum d. Familie des Dr. M. Luther. Grimma 1846.

G. Uhlhorn, Lic. Theol.

Borborianer, Borboriten, nach Epiphanius haeresis 26. und Philastrius de haeresibus von *Βορβορος*, weil ſie ſich im Kothe herumwälzten, ſo genannt, nach denſelben Epiph. auch Koddianer, in Aegypten Stratiotiker und Phibioniten, anderwärts auch Zakhäer, Barbeliten, Secundianer und Sokratiten, ſind eine gnoſtiſche Partei, die angeblich von den Nikolaiten abſtammte und deren Ueberreſte bis zu den Zeiten des Epiphanius, nach deſſen eigener Ausſage, fortdauerten. Obgleich nun billigerweiſe allen Ausſagen deſſelben über ihre ſchrecklichen Unfläthereien nicht unbedingt Glaube beizumeſſen iſt, ſo iſt doch ſo viel klar, daß ſich der gnoſtiſche Antinomismus, gegründet auf

gnoſtiſchen Dualismus, in ihnen überboten hat. Sie rühmten ſich des Beſitzes beſonderer heiliger Schriften, ſie hatten ein Buch genannt Noria (Name, den ſie der Frau des Noah gaben), ein Evangelium der Eva, Bücher nach Seth's Namen, Offenbarungen Adams, Fragen der Maria, ein Evangelium des Philippus u. a. Uebrigens gebrauchten ſie das Alte und das Neue Teſtament, obgleich ſie den Gott des A. T. nicht als höchſten Gott anerkannten. Sie lehrten, daß es acht Himmel gebe, von welchen jeder durch einen eigenen Fürſten regiert wird. Im ſiebenten herrſchte Sabaoth, Schöpfer Himmels und der Erde, der Juden Gott, der nach einigen Borboriten die Geſtalt eines Eſels oder eines Schweines hat; daher das jüdiſche Verbot des Schweinefleiſcheſſens. Im achten Himmel herrſchen Barbelo, die Mutter der Lebendigen, der Vater über Alles, der höchſte Gott und Chriſtus. Dieſer iſt nicht von Maria geboren und hat nur einen Scheinleib gehabt. Daher ſie auch keine Auferſtehung des Leibes annahmen. Die menſchliche Seele, nach ihrer Trennung vom Leibe, wandert durch alle ſieben Himmelsfürſten hindurch, bis ſie zur Barbelo, der Mutter der Lebendigen, gelangt zur Ruhe kommt. Die Seele hat der Menſch mit den Pflanzen und Thieren gemein*). In ihren Verſammlungen verübten ſie nach Epiph. die unnatürlichſten Verbrechen, und ſuchten das Kinderzeugen zu verhüten. Ihre Lehrer ſollen untereinander Schande getrieben haben. Quellen über ſie ſind Epiphanius und Auguſtin de haeresibus. Die Waterländer unter den Mennoniten haben einen ähnlichen Namen, Dreckwagen, erhalten, und werden daher von Einigen auch Borboriten genannt. Herzog.

Bordelum'ſche Rotte, die. Bei jeder Entfaltung neuen Lebens kommen auch die ungeſunden Elemente in Bewegung, und je weniger kräftig ſich die neuen Prinzipien zeigen, um deſto mehr wird der krankhafte Stoff wuchern. Das zeigte ſich recht deutlich bei den pietiſtiſchen Bewegungen in Deutſchland, wo damals faſt aller Orten chiliaſtiſche und andere ſchwärmeriſche Streitigkeiten entſtanden. In den ſchleswig-holſteiniſchen Herzogthümern hatte man aus weltlichen Abſichten an manchen Orten den Sekten Thor und Thür geöffnet, es war daher kein Wunder, daß ſie ſich von hier aus weiter in's Land verbreiteten. So war die Bourignon geſchäftig in Huſum, Flensburg und auf Nordſtrand; Dippel und Edelmann verbreiteten ihre Ketzereien von Altona aus. Im Anfang des 18. Jahrhunderts wurde die ganze ſchleswig-holſteiniſche Geiſtlichkeit in Bewegung geſetzt durch Joſua Schwartz wegen ſeiner Behauptung, daß die Gläubigen ſchon hier auf Erden das ewige Leben hätten. Um 1739 finden wir nun zu Bordelum im Bredſtätſchen, zum Amt Flensburg gehörig, eine ſeparatiſtiſche Partei von 15—20 Perſonen, geleitet von einem ſächſiſchen Candidaten David Bär oder Bähr, Informator bei dem Kanzleirath Clauſen. Vorgearbeitet hatte ihm ein anderer Candidat Borſenius aus Bargum, nach den Berichten ein beſchränkter Kopf, der aus Reue über das wüſte akademiſche Leben zum Pietismus getrieben wurde, ſich in dieſen Gegenden einen Anhang erwarb und ſelbſt den Paſtor Lorenzen zu Bordelum für ſeine Anſichten gewann, ſo daß auch dieſer auf freiem Felde Bußpredigten hielt. Lorenzen ſtarb jedoch bald und ſoll zuletzt ſelbſt ſeine Handlungen gemißbilligt haben. Im Februar 1739 wandten ſich die beiden Prediger zu Bordelum Hanſen und Andreas Boëtius an das Conſiſtorium zu Flensburg und verklagten die Separatiſten. Es ward darauf eine Commiſſion, beſtehend aus C. D. Claudius, F. W. Cleſſel und J. Juhl zuſammenberufen, vor denen in Gegenwart der beiden Prediger die Separatiſten ſich verantworten ſollten. Nach den hier geſchehenen Ausſagen verachteten die Separatiſten die äußere Kirche, die ſie einen Steinhaufen, ein Teufelshaus nannten, ſie ſchloſſen ſich aus vom Abendmahl, verachteten die Ehe; ſie ſtellten Alles auf die innerliche Bekehrung, wenn ein Ehegatte ſich nicht bekehren wolle, ſo dürfe der andere Theil ihn verlaſſen; dies wurde in der That ausgeführt. Statt des Gottesdienſtes hielten die Separatiſten Privatverſammlungen, in denen ſich

*) Nach Auguſtin hätten ſie die Seele des Menſchen aus der Subſtanz Gottes abgeleitet und gelehrt, daß ſie daher durch alle Berührung mit der Materie nicht befleckt werde.

Männer und Frauen küßten, da sie sich als Schwestern und Brüder ansahen, ja dieses Küssen scheint herrschender Gebrauch bei ihnen gewesen zu seyn, da auch im Bette liegende Männer von den Frauen geküßt wurden. Auch den Beischlaf zwischen den Mitgliedern sahen sie für keine Sünde an, sich darauf berufend, den Reinen sey Alles rein, wie denn David Bähr und Lucia Lorenzen als Mann und Frau lebten; die Copulation erklärten sie für Predigersaus und Sauerteig. Am Sonntag arbeiteten sie gerade am meisten, indem sie behaupteten, der Sonntag sey wie jeder andere Tag und der Gerechte stehe unter keinem Gesetz. Auch eine Art Gütergemeinschaft hatten sie unter sich eingerichtet. In allen diesen Dingen beriefen sie sich auf Eingebungen Gottes: Gottes Stimme in ihnen, das solle die Richtschnur ihrer Handlungen seyn, der Welt dürften sie sich nicht gleichstellen; daher nahmen sie keinen Theil am Abendmahl, auch die Taufe schätzten sie gering, weil die ganze Kirche ihnen nicht in der Gemeinschaft Christi zu stehen schien, während sie selbst sich so hoch achteten, daß sie zu fühlen behaupteten, auch keine Erbsünde mehr in sich zu spüren; sie hielten sich für lauter Heilige, ja sie behaupteten weiter zu seyn als Paulus nach Röm. 7, 24.: ich elender Mensch, wer wird mich erlösen ꝛc.

David Bähr war mit Lucia Lorenzen nach Friedrichstadt gegangen, so daß man seiner nicht habhaft werden konnte. Späterhin reiste er mit der Ehefrau des Paul Marteusen, Uske Pauls, während der Ehemann in der Kirche war, nach Kiel, von dort nach Lübeck, von hier weiter nach Jena, wo sie ausgewiesen wurden. Borsenius reiste auf den Inseln der Nordsee bei Husum umher, fand namentlich auf der Insel Föhr in der Gemeinde St. Johannis viele Anhänger, die heimliche Versammlungen hielten, dann begab er sich auf's feste Land nach dem Dorfe Fahretufft, und endlich hat er sich in Bargum verheirathet und lebte dort als Privatmann. Das königl. Edikt Christians VI. vom 11. Juni 1739, welches auf den Bericht des Consistoriums über die Leiter und Anführer dieser Rotte Zuchthausstrafe verhängte, die eines unzüchtigen Lebens Ueberführten nach den Gesetzen zu bestrafen, die Uebrigen zu ermahnen befahl, zur Ordnung zurückzukehren, scheint anzunehmen, daß diese Bewegungen durch Sektirer, die aus Schweden vertrieben waren, sicherlich pietistische Schwärmer, veranlaßt seyen. Als Bähr sich im Holsteinischen wieder sehen ließ, wurde er in's Zuchthaus zu Glückstadt gebracht, ließ sich auch hier nicht von seiner Schwärmerei abbringen, sondern suchte zu entfliehen, ward deßhalb härter behandelt, verlähmte, wurde zur Heilung nach Bordelum gebracht, um dann Landes verwiesen zu werden. In Bordelum wollte ihn Niemand aufnehmen, bis endlich auf obrigkeitlichen Befehl ein Haus dazu gezwungen wurde. Er starb zu Bredstädt im Winter 1743 in einem traurigen Zustand der Seele und dem Leibe nach. Vergebens versuchte der Pastor Schönborn zu Bordelum, dem auch Bährs ehemalige Anhänger noch viel zu schaffen machten, ihn zu bekehren.

Vgl. Acta historico-ecclesiastica T. V. (Thl. 29) p. 656 sqq. und Anhang p. 1014 sqq. T. VII. (Thl. 39) p. 383 sqq. **W. Klose.**

Borel und die Borelisten. Adam Borel (Boreel) 1603 in Seeland geboren, 1667 gestorben, lebte in der Zeit des steifsten reformirten Dogmatismus. Seine separatistische Richtung und sein Drängen auf ausschließliche Auctorität der Schrift lassen sich daraus erklären. Es wird seine Kenntniß der hebräischen Sprache gerühmt. Er war Prediger, gab aber sein Amt auf aus redlicher, wenn auch irriger Ueberzeugung. Großes Aufsehen machte seine Schrift: Ad legem et testimonium, worin er den Satz aufstellt, daß das geschriebene Wort Gottes ohne alle menschliche Auslegung das einzigeund hinreichende Mittel sey, den Glauben in den Herzen anzuzünden. Darauf bestreitet er die bestehende Kirche als eine von Christo gänzlich abgefallene und spricht den Geistlichen, weil sie Alles nur im eigenen Willen thäten, das Recht zu allen geistlichen Funktionen sowie zur Bestrafung der Ketzer und Schismatiker ab; er behandelt nun die Frage, wie ein solcher, der eine so gesunkene Kirche verlassen, sich verhalten solle; und entscheidet sich dafür, daß er anstatt des öffentlichen seinem Privatgottesdienst recht obliegen müsse, und daß man alsdann auch

wohl einen gemeinſamen (ſeparirten) Gottesdienſt aufrichten könne. So ſammelte er denn auch ſeit 1645 in Amſterdam Anhänger, die ihre eigenen religiöſen Zuſammenkünfte hielten. Außer den genannten hat er noch mehrere andere Schriften verfaßt: de veritate historiae evangelicae, concatenatio aurea christiana (erſt 1677 gedruckt). Tractatus de fraterna religione etc. 1664. Dazu kommen einige in holländiſcher Sprache. Er wurde lebhaft bekämpft von Mareſius in der dissertatio theologica de usu et honore sacri ministerii und von Hornbeck in der apologia pro ecclesia christiana non apostatica. Hornbeck darob von Borel angegriffen, antwortete in der Summa controversiarum. Dieſe und Andere warfen ihm vor, ſeine Irrthümer aus Puccius (Gegner der Prädeſtinationslehre), Sebaſtian Frank u. A. geſchöpft zu haben; einige machen ihn geradezu zum Socinianer, daher Sandius ihn in ſeiner bibliotheca Antitrinitariorum aufführt. S. über ihn Arnold, Kirchen- und Ketzerhiſtorien. Theil III. Cap. VI. S. 28. Herzog.

Borgia, Franz, ſ. Jeſuiten.

Borrhaus, ſ. Cellarius.

Borri (Borro, Burrhus, Burrhi), Franz Joſeph, Alchymiſt, Schwärmer und Abenteurer des 17. Jahrhunderts, geboren zu Mailand 1627, machte ſeine Studien in dem Jeſuitencollegium in Rom, trat darauf in die Dienſte des römiſchen Hofes, beſchäftigte ſich daneben mit Alchymie und fing bald an, den Stein der Weiſen zu ſuchen. Nachdem er ſich ſinnlichen Ausſchweifungen ergeben, ſcheint er Anwandlungen eines beſſern Sinnes gehabt zu haben, die aber ſogleich eine ſchlimme Wendung nahmen. Er zeigte äußerliche Frömmigkeit, beklagte die in Rom herrſchende Sittenloſigkeit, kündigte eine große bevorſtehende Reformation an, wovon er der Urheber ſeyn ſollte, ſich auf ausgezeichnete Offenbarungen ſtützend: «das Uebel,» ſagte er, «iſt auf den höchſten Punkt geſtiegen, die Zeit der Heilung iſt nahe, die Zeit, wo nur Ein Schafſtall ſeyn wird, und ein einiger Hirte, der Pabſt. Wer in dieſen Schafſtall nicht eintreten will, wird durch die päbſtlichen Heere vernichtet werden. Gott hat mich zum General dieſer Heere vorherbeſtimmt. Sie werden in Nichts Mangel haben, denn bald werde ich den Stein der Weiſen herausfinden, und dadurch das nöthige Gold mir verſchaffen. Zu Anfang meines geiſtlichen Lebens hatte ich eine engliſche Erſcheinung, die mir verſicherte, ich ſey zum Propheten beſtimmt. Zum Zeichen davon erhielt ich eine Palme, rings von paradieſiſchem Lichte umgeben.» Von der Jungfrau Maria lehrte er, ſie ſey eine wahre Gottheit, eine Fleiſchwerdung des heil. Geiſtes, der Menſchheit nach bei der Euchariſtie gegenwärtig. Vom Erzengel Michael wollte er ein Schwerdt empfangen haben, geziert mit dem Bilde der ſechs oberſten himmliſchen Geiſter; und lehrte, den Pabſt ſelbſt müſſe man tödten, wenn er ſich der neuen Gründung der Kirche widerſetze. Denn er rühmte ſich, Offenbarungen empfangen zu haben, die ihn berechtigten, den Pabſt ſo gut zurechtzuweiſen, wie Paulus den Apoſtel Petrus. Borri fand einigen Anhang. Die Sache, obſchon geheim betrieben, gelangte zur Kenntniß der Inquiſition. Borri, in Rom nicht mehr ſicher, kehrte in ſeine Vaterſtadt zurück. Hier ſetzte er ſein Treiben in größerem Maßſtabe fort, ſammelte eine kleine Geſellſchaft, welcher er ſeine Lehren und Viſionen einprägte, worunter ſelbſt Prieſter waren. Er legte ſeinen Schülern das Gelübde der Armuth auf und eignete ſich ihr Geld zu. Seine Abſicht war, in Mailand öffentlich aufzutreten, einen Aufruhr zu erregen und ſich der Stadt und des Landes zu bemächtigen. Zu rechter Zeit kam man hinter ſeine Plane; vier ſeiner Anhänger wurden gefänglich eingezogen; er ſelbſt entkam glücklich, trieb ſich nun als Alchymiſt, Arzt und glücklicher Abenteurer an mehreren Orten herum und wußte ſelbſt gekrönte Häupter zu bethören und ihnen viel Geld abzulocken, ſo König Chriſtian von Schweden und Friedrich III. von Dänemark. Nach dem Tode dieſes letzteren 1670 mußte er das Land verlaſſen. Auf ſeiner Flucht nach der Türkei wurde er ergriffen, nach Wien gebracht, und von da nach Rom ausgeliefert, jedoch unter der Bedingung, daß er nicht am Leben geſtraft werden ſolle. Die römiſche Inquiſition verurtheilte ihn zu öffentlicher Abſchwörung ſeiner Irrthümer und lebenslänglichem Gefängniſſe (1672), welches durch die Gunſt des von ihm geheilten Herzogs d'Eſtrees, in eine milde Haft auf der

Engelsburg verwandelt wurde. Er ſtarb 1695. Die von ihm hinterlaſſenen Schriften ſind nicht theologiſcher Art. S. über ihn Bayle, Arnold. Theil III. Kap. 18., der ihn viel zu mild behandelt, und Erſch und Gruber. Herzog.

Borromeo, Karl (Graf von), Cardinal der römiſchen Kirche und Erzbiſchof von Mailand, wurde den 2. Okt. 1538 auf dem Schloſſe zu Arona am ſüdlichen Ende des Lago maggiore geboren. Seine Eltern, Gilbert Borromeo und Margaretha von Medicis (Schweſter Pius IV.) hatten ſich aus Mailand dahin zurückgezogen. Bereits als Kind verrieth B. die Anlage und Neigung zum Prieſter. Schon ſeine Spiele zielten auf den Dienſt des Altars ab, und ſchon als zarter Knabe trug er den Prieſterrock. Nachdem er die untern Schulen ſeiner Vaterſtadt beſucht hatte, bezog er die Univerſität Pavia, damals der Sitz grenzenloſer Ueppigkeit und Lüderlichkeit. B. widerſtand jeder Verſuchung. Er wurde 1560 Doctor der Rechte und ſtieg nun ſchnell von Würde zu Würde, und als 22jähriger Jüngling gelangte er, ein Nepote des Pabſtes, auf den erzbiſchöflichen Stuhl von Mailand, mit Inful und Purpur bekleidet. Der »unbärtige Cardinal« wurde der Gegenſtand des Neides Vieler; aber auch ſeine Feinde mußten ſeine Tugenden ehren. B. verweilte auch nach ſeiner Erhebung noch 6 Jahre als Pönitentiarius und Archipresbyter in Rom, wo er die vom römiſchen Stuhl ihm übertragenen Geſchäfte beſorgte. Die Romagna, die Mark Ankona und das bononienſiſche Gebiet waren ſeiner Verwaltung anvertraut; ebenſo das Departement von Portugal, der Schweiz und der Niederlande. Auch mehrere Orden (z. B. Franziskaner, Karmeliter, Maltheſer) ſtanden unter ſeiner Aufſicht. Noch hatte er die prieſterliche Weihe nicht erhalten. Dieſe ließ er ſich 1562 heimlich ertheilen, um dadurch dem Anſinnen ſeiner Verwandten und ſelbſt des Pabſtes zu entgehen, die ihn nach dem Tode ſeines Bruders (Friedrich) bereden wollten, ſich zu verheirathen um den abſterbenden Familienſtamm fortzupflanzen. Im Jahr 1565 hielt er ſeinen Einzug in Mailand, mußte aber bald wieder nach Rom eilen, um den päbſtlichen Oheim in ſeinen Armen verſcheiden zu ſehen. Von nun an war B's ganzes Streben auf eine gründliche Reform des ihm anvertrauten erzbiſchöflichen Sprengels gerichtet. Er gehörte zu den Männern, die dem Katholizismus Kraft genug zutrauten, ſich aus ſich ſelbſt wieder zu gebären, und ſo weit er mit eigenem Beiſpiel vorangehen konnte, ließ er es an keinen Opfern fehlen. Seine Kräfte, ſeine Geſundheit, ſein Vermögen gehörten der Kirche, der er mit der Ueberzeugung und der Geſinnung eines Märtyrers diente. Die größte Einfachheit trat an ſeinem Hofe ein. Seine Zeit war zwiſchen Studien, geiſtlichen Uebungen und unausgeſetzter treuer Hirtenſorge getheilt. Er ließ ſich beſonders die Erziehung des Klerus angelegen ſeyn, für den er Seminarien errichtete. Er trug vieles zur Verſchönerung der Kirchen bei, führte eine ſtrenge Kirchenzucht ein und beſuchte, ſelbſt zur Winterszeit, in eigener Perſon die entlegenſten Flecken ſeiner Diöceſe. Er klomm über die ſteilſten Felſen der Alpen, ſuchte die Hirten in ihren Hütten auf und theilte mit ihnen das harte Lager und die ſpärliche Koſt. Wer mag es ihm verdenken, wenn er, von ſeinem Standpunkt aus, dieſen Hirteneifer verdoppelte, um nicht nur ſeine katholiſchen Mitbrüder vor dem Abfall zu ſchützen, ſondern wo möglich auch ſchon Abgefallene wieder in den Schooß der allein ſeligmachenden Kirche zurückzuführen! An B's Namen knüpft ſich vorzüglich die reaktionäre Bewegung in der Schweiz, die mit der Berufung der Jeſuiten und der Gründung des zu ſeinen Ehren genannten Borromäiſchen (goldnen) Bundes zuſammenhängt. Im Jahr 1570 unternahm er eine Reiſe in die Schweiz, wo er geſchickt die Fäden anknüpfte, die dann von Andern weiter verfolgt wurden. Auch gründete er das helvetiſche Seminar in Mailand zur Erziehung tüchtiger Prieſter für die Schweiz, aber freilich auch zur Aufrechthaltung ultramontaner Grundſätze im Lande der Freiheit, wie er denn auch den Beſchlüſſen des Tridentinums Eingang in die Kirche des heil. Ambroſius verſchaffte.

Uebrigens iſt das Leben des Mannes voll rührender und erhebender Züge eines edeln Muthes und eines unerſchütterlichen Gottvertrauens. Als in Mailand 1570 eine Hungersnoth und 1576 die Peſt regierte, traf er nicht nur verſtändige Anſtalten, ſondern

legte mit Hintanſetzung und Geringachtung ſeines Lebens überall hülfreiche Hand an. Oefter befand er ſich in augenſcheinlicher Todesgefahr. Unter anderm hatte er den Humiliatenorden (ſ. d. Art.), der von ſeiner urſprünglichen Beſtimmung abgewichen war, zu reformiren geſucht. Als B. den 25. Okt. 1569 bei einbrechender Nacht in einer Kapelle ſeine Andacht verrichtete und der Sängerchor eben die Worte anſtimmte: Non turbetur cor vestrum, traf ihn ein Schuß. Alles gerieth in Verwirrung, nur B. blieb ſtandhaft. Die Kugel hatte nur leicht die Haut geſtreift. — Nach einem kampf- und thatenreichen Leben ſtarb der fromme Kirchenfürſt den 3. Nov. 1584 in einem Alter von 46 Jahren. Sein Grabmal findet ſich in dem Dom zu Mailand und ſeine eherne Bildſäule erhebt ſich zu Arona ſegnend über der herrlichen Gegend. Pabſt Paul V. kanoniſirte ihn 1610, ſein Gedächtnißtag fällt auf den 4. Nov. Die Kanoniſationsbulle nennt ihn »einen Märtyrer der Liebe, ein leuchtendes Muſter für Hirten und Schafe, einen Engel in Menſchengeſtalt.«

Godeau, la vie de Ch. Borromée. Par. 747. *Touron*, la vie & l'esprit de S. Ch. Borrom. Par. 751. Stolz, Karl Borromeo. Zür. 781. Sailer, M., d. h. Karl Borromeo, ein Büchlein für den Klerus. Augsb. 823. Giuſſano, Leben des h. Borromeo, a. d. Ital. v. Klitſche. Augsb. 836. 3 Bde. Dieringer, d. h. Borromeo und die Kirchenverbeſſerung ſeiner Zeit. Köln 846. Biographie universelle. **Hagenbach.**

Bosheit. Es gibt einen zwiefachen Begriff von Bosheit, einen beſonderen, wonach ſie böſe Geſinnung im Verhalten zum Nebenmenſchen iſt, und einen allgemeineren, in welchem ſie die böſe Geſinnung überhaupt als Liebe zum Böſen ausdrückt. Das Erſtere ſcheint ſprachlich älter zu ſeyn; das Zweite iſt der herrſchende Gebrauch des Wortes in der Lutheriſchen Bibel. Hier iſt Bosheit vorzugsweiſe der allgemeine Ausdruck für das Weſen der Sünde überhaupt, wie es ſich in der Geſinnung ausprägt, und eben deßwegen für die poſitive Bethätigung des Willens in dieſer Geſinnung. So iſt Bosheit Ueberſetzung von רָעָה (Geneſ. 6, 5. Richt. 20, 12. 1 Kön. 2, 44. Jeſaj. 13, 11., beſonders häufig bei Jeremias: 2, 19. 3, 2. 4, 14. 6, 7. 8, 6. 9, 2. 18, 8. 22, 22. 33, 5., ferner Hoſ. 7, 2. Jon. 1, 2. Nah. 3, 19.), auch für רַע und רָעוֹת; ſeltener von anderen Ausdrücken, ihnen denſelben allgemeinen Sinn gebend, wie עַוְלָה, עָוֶל, עָוֹן, עֲלִילוֹת vgl. 2. Sam. 7, 10. Heſek. 18, 26. 33, 13. Jeſ. 26, 31. Zeph. 3, 7. 7, 30. Im Neuen Teſtamente aber, wie ſchon bei den LXX und in den Apokryphen, tritt wie für רָעָה das Deutſche: Bosheit, vorzugsweiſe wieder für das allgemeinſte Wort: *κακια*, ſeltener: *πονηρια*, ein. (Einmal, 2 Theſſ. 2, 7. iſt *ἀνομια* mit Bosheit überſetzt; *πονηρια* ſ. vorzügl. Luk. 11, 39. Apoſtgeſch. 3, 26.) Beides kann, ſofern die Geſinnung in die Aeußerungen übergeht, auch im Plural vorkommen. Wie *πονηρος* in den Evangelien, ſo iſt *κακος* und *κακια* in den Briefen das Vorwaltende für den allgemeinen Begriff. *Κακια*, mit Bosheit überſetzt, bedeutet nun überhaupt die böſe Geſinnung, unzweifelhaft in Apoſtgeſch. 8, 22. 1 Kor. 5, 8. 1 Kor. 14, 20. Jakob. 1, 21. 1 Petr. 2, 16. Dagegen nimmt allerdings *κακια* und mit ihm Bosheit ſchon im N. T. eine engere Bedeutung an, wo es in Sündenkatalogen vorkommt, am unbeſtimmteſten oder unſicherſten noch Röm. 1, 29., wogegen 1 Petr. 2, 1. Koloſſ. 3, 8. und Tit. 3, 3. auf das Gebiet der Sünde wider die Nächſtenliebe verweiſen, letztere Stelle die *κακια* dort im Unterſchiede vom *φθονος* zeigt, und beſonders Epheſ. 4, 31. beweiſt, daß wir darunter die böſe Geſinnung gegen den Nächſten, die alle Feindſeligkeit in ſich vereinigt, vermuthen dürfen.

An die allgemeinere Bedeutung des Begriffes Bosheit ſchließt ſich der neuere Gebrauch in der evangeliſchen dogmatiſchen und ethiſchen Lehre von der Sünde an. Sie iſt der Ausdruck für die poſitive böſe Geſinnung, was beſonders in dem Begriffe der Bosheitsſünde und in der näheren Beziehung der Bosheit zu der ſataniſchen Geſinnung erhellt. Halten wir uns an die Unterſcheidung der wirklichen Sünden in Sünden der Schwachheit und der Bosheit, ſo ſind die letzteren die abſichtlichen Sünden ohne Rückſicht auf den Gegenſtand oder den Kreis der Bethätigung. Es liegt aber noch etwas Anderes darin, als in der Eintheilung in vorſätzliche und unvorſätzliche Sünden, wenn auch dieſer Unterſchied nicht immer beachtet worden iſt. In der vorſätzlichen Sünde kann der

Sünder Etwas wollen, trotzdem daß es böſe iſt; in der Bosheitsſünde will er es, weil es böſe iſt. Es iſt dies ein Begriff, der in ſeiner Strenge nur mit der evangeliſchen, d. h. der geiſtigen Anſicht vom Weſen der Sünde beſteht; die katholiſche Todſünde iſt durch das Objekt beſtimmt, und wie ferne ihre Grundanſchauungen jenem tieferen Begriffe liegen, zeigt ſich an der jeſuitiſchen Ausbildung ihrer Moral, in welcher allerdings immer unterſchieden wird, ob der Sündigende das gewollt, was er thut, oder nicht, aber ſo, daß dieſes Wollen des Böſen objektiv gefaßt, das heißt: ein Wollen dieſes beſtimmten Böſen als Materie oder Erfolg dazu verlangt wird, wie es in der That nie vorkommt und den Begriff der Bosheitsſünde illuſoriſch macht. Aber allerdings liegt im Begriffe der letzteren das Problem, ob die Sünde als ſolche gewollt werden kann, oder ob der Gegenſtand des Wollens immer ein Gut iſt, das nur durch die Art des Begehrens verkehrt wird, ſo daß das Böſe immer nur am Guten begehrt wird. Daß überall ein Objekt vorhanden iſt, leidet keinen Zweifel; eben ſo wenig, daß die Sünde keine objektive Realität im ſtrengen, d. h. im äußerlichen Sinne hat. Aber ſie hat dieſelbe im Willen. Dieſer will im Böſen ſich ſelbſt verwirklichen, er will ſeine Freiheit, und indem er ſie durch ſich und nicht bei Gott ſucht, macht er ſich unfrei, um frei zu ſeyn. Iſt dies der tiefſte Grund der Sünde, ſo iſt eben damit die Sünde der Bosheit von ſelbſt gegeben; der Menſch kann das Böſe als ſolches wollen, weil er darin ſeine Freiheit zu haben meint; und richtet er ſich im Sündigen darauf, ſo iſt dies die Sünde der Bosheit; die denn auch im Gebiete der Nächſtenliebe Jedermann zugibt. Es gäbe aber kein boshaftes Verhalten gegen den Nächſten, wenn es nicht eine Bosheit gegen Gott gäbe, deren höchſte Spitze die Schrift in der Sünde wider den heil. Geiſt bezeichnet hat. Die Sünde der Bosheit, deren Erſcheinung alſo der Geiſt des Widerſpruchs gegen das Geſetz, deren Grund aber das verkehrte Freiheitsſtreben iſt, iſt um des letzteren willen nicht Eines mit der Sünde der Selbſtſucht. Denn die Selbſtſucht geht auf die Exiſtenz, die Bosheit auf das Weſen des Willens; die letztere kann daher eben ſo gut in der Sünde der Sinnlichkeit, wie der Selbſtſucht vorkommen; der Gegenſtand iſt gleichgültig. Iſt die Bosheit nun ſo die Richtung des Willens auf das Böſe, ſo iſt klar, daß ſie ſich nicht auf einzelne Sünden beſchränken kann. Der böſe Hang in der Erbſünde iſt ja ſelbſt nicht bloße Herrſchaft des Fleiſches, oder Zerrüttung der Ordnung zwiſchen Geiſt und Fleiſch, ſondern ein Böſeſeyn des Geiſtes; und ſo iſt die Bosheit ein Element aller Sünde, deſſen Allgemeinheit auch thatſächlich dargethan iſt durch den ſtetigen Widerſpruch bei jeder Sünde wider das Gewiſſen. Darum iſt nach der orthodoxen Lehre mit der Sünde von Anfang an immer auch die Schuld geſetzt, und darum hat Kant ſeine oberſte Maxime, Böſes zu thun, angenommen. Aber weil die Freiheit beim Sündigen in der Unfreiheit ſteht, ſo iſt auch in jeder Sünde an und für ſich ebenſoviel Schwachheit als Bosheit. Nur ſind dieſe Elemente in der wirklichen Sünde nie im Gleichgewicht, ſondern es herrſcht je das Eine über das Andere vor, und dadurch haben wir das Recht, zwiſchen Bosheits- und Schwachheits-Sünden zu unterſcheiden. Ebenſo kann in einem einzelnen Menſchenleben die eine Seite über die andere herrſchen, und in ſolchem Falle iſt dann die Bosheit die herrſchende Geſinnung in dieſem Leben, welche durch die Vermiſchung und Uebergänge der Elemente ſelbſt als Trieb erſcheinen kann, wie wir ihn dem boshaften Menſchen zuſchreiben. Aber auch in der Stufenfolge der Stände des ſündigen Lebens wird ſie aus demſelben Grunde einen Platz fordern. Dieſe Folge wird ſich in zwei Reihen ſpalten, deren eine die Vollendung der Bosheit, die andere die der Schwachheit anzeigt. Unterſchieden aber bleibt die menſchliche Bosheit von der teufliſchen ſtets durch die nie aufhörende Vermiſchung von Bosheit und Schwachheit.

Nach allem dieſem nun beſtimmt ſich der beſondere Begriff der Bosheit in dem Kreiſe der Nächſtenliebe von ſelbſt. In dieſem engeren Sinne hat Rothe der Bosheit ihre Stelle in dem Syſteme der Untugenden angewieſen, und zwar einerſeits als einen Gegenſatz der Liebe auf der Stufe des Haſſes neben Mißtrauen, Rachſucht, Härte, andererſeits als einen Gegenſatz der ſich im Wohlwollen äußernden Liebe, in Einer Reihe mit

der Unbilligkeit, der Tücke, der Nachſichtigkeit. Daß die Bosheit gerade in dieſem Gebiete ihre beſondere Anwendung erhält, hängt mit dem Verhältniß des vornehmſten Gebotes und des anderen, das ihm gleich iſt, zuſammen. Sie bewahrt auch hier ihren allgemeinen und formalen Karakter. Sie iſt nicht materiell bedingt, wie der Neid, iſt allgemeiner als Härte, Rachſucht, Tücke, Schadenfreude, ſie iſt die Wurzel derſelben; aber auch allgemeiner als der Haß, denn ſie iſt nicht perſönlich bedingt wie dieſer, der immer aus der Selbſtſucht kommt, ſondern ſie iſt der Widerſpruch gegen das Geſetz der Nächſtenliebe ſelbſt und daher, wo die Geſinnung zur Aeußerung kommt, die ganz allgemeine und unbegrenzte Luſt, zu ſchaden. Weizſäcker.

Boſſuet, Jacques-Bénigne, geboren zu Dijon den 27. Sept. 1627, gehörte einer in der Magiſtratur ausgezeichneten Familie an. Nachdem er ſeine erſte Bildung im Jeſuiten-Collegium ſeiner Geburtsſtadt erhalten, vollendete er ſeine Studien im Collegium von Navarra zu Paris; er ſchloß ſich der damals neuen carteſianiſchen Philoſophie an; in der Theologie dagegen befolgte er das Syſtem des Thomas von Aquino und faßte große Bewunderung für Auguſtin, in deſſen Schriften er, wie er zu ſagen pflegte, Aufſchluß fand über Alles, obgleich er ſpäter deſſen Lehre bei den Janſeniſten bekämpfte. Im 16. Jahre vertheidigte er ſeine erſte Theſe. Der Ruf ſeines Talents war in der großen Welt bereits ſo bedeutend, daß er eines Tages in das bekannte, damals den Ton angebende Hôtel de Rambouillet gerufen und aufgefordert wurde, eine Predigt über einen gegebenen Gegenſtand zu improviſiren; voll des Selbſtvertrauens, das ihn ſein ganzes Leben nicht verließ, beſann er ſich einige Augenblicke und hielt dann eine Rede, die allgemeinen Beifall fand. 1648 vertheidigte er ſeine zweite Theſe, in Gegenwart des Prinzen von Condé, dem er ſie gewidmet hatte. 1652 wurde er Prieſter und Doctor der Theologie, nachdem er ſchon als achtjähriges Kind die Tonſur erhalten. Hierauf verweilte er einige Zeit zu Saint-Lazare unter der Leitung des Vinzenz von Paula. Schon früher mit einer reichen Pfründe in Metz verſehen, begab er ſich in dieſe Stadt, predigte häufig, ſchrieb eine Widerlegung des Katechismus des reformirten Predigers Paul Ferry, wurde von der Königin Mutter veranlaßt, für die Bekehrung der Metzer Proteſtanten thätig zu ſeyn, und öfters nach Paris gerufen, um vor dem Hofe ſeine, des Beifalls einer mehr literariſch als ſittlich gebildeten Geſellſchaft immer ſichere Beredtſamkeit glänzen zu laſſen. Es gelang ihm den Feldherrn Turenne und den Marquis von Dangeau zu bekehren. Im Auftrag des Erzbiſchofs von Paris ſuchte er die Nonnen von Port-Royal zur Unterſchreibung des den Janſenismus verdammenden Formulars zu bewegen; durch die bei dieſer Gelegenheit bewieſene höfliche Milde erwarb er ſich das Vertrauen Nicole's und Arnauld's. Nachdem er die Grabrede der Königin, Anna von Oeſtreich, gehalten und mit der Correction der janſeniſtiſchen Ueberſetzung des N. Teſt. beauftragt worden war, erhielt er, 1669, das Bisthum von Condom; in eben dieſem Jahre hielt er die Grabrede der verwittweten Königin von England und bald darauf die Henriettens von England, Gattin des Herzogs von Orléans. Das Jahr darauf übertrug ihm der König die Erziehung des Dauphin; Boſſuet entſagte deßhalb ſeinem Bisthum und widmete ſich ſeinem neuen Berufe bei einem trägen, weichlichen Zögling mit mehr Eifer als Erfolg. Er ſchrieb für denſelben das Traité de la connaisance de Dieu et de soi-même, den Discours sur l'histoire universelle und die Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture Sainte. Letztere, die erſt nach ſeinem Tode erſchien (Paris 1709, 4., und öfter), iſt von untergeordnetem Intereſſe; ſie beſteht nur aus aneinandergereihten, durch kurze Betrachtungen verknüpften Bibelſtellen und bleibt durchgängig ohne praktiſche Anwendung. Die beiden andern Werke jedoch gehören zu den vorzüglichſten, die Boſſuet geſchrieben hat. Die Introduction à la philosophie, ou traité de la connaissance de Dieu et de soi-même, gleichfalls erſt nach ſeinem Tode erſchienen (Paris 1722, 8., und öfter), entwickelt auf klare, methodiſche Weiſe und den Grundſätzen von Descartes folgend, die Elemente der Pſychologie und die Lehre von der Exiſtenz Gottes. Es iſt eine treffliche kleine Schrift, die immer noch in den franzöſiſchen Lyceen, nebſt *Descartes* Discours sur la méthode, dem

philoſophiſchen Elementar-Unterricht zur Baſis dient. Auch der Discours sur l'histoire universelle wird immer noch, als klaſſiſche Schrift, in den Schulen geleſen und erklärt, obgleich die Grundidee des berühmten Buches eine unwahre iſt. Das Werk erſchien zuerſt Paris 1681, 2 B. in 4. Es beſteht aus drei Theilen; der erſte iſt vorzugsweiſe chronologiſch, um die Hauptepochen bis Karl den Großen zu beſtimmen; im zweiten wird die Geſchichte der Juden und die der Einführung des Chriſtenthums erzählt, woran ſich Betrachtungen über dieſes letztern Wahrheit ſchließen; der dritte behandelt die Entſtehung und den Fall der großen Weltreiche. Boſſuet verſucht eine Philoſophie der Geſchichte durchzuführen, nach dem allerdings wahren, aber einſeitig angewandten Prinzip, daß die Vorſehung die Schickſale der Menſchheit leitet; die wirklichen Triebfedern der Begebenheiten häufig mißkennend, opfert er die menſchliche Freiheit völlig auf, um Alles als von Gott gewollte Ordnung darzuſtellen, ſo daß man geſagt hat, er maße ſich an zu ſprechen, wie wenn er ſelbſt im Rathe der Gottheit geſeſſen: (Die Ueberſetzung dieſes Werks durch Cramer, Schaffhauſen 1775 u. f., 7 Th. 8., iſt ſehr empfehlenswerth wegen der angehängten hiſtoriſch-kritiſchen Abhandlungen, unter welchen die über die Scholaſtik beſonders wichtig ſind.)

Während dieſer Arbeiten und der Erziehung des Dauphin beſchäftigte ſich B. zugleich mit den Proteſtanten, in deren Bekehrung er ſeinen größten Triumph geſehen hätte. Unter ſeinen polemiſchen Schriften verdienen hervorgehoben zu werden, weniger wegen der überzeugenden Kraft der Argumente, als wegen des Beſtrebens, in glänzender Form den Katholizismus als äußerſt bequem darzuſtellen: die ſchon früher verfaßte und oben ſchon angedeutete Réfutation du catéchisme de Paul Ferry (Metz 1655, 12., Paris 1729, 12.); die Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique sur les matières de controverse (Paris 1671, 12., und öfter, auch in's Lateiniſche, Deutſche, Engliſche, Holländiſche, Italieniſche überſetzt), welche großes Aufſehen erregte und um ſo leichter unter den Vornehmern Proſelyten machte, da mit merkwürdiger Feinheit darin gezeigt wird, wie die katholiſche Religion einfach zu glauben und leicht zu üben ſey, im Gegenſatze zu dem den Geiſt verwirrenden Proteſtantismus; das Traité de la communion sous les deux espèces (Paris 1682, 12., und öfter), beſtimmt zu beweiſen, daß das Abendmahl unter einer Geſtalt immer in der Kirche erlaubt geweſen, daß es alſo keinen Grund ausmache, ſich von dieſer zu trennen, und daß man andrerſeits denjenigen, welche beſondern Werth auf beide Geſtalten legen, dieſen Gebrauch zur Noth geſtatten könne, da auch er ſich ſchon früh in der Kirche finde. Wir fügen hier gleich noch die Histoire des variations des Eglises protestantes bei, obgleich ſie erſt ſpäter erſchien, als B. ſchon Biſchof von Meaux war (2 B., Paris 1688, 4., und öfter). Dieſes Werk führt mit Geſchick und Lebendigkeit, aber auch mit weniger verſtecktem Parteihaß als in den bisher genannten Schriften, ein oft gebrauchtes und eben ſo oft widerlegtes und auf den Katholizismus ſelbſt angewandtes Argument durch. Die Veranlaſſung dazu war der Vorwurf, den der reformirte Theologe La Baſtide dem Boſſuet gemacht hatte, er ſey nicht einig mit der katholiſchen Kirche in der Darſtellung der Lehre und habe ſelbſt in ſeinen Anſichten mehrmals gewechſelt. Dieſer Vorwurf bezog ſich namentlich auf die Exposition de la doctrine catholique, welche ſelbſt von ſtrengern Katholiken, die in die jeſuitiſchen ſcheinbaren Conceſſionen B's nicht eingehen wollten und ſeinen glimpflichen Mitteln die wirkſamern der Verfolgung u. ſ. w. vorzogen, getadelt worden war, als ſtelle ſie die Lehre der Kirche nicht nach ihrem wirklichen Weſen dar. B. ſuchte ſich weniger gegen ſeine katholiſchen Gegner, zu denen unter andern der Pater Maimbourg gehörte, als gegen die Proteſtanten zu vertheidigen, indem er den Vorwurf gegen ſie ſelber kehrte, und aus der Verſchiedenheit der proteſtantiſchen Glaubensbekenntniſſe und dem Wechſel der individuellen Meinungen die Falſchheit der neuen Kirchen zu beweiſen ſuchte, da ihr ein Hauptmerkmal, das der Uebereinſtimmung in der Lehre, fehle; die römiſche Kirche dagegen ſey die wahre, weil ſie unwandelbar ſey in ihrem Dogma und für dieſe Unwandelbarkeit Garantien beſitze, welche jeder andern ſich chriſtlich nennenden Gemeinſchaft abgehen. Bei Bekämpfung des Prote-

ſtantismus ſuchte B., ſowie Nicole und andre katholiſche Polemiker jener Zeit, das Anſehen der kirchlichen Auctorität dadurch zu erheben, daß er die Vernunft, welche, ſeinem Vorgeben nach, das einzige Kriterium der Proteſtanten in Glaubensſachen iſt, als höchſt unſicher darſtellte und ihre Unmöglichkeit behauptete, zur wahren religiöſen Idee durchzudringen. Die reformirten Theologen klagten deßhalb ihre Gegner des Pyrrhonismus an.

1678 hatte B. eine Conferenz mit dem reformirten Prediger Claude. Es war nämlich eine proteſtantiſche Hofdame, Tochter einer Schweſter Turenne's, durch die Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique in ihrem Glauben wankend geworden; ſie bat deßhalb Claude, er möchte in ihrem Beiſeyn mit B. die ſtreitigen Punkte beſprechen. Die Conferenz wurde mit großer Ruhe abgehalten, blieb aber, wie gewöhnlich, ohne andern Erfolg, als daß beide Theile ſich den Sieg zuſchrieben und daß Mlle de Duras ſich zu der Kirche bekehrte, die ihr bequemer ſchien. B. veröffentlichte die Verhandlung unter dem Titel Conférence avec Mr. Claude (Paris 1682, 12.); da dies gegen die Verabredung mit Claude geſchah, ſo gab auch dieſer ſeine Relation heraus (Réponse au livre de Mr. l'évesque de Meaux intitulé conférence etc. Charenton 1683, 8.). 1681 erhielt B., nach Beendigung der Erziehung des Dauphin, zur Belohnung das Bisthum von Meaux, in deſſen Verwaltung er einen rühmlichen Eifer bewies; die Bekehrung der Proteſtanten ſeines Sprengels war eine ſeiner Hauptſorgen; er ſchrieb zu dieſem Zwecke ſeine Lettre pastorale aux nouveaux catholiques de son diocèse, pour les exhorter à faire leurs Pâques, et leur donner les avertissements nécessaires contre les fausses lettres pastorales des ministres (Paris 1686, 4.) und ſeinen in der katholiſchen Kirche ſehr geſchätzten Catéchisme de Meaux (Par. 1687, 12., und öfter). Im Jahre 1682 leitete er die Verſammlung des franzöſiſchen Klerus, welche der König zuſammenberufen, um eine Erklärung abzugeben in dem Streite mit dem Pabſte über die königlichen Prärogativen und die ſogenannten Freiheiten der gallikaniſchen Kirche (ſ. d. Art.). Er iſt der Verfaſſer der vier von dieſer Verſammlung angenommenen Sätze, welche nachher zum Staatsgeſetze wurden und denen zufolge die Könige von Frankreich in weltlichen Dingen von der geiſtlichen Macht unabhängig ſind und das Anſehen der allgemeinen Concilien feſtgehalten wird. Im Auftrage Ludwig's XIV. ſchrieb hierauf B. ein ausführliches Werk, um die Erklärung des Klerus gegen die erfolgte päbſtliche Verdammung zu vertheidigen und überhaupt um aus der Geſchichte den Ultramontanismus zu bekämpfen. Es erſchien jedoch erſt nach ſeinem Tode unter dem Titel: Defensio declarationis celeberrimae quam de potestate ecclesiastica sanxit clerus gallicanus (Luxemb. 1730, 2 B. 4.; franzöſiſch, Paris 1735, 2 B. 4.). Nach dem Erſcheinen der Histoire des variations, 1688, hatte B. dieſelbe gegen die ſcharfen und meiſt gründlichen Widerlegungen von Jurieu (in deſſen Lettres pastorales adressées aux fidèles de France qui gémissent sous la captivité de Babylone, 3. année, Rotterd. 12.) und von Basnage (Histoire de la religion des Eglises réformées, 2. B. Rotterd. 1690, 12.; Histoire de l'Eglise depuis J. C. jusqu'à présent, 2 B. Rotterd. 1699, fol.) zu vertheidigen; die Streitſchriften, die er in dieſer Sache, von 1689—1701, herausgab, ſind geſammelt Lüttich 1710, 2 B. 12. So erſchien B. durch ſeine ganze Thätigkeit, beſonders auch durch ſeinen Antheil an der Revocation des Edikts von Nantes, die er, in ſeiner Lobrede auf den Kanzler Letellier, für den ſchönſten Gebrauch des königlichen Anſehens ausgab *), als der Vorkämpfer der katholiſchen Kirche in Frankreich. Als in Deutſchland die Idee auftauchte, beide Kirchen wieder zu vereinigen, und der Abt von Loccum Walther Molanus mehrere Monate lang mit dem öſtreichiſchen Biſchof Spinola unterhandelt und ſeine hierauf bezüglichen Schriften herausgegeben hatte (ſ. d. Art.), wandte ſich Spinola an B. und bat ihn um ſeinen Rath. Mit Einwilligung des Königs ging B. darauf ein. Durch ſeine feinen Künſte brachte er den ſchwachen Molanus zu immer weiterm Nachgeben. Zuletzt wurde von dem braunſchweigiſchen Hofe ſelbſt Leibnitz veranlaßt, mit dem berühmten franzöſiſchen Polemiker in

*) C'est le plus bel usage de l'autorité.

Verbindung zu treten; es entſpann ſich zwiſchen beiden ein mehrjähriger Briefwechſel, in welchem außer den theologiſchen auch philoſophiſche Fragen abgehandelt wurden, der aber um ſo weniger zu einem Reſultate führte, da Leibnitz nicht nur die Sophismen B's aufdeckte und widerlegte, ſondern auch die damals unausführbare Idee von einer Univerſalkirche verwirklichen wollte. (S. die Correſpondenz in den Oeuvres posthumes von Boſſuet, 1753, B. I. und in den Werken von *Leibnitz*, ed. Dutens, B. I., S. 507 u. f.)

Eine Angelegenheit anderer Art nahm kurz darauf die Kräfte des thätigen Biſchofs von Meaux in Anſpruch und beſchäftigte ihn während ſeiner letzten Jahre. Der Quietismus der Mad. Guyon (ſ. d. Art.) hatte am Hofe und unter der höhern Geiſtlichkeit zahlreiche Anhänger gefunden. Intriguen verſchiedener Art, aus welchen hervorgeht, daß außer B's Orthodoxie auch ſein Ehrgeiz beleidigt war, bewogen ihn, die ſchwärmeriſche Dame und deren Beſchützer, Fénelon, auf's Bitterſte zu verfolgen. Er ſchrieb gegen ſie ſeine Instruction sur les états d'oraison, où sont exposées les erreurs des faux mystiques de nos jours (Paris 1697, 8.), worin der Quietismus gründlich aber lieblos widerlegt wird; er replicirte mit Heftigkeit auf die von Fénelon gegebenen Erklärungen und Antworten und bekämpfte leidenſchaftlich deſſen Maximes des saints, welche allerdings den Quietismus lehren, aber in einer edlern Geſtalt, indem ſie ihn auf das Prinzip der reinen, uneigennützigen Liebe zu Gott gründen; er ſcheute ſich nicht, von vertraulichen, nicht der Oeffentlichkeit beſtimmten Mittheilungen Fénelon's Gebrauch zu machen, um ſeine Relation sur le quiétisme zu verfaſſen (Paris 1698, 8.); er ging noch weiter, er erlangte, daß die Maximes des saints von dem Pabſte verdammt und deren Verfaſſer von des Königs Hofe entfernt wurden. Fénelon unterwarf ſich; aber ſelbſt dieſe allzu demüthige Nachgiebigkeit befriedigte ſeinen Gegner nicht, der den Widerruf nicht gründlich genug fand; dagegen klagte die öffentliche Meinung ihn ſelber des Stolzes und der Unverſöhnlichkeit an. Ludwig XIV. überhäufte ihn ſeinerſeits mit Ehren; 1697 erhob er ihn zum Staatsrath, 1698 zum aumônier der Dauphine, Herzogin von Burgund. Die Verſammlung der Geiſtlichkeit von 1700 beherrſchte er nicht minder als die frühere; durch ſeinen Einfluß wurde die laxe Moral der ſogenannten neuen Caſuiſten d. h. der Jeſuiten gerügt und der wieder auftauchende Janſenismus zurückgedrängt; die von der Verſammlung angenommene Censura et declaratio conventus generalis cleri gallicani (Par. 1701, 4.) hat ihn zum Verfaſſer. Immer bedacht, die Reinheit der Kirchenlehre zu wahren, obgleich er ſich früher dem Vorwurf ausgeſetzt, ſie nach ſeinen Zwecken eingerichtet zu haben, ſchrieb er 1702 eine Instruction sur la version du N. Test. imprimée à Trévoux (Paris, 12.), worin er dem gelehrten Verfaſſer dieſer Ueberſetzung, Richard Simon, ohne Grund, aber mit deſto mehr Leidenſchaftlichkeit vorwirft, den Pelagianismus, den Socinianismus und dergleichen zu begünſtigen. Einer zweiten Inſtruktion über dieſe Verſion fügte er eine Abhandlung über die Lehre des Grotius bei (Paris 1703, 12.). Seine letzte, während der Krankheit, die ſein Leben endete, verfaßte Schrift iſt eine Erklärung von Jeſ. 7, 14. und Pſ. 21. (Paris 1704, 12.), sur l'énfantement de la Vierge et sur la passion et le délaissement de notre Seigneur. Er ſtarb zu Paris den 12. April 1704.

B. hat ſeiner Kirche bedeutende Dienſte geleiſtet; auch iſt man in Frankreich gewöhnt, ihn, mit Labruyère's Worten, den letzten der Kirchenväter zu nennen. Seine außerordentliche literariſche Thätigkeit hat ſich auf die verſchiedenſten Gebiete erſtreckt; er iſt gleich berühmt als Redner, als Hiſtoriker, als Dogmatiker und als Polemiker. Ein umfaſſender Blick, ausgebreitete Kenntniſſe, eine reiche Phantaſie, vereint mit einer ſchönen, erhabenen, harmoniereichen Sprache, haben ſeinen Werken allgemeine Anerkennung verſchafft, nicht nur bei den Katholiken, ſondern, für einige wenigſtens, auch von Seiten der Proteſtanten. Gewöhnlich wird er an die Spitze der franzöſiſchen Kanzelredner geſtellt und ſeine Discours funèbres als Meiſterwerk oratoriſcher Kunſt geprieſen. Wir können jedoch dieſes Urtheil nicht unbedingt wiederholen. Es mögen allerdings Meiſterwerke ſeyn, aber ſie ſind es mehr in literariſcher Hinſicht, als vom Standpunkte des Weſens der chriſtlichen Predigt aus betrachtet; trotz der Erhabenheit der in mehrern derſelben ausgedrückten Gedanken,

trotz der unläugbaren Tiefe des Gefühls und der Reinheit des Geſchmacks, erſcheinen ſie doch eher als die Erzeugniſſe eines die Pracht Ludwigs XIV. wiederſtrahlenden Höflings, denn als Werke eines vorurtheilsloſen Dieners des göttlichen Worts; es fehlt B. jener evangeliſche Freimuth, der zu den reichſten Quellen der chriſtlichen Beredtſamkeit gehört. Nicht mit Unrecht hat ſchon Arnauld von ihm ausgeſagt, er habe nie den Muth gehabt, dem Könige eine Vorſtellung zu machen; und es iſt eben auch nur Schmeichelei, wenn einer ſeiner neueſten Biographen behauptet, B. ſey ſelbſt im Schmeicheln ein Chriſt geblieben.

Was von ſeinen eigentlichen Predigten übrig iſt, wurde von ſeinen Zuhörern nachgeſchrieben, da er zu improviſiren pflegte; nur die ſechs Grabreden ſind vollſtändig von ihm ausgearbeitet. Nach dem Urtheile Laharpe's haben die Predigten B's nur mittelmäßigen Werth; dies iſt jedoch der Fall nicht; denn obgleich unvollendet, beſitzen ſie die nämlichen Eigenſchaften wie die berühmteſten Werke des Biſchofs von Meaux. Weniger methodiſch als Bourdaloue und weniger innig als Maſſillon, hat er mehr Schwung der Rede und eine überraſchendere Tiefe der Gedanken. Einzelne Stellen aus ſeinem Panégyrique de S. Paul gehören zu den ſchönſten Erzeugniſſen der chriſtlichen Beredtſamkeit.

So erſcheint uns B. als einer der ausgezeichnetſten unter den Männern, die das Jahrhundert Ludwigs XIV. verherrlicht haben; ſein bleibender Ruhm gründet ſich aber mehr auf die Schönheit ſeiner Sprache, als auf den innern, Epoche machenden Gehalt ſeiner Werke. Denn betrachtet man ihn nach den verſchiedenen Seiten ſeiner Wirkſamkeit, ſo kann nicht geſagt werden, er habe durch die Macht oder Hoheit ſeines Geiſtes ſein Jahrhundert beherrſcht; er ſteht nicht höher als dieſes, er iſt weder ein beredter Verkündiger einer neuen Zeit, noch ein muthvoller Vertheidiger der Wahrheit einem geſunkenen Geſchlechte gegenüber. So mächtig auch der Einfluß war, den er, vom Hofe begünſtigt, in einzelnen Richtungen ausübte, ſo war er doch nur der Repräſentant der zu ſeiner Zeit in Frankreich herrſchenden Tendenz. Dieſe perſonificirte ſich in dem Könige Ludwig XIV., der mit Recht in jeder Rückſicht von ſich ausſagen konnte: l'Etat c'est moi. Des Königs Streben ging nach abſoluter Alleinherrſchaft, nach Einheit der Staatsgewalt und des leitenden Willens, wobei er freilich ſich ſelber täuſchte, da nicht er, ſondern ſeine Beichtväter und Maitreſſen das Ruder führten. Dieſes Streben ſpiegelt ſich indeſſen, ſo wie in andern ſeiner Zeitgenoſſen, ſo auch in B. ab; er iſt der Diener, das Organ deſſelben; er rechtfertigt es durch theologiſche Gründe und führt es auf allen Gebieten durch. Aus dieſem Streben erklärt ſich, wie ein König, der die Gewiſſensfreiheit ſo grauſam verfolgte, nichtsdeſtoweniger dem Pabſte widerſprach und die ultramontanen Anmaßungen bekämpfte: er wollte in ſeinem Lande Einheit des Glaubens, daher unterdrückte und vertrieb er die Proteſtanten; er wollte aber auch Einheit der Regierung, darum wollte er von des Pabſtes Einmiſchung nichts wiſſen. B. wollte nichts anderes; ſeine ganze Thätigkeit hatte kein anderes Ziel, als dem königlichen Willen durch ſeine Gelehrſamkeit und die Schönheit ſeiner Rede zu dienen. Während er die Proteſtanten bekämpfte, weil ſie die Einheit zerriſſen, bekämpfte er zugleich zu Gunſten des königlichen Abſolutismus das päbſtliche Supremat, uneingedenk, daß der Ultramontanismus allein in ſich conſequent und dem Weſen der katholiſchen Kirche weit angemeſſener iſt als das, was man die Freiheiten der gallikaniſchen Kirche nannte. Auch in ſeiner Conſtruktion der Weltgeſchichte gibt ſich dieſes Streben kund; überall erblickt man darin den Geiſt Ludwigs XIV. hinter dem Geiſte Gottes verſteckt. Die Theokratie iſt, nach B., die ideale Regierungsform; die Könige ſind von Gott eingeſetzt und nur ihm Rechenſchaft ſchuldig; ihnen gegenüber haben die Unterthanen kein Recht. B. glaubt dies aus der Geſchichte und der Offenbarung zu ſchließen, während er nur dem Zuge folgt, der damals Alles in der abſoluten Monarchie zu verſchlingen drohte.

Die ſämmtlichen Werke B's, von denen wir nur die wichtigern angeführt haben, wurden mehrmals herausgegeben. Die erſte, nicht ganz vollſtändige Ausgabe iſt die von 1743—1753, Paris, 20 B. in 4.; die 3 letzten Bände enthalten die Oeuvres posthumes. Beſſer iſt die von dem Benediktiner Deſoris beſorgte; ſie ſollte aus 36 Bänden

beſtehen, von denen aber nur 21 erſchienen ſind (Paris 1772 u. f., in 4.), da die Herausgabe durch die Revolution unterbrochen wurde. Die neueſte und vollſtändigſte erſchien 1819 u. f., Verſailles, 46 B. in 8., von Cardinal Bauſſet beſorgt. Letzterer hat auch B's Leben beſchrieben; Paris 1814, 4 B. in 8. (Deutſch von Feder, Sulzbach 1820, 3 B. in 8.). Nachträge zu dieſer Biographie, die indeſſen eher ein Panegyrikus iſt, lieferte *Tabaraud:* Supplément aux histoires de Bossuet et de Fénelon, Paris 1822, 8.

C. Schmidt.

Bostra, Concil, ſ. Antitrinitarier.

Bouhours, Dominik, geboren zu Paris 1628 und geſtorben ebendaſelbſt 1702. Dieſer geiſtreiche und gelehrte Jeſuit, der ſich viel damit abgab, die franzöſiſche Sprache und den guten Geſchmack zu verbeſſern, durch ſeine prätentiöſe Schreibart aber nur dazu beitrug, beide zu verderben, verdient hier bloß genannt zu werden wegen ſeiner franzöſiſchen Ueberſetzung des N. Teſt. nach der Vulgata; dieſe Frucht einer fünfzehnjährigen Arbeit erſchien in 2 B. in 12., der erſte 1697, der zweite 1703. Geſpreizt und unklar, konnte dieſe Ueberſetzung ſich nur wenig Anſehen verſchaffen; auch iſt ſie ſo ziemlich verſchollen. C. Schmidt.

Bourdalone, Ludwig, geboren 1632 zu Bourges, Mitglied der Geſellſchaft Jeſu. Nachdem er einige Jahre lang alte Literatur, Rhetorik, Philoſophie und Moraltheologie docirt, wurde er von ſeinen Obern, die ſein ausgezeichnetes Rednertalent erkannt, mit dem Predigen beauftragt, zuerſt in der Provinz, dann zu Paris. Ludwig XIV., damals in ſeinem höchſten Glanze, verlangte den gefeierten Redner zu hören; ſeit 1670 predigte dieſer während einer Reihe von Jahren vor dem Hof, bald den Advent, bald die Faſten. Nach der Revocation des Edikts von Nantes wurde er nach Languedoc geſchickt, um die Proteſtanten zu bekehren; er bewies hier eine Mäßigung, die damals ein ſeltenes Beiſpiel war. In ſeinen letzten Jahren widmete er ſich zu Paris den Armen, den Spitälern und Gefängniſſen. Er ſtarb 1704. Wenn es möglich wäre, dem Jeſuitenorden Ehre zu machen, ſo könnte man von B. ſagen, er habe es gethan; er war aber nur dem Namen nach Jeſuit; ſtreng in ſeinen Sitten, mild gegen Andere ohne die gefährliche Nachſicht, die ſein Orden geſtattete, wurde er ſelbſt von den Gegnern dieſes letztern geachtet. Seinen Ruf als Prediger verdankt er weniger der Fülle und Lebendigkeit der Rede, als der Klarheit ſeiner Darſtellung und der logiſchen Kraft ſeiner Beweiſe. Trefflicher Dialektiker, weiß er ſeinen Gegenſtand auf die manchfachſte Weiſe zu entwickeln und die Einwürfe bald wirklich, bald ſcheinbar gründlich zu widerlegen; zuweilen wird er aber auch zu künſtlich in ſeinem Plane und trocken in der Ausführung. Er hat weder die Pracht Boſſuet's, noch die Innigkeit und Tiefe Maſſillon's, übertrifft aber beide durch die Stärke der Beweisführung. Er iſt der eigentliche Reformator der franzöſiſchen katholiſchen Predigtweiſe; als er ſein Amt begann, erging ſich dieſe noch dem damaligen ſchlechten Geſchmacke zufolge in unnützen Spitzfindigkeiten und pflegte ſich abwechſelnd in affektirt hochtrabender oder trivial lächerlicher Sprache auszudrücken. — Die erſte und zugleich beſte vollſtändige Sammlung der Werke B's iſt die, welche der P. Bretonneau herausgegeben hat, Paris 1707, 14 B. in 8. C. Schmidt.

Bourges, ſ. pragmatiſche Sanction.

Bourignon, Antoinette, wurde 1616 zu Lille geboren, ſo häßlich und verkrüppelt, daß man in der Familie berathſchlagte, ob man ſie nicht als ein Monſtrum erſticken ſollte. Früh geiſtreich, ihrer Mutter aber ein Gegenſtand des Widerwillens, war ſie ſich allein überlaſſen, las myſtiſche Bücher, lebte in ſchwärmeriſchen Phantaſieen und Viſionen und glaubte ſich berufen, den wahren Geiſt des Chriſtenthums wiederherzuſtellen. Trotz ihrer Häßlichkeit ſollte ſie in ihrem 20. Jahre ſich verheirathen, ergriff aber im Momente der Handlung die Flucht, wurde zurückgebracht, entfloh noch einmal und fand Schutz bei dem Erzbiſchof von Cambray, der ſie in ein Kloſter aufnehmen ließ. Unruhig und abenteuerlich, überredete ſie mehrere Nonnen, mit ihr zu fliehen, wurde aber entdeckt und aus der Stadt verwieſen. Nach dem Tode ihrer Mutter wollte ſie ihren Vater

gerichtlich nöthigen laſſen, ihr mütterliches Erbe ihr einzuhändigen, verlor jedoch den Prozeß. Als auch ihr Vater geſtorben, wurde ſie mit der Leitung eines Spitals zu Lille beauftragt. Dieſe Wirkſamkeit gab eine Zeitlang ihrem Geiſte eine geregeltere Richtung; bald fingen aber die Viſionen wieder an, überall ſah ſie Dämonen und Beſeſſene. Sie mußte die Stadt verlaſſen, durchzog Flandern, Brabant, Holland, hielt ſich zu Amſterdam auf, wo ſich Sektirer aller Art um ſie ſammelten, und zog endlich, auch von da ausgewieſen, nach einer Inſel an der holſteiniſchen Küſte; hier vereinigte ſie ihre Partei, errichtete eine Druckerwerkſtatt und ließ eine Menge Traktate in franzöſiſcher, deutſcher, flämiſcher Sprache in die Welt ausgehen. Nachdem ihr dies verboten worden, zog ſie weiter, bis ſie nach verſchiednen Drangſalen und Abenteuern zu Franeker 1680 ſtarb. Obgleich ſie nie den Armen etwas gegeben, weil ſie einen ſchlechten Gebrauch davon machen könnten, ließ ſie ihre Güter dem Spital von Lille. Die vorzüglichſten ihrer 25, ſämmtlich ſehr weitläuftigen Traktate ſind: Traité de l'aveuglement des hommes et de la lumière née en ténèbres; — Traité du nouveau ciel et du règne de l'Antéchrist; — Renouvellement de l'esprit évangélique; — L'innocence reconnue et la vérité découverte. Die Lehre iſt in allen dieſelbe, mit wenig Abwechslung und Eigenthümlichkeit: die Kirche ſoll in ihrer Reinheit wieder hergeſtellt werden, da es nirgends einen wahren Chriſten gibt; an die Stelle des äußern Kultus ſoll ein innerer treten und das innere Licht das geſchriebene Wort erſetzen; Schulen ſind um ſo unnöthiger, da ſie bisher nur dazu gedient, das Licht zu verdunkeln; u. ſ. w. Der reformirte Myſtiker Poiret hat die Werke der Bourignon geſammelt und ihr Leben beſchrieben: 21 B. in 8., Amſterdam 1679 u. f. Nach dem Tode dieſer unermüdlichen Schwärmerin blieb keine Partei ihres Namens zurück; nur in Schottland machten zu Ende des 17. Jahrhunderts ihre Anſichten einige, bald wieder gehemmte Fortſchritte. Auf dem Feſtlande überlebten ſie bloß vereinzelte Verehrer, ſo wie auch heute noch hie und da ein Myſtiker ſich an ihren, in hinreißender Schreibart abgefaßten Träumereien erbaut. C. Schmidt.

Bower, Archibald, ein religiöſer Parteigänger von zweideutigem Karakter, geboren 1686 zu Dunden in Schottland. Nachdem er das ſchottiſche Collegium zu Douai beſucht, begab er ſich nach Italien, trat in Rom in den Orden der Jeſuiten und wirkte dann an verſchiedenen Orten als öffentlicher Lehrer der Geſchichte, Rhetorik und Philoſophie. In Macerata ward er zugleich Rath der Inquiſition. Im Jahr 1726 verließ er plötzlich den letztern Ort, floh heimlich aus Italien nach England und trat nach einigen Jahren des Zweifels und der Ungewißheit öffentlich zur anglikaniſchen Kirche über. Nach ſeiner eigenen Angabe war die heimliche Flucht Folge ſeiner veränderten Ueberzeugung und ſeines Widerwillens gegen Inquiſition und Jeſuitismus; nach der Ausſage ſeiner Widerſacher rührte ſie von der Furcht vor der bevorſtehenden Strafe wegen Unenthaltſamkeit und gebrochener Gelübde her. In England wurde er zuerſt Mitarbeiter an der historia literaria, einer periodiſchen Schrift, und bearbeitete dann (ſeit 1730) für die große engliſche „Welthiſtorie," (die unter Baumgartens Leitung auch in's Deutſche übertragen wurde) die römiſche Geſchichte, ein Werk ohne beſondern Werth. Durch die Gunſt Lord Littleton's und einiger anderer angeſehener Gönner wurde Bower im J. 1747 bei der Bibliothek der Königin angeſtellt und noch mit einem andern Amte betraut, und war, nachdem er ſich mit einer Frau von Stand und Vermögen verheirathet, literariſch thätig bis zu ſeinem Tod, der ihn in ſeinem 80. Lebensjahr am 6. Sept. 1766 erreichte. Sein bekannteſtes Werk iſt ſeine „Geſchichte der Päbſte," die von 1750 an in 7 Quartbänden in London erſchien und auch in einer deutſchen Ueberſetzung bekannt gemacht wurde (Magdeburg 1751—80 in 10 Quartb. von Rambach). Nach ſeiner eigenen Angabe hatte Bower dieſes Werk ſchon in Italien begonnen und zwar in der echtkatholiſchen Abſicht, das Pabſtthum als ein von Chriſtus ſelbſt herrührendes und von dem heil. Geiſt geleitetes Inſtitut darzuſtellen, ſey aber durch das Forſchen in den Schriften der Apoſtel und Kirchenlehrer von der Nichtigkeit desſelben überzeugt und zum Austritt aus der römiſchen Kirche bewogen worden, eine Angabe, die ſchon deßhalb zweifelhaft erſcheint,

weil ihm nachgewieſen wurde, daß er die erſten Bände nicht aus den Quellen geſchöpft, ſondern aus Tillemont's gelehrten Kirchenmemoiren ausgezogen habe. Da er während ſeines engliſchen Aufenthalts abermals mit den Jeſuiten in Verbindung getreten war und dem Orden von Zeit zu Zeit namhafte Geldſummen übermachte, ſo traf ihn der Verdacht der Zweideutigkeit und Unaufrichtigkeit, ein Verdacht, der ſich in heftigen Streitſchriften und ehrenrührigen Anklagen kund gab, die durch ſeine eigene ſchwache und gezwungene Vertheidigung nicht widerlegt wurden. G. Weber.

Boyle und die **Boyle'ſche Stiftung.** Robert Boyle, geb. 1627 zu Lisborn in Irland, Sohn des irländiſchen Grafen Reinhard v. Cork, ein frommer, gelehrter und von menſchenfreundlichen Geſinnungen beſeelter Naturforſcher, einer der Stifter der kön. Geſellſchaft der Wiſſenſchaften (1645—1660) zu London, vertheidigte das Chriſtenthum in verſchiedenen Schriften gegen die Deiſten *), und ließ unter and. auch das N. T. und des Grotius Buch: de veritate rel. christ. auf ſeine Koſten in's Arabiſche überſetzen. Als Vorſteher der 1647 geſtifteten Geſellſchaft zur Ausbreitung der Religion in Neu-England (Nord-Amerika) machte er ſich um das Miſſionswerk verdient. Unter Anderem ließ er auch 500 Exemplare der Evangelien und der Apoſtelgeſchichte in der Malaiiſchen Sprache zu Oxford drucken und in jenen Gegenden verbreiten; ebenſo verſah er Irland und Wales mit Bibeln in der celtiſchen Volksſprache. Beſonders aber legte er ſeinen Eifer für das Chriſtenthum an den Tag durch ſeinen letzten Willen (er ſtarb d. 26. Sept. 1691), wonach 40—50 Pfund Sterling dem Prediger zufallen ſollten, der in einer von den Executoren des Teſtamentes jedesmal zu beſtimmenden Kirche acht Predigten (in den Monaten Januar bis Mai und September bis November) wider die Ungläubigen, d. h. ſowohl wider Heiden, Juden und Muhammedaner, als beſonders auch wider die damals in England blühenden Deiſten und Atheiſten halten würde. Dagegen ſollten die unter den Chriſten ſelbſt obwaltenden theologiſchen Differenzen in dieſen Vorträgen nicht berührt werden. Mehrere berühmte Apologeten Englands, wie Bentley, Clarke, Derham, Whiſton, Ibbot, haben ſich bei dieſem Inſtitut durch die Uebernahme von Predigten betheiligt und ihre Vorträge drucken laſſen. Einen Auszug aus ihnen hat Gilbert Burnet (1737) gegeben: a defence of natural and revealed religion. IV. 8. (vergl. auch Lechler, Geſchichte des engl. Deismus. S. 215. 230. 264. 268). Mehrere blieben auch ungedruckt. Ob der an ſich löbliche Zweck auf dieſem Wege erreicht wurde, läßt ſich bezweifeln. Die, gegen welche die Predigten gerichtet ſeyn ſollten, beſuchten ſie ſchwerlich **), und zudem konnte eine rein auf Vernunftſchlüſſe gebaute, alle confeſſionelle Beſtimmtheit, wie alle myſtiſche Tiefe gefliſſentlich vermeidende Beweisführung eben ſo leicht den entgegengeſetzten Erfolg haben, als den, welchen der edle Stifter ſich verſprach, wie denn auch wirklich mehrere der oben angeführten antideiſtiſchen Predigten ſelbſt wieder eine deiſtiſche Färbung verrathen (vergl. Lechler a. a. O. S. 420 u. d. Artikel: Apologeten). Hagenbach.

Bozra, ſ. Edomiter.

Brachjahr, ſ. Sabbatjahr.

Bradwardina, Thomas von (Bradwardinus), mit dem Beinamen Doctor profundus, iſt geb. um's Jahr 1290 zu Hartfield bei Chicheſter (Cicestria) ***) in der Grafſchaft

*) Z. B. Some physico-theological considerations about the possibility of the resurrection. London 1675. — Summa Theol. christ. Dublin 1682. Opp. theol. Lond. 1715. ttt f. Auch ſeine zahlreichen phyſikaliſchen Schriften athmen einen religiöſen Geiſt. Die vollſtändigſte Ausg. ſeiner Werke iſt die von Birch. Lond. 1744 mit biographiſcher Zugabe.

**) So verſichert wenigſtens G. W. Albertl in ſeinen Briefen, betreffend den Zuſtand der Religion und der Wiſſenſchaften in Großbritannien. Hannover 1752. (Thl. I. S. 54) nur wenige Handwerksleute und Frauen in dieſen Predigten angetroffen zu haben. Und dieſe bedurften doch wohl andere Speiſe! Vgl. Schröckh, K.Geſch. ſeit der Reformation VI. S. 225.

***) Bradwardina oder Bradewardina, in der Nähe von Chicheſter, war vermuthlich der Stammort des Geſchlechtes.

Suffolk, und erhielt zur Zeit Eduards II. ſeinen Unterricht auf dem Mertons-Collegium in Oxford. Er ſtudirte die platoniſche und ariſtoteliſche Philoſophie und zeichnete ſich auch in der Mathematik aus. Er verfertigte aſtronomiſche Tafeln und ſchrieb Werke über Arithmetik und Geometrie*). Sein Hauptſtudium aber wurde die Theologie, in der er bald einen eigenthümlichen, von der damaligen Scholaſtik und ihrem Pelagianismus abweichenden Weg einſchlug. Nachdem er einige Zeit als öffentlicher Lehrer (Doctor) der Theologie in Oxford gewirkt hatte, wurde er Kanzler an der Paulskirche zu London und Beichtvater Eduards III., den er auf ſeinen Feldzügen nach Frankreich begleitete. Nach dem Tode ſeines Gönners Stratford, Erzbiſchofs von Canterbury, wurde er von dem Domkapitel zu deſſen Nachfolger gewählt, ſtarb indeſſen, noch ehe er dieſe Würde förmlich angetreten, den 22. Auguſt 1349. Sein theologiſches Werk, worin er die pelagianiſirende Richtung der Theologie ſeiner Zeit mit aller Schärfe rügte (totus paene mundus post Pelagium abiit in errorem) und der auguſtiniſchen Prädeſtinationslehre wieder den Sieg zu verſchaffen ſuchte, führt den Titel: de causa Dei contra Pelagium, et de virtute causarum ad suos Mertonenses. Libri tres. Er verfaßte es als Kanzler zu London im Jahr 1344. Aber erſt im Jahr 1618 wurde es von Heinrich Savile (Savilius) auf Verlangen des Erzbiſchofs Abbot von Canterbury in London zum Druck befördert. Seither iſt das Werk nicht wieder aufgelegt worden. — Bradwardina geht in ſeiner Deduction von dem abſoluten Weſen Gottes, ſeiner Unmittelbarkeit und Unveränderlichkeit aus und folgert daraus (determiniſtiſch) die Nothwendigkeit alles deſſen, was geſchieht. So konnte er auch den beliebten Unterſchied von Vorherwiſſen und Vorherbeſtimmen in Gottes Rathſchlüſſen nicht zulaſſen (quod nulla scientia Dei causatur a posterioribus rebus scitis). Auch die Sünde iſt in gewiſſer Weiſe von Gott gewollt (privative, nicht proprie positive). Die Freiheit des Menſchen iſt durch die göttliche Nothwendigkeit bedingt (quod omnis actio voluntatis creatae secundum essentiam sive substantiam ipsam actus, fit ab ipsa et a Deo eundem **) pariter coagente). Der göttliche Wille geht voraus als die Herrin, und der kreatürliche Wille folgt als die Magd. — Die Lehre Bradwardina's machte zu ihrer Zeit kein beſonderes Aufſehen. Zu den Anhängern des Syſtems zählt Gieſeler (K.Geſch. Bd. II. Abth. 3.) mit Wahrſcheinlichkeit den Albert, Biſchof von Halberſtadt, gegen welchen Gregor XI. eine Inquiſition anordnete wegen ſeiner fataliſtiſchen Grundſätze (Raynald. ann. 1372. Nro. 33.) vgl. die Vorr. des Savilius zu der oben angef. Ausg. Schröckh, K.Geſch. XXXIV. S. 226 ff. u. d'Argentré, Collectio judiciorum de novis erroribus. I. 323.

Hagenbach.

Brainerd, ſ. Miſſionen, proteſtantiſche.

Brandenburg, Reformation. Wenn die Geſchichte bezeugt, daß der Norden niemals wie der Süden ſich ſo empfänglich für die Einflüſſe hierarchiſcher Gewalt und für die Macht der Auctorität der päbſtlichen Curie gezeigt, ſo iſt daraus zugleich erklärlich, wie in den Oſt- und Nordſee-Ländern auch Lehren ketzeriſcher Sekten ungleich leichter Eingang finden und die nachmalige Kirchenverbeſſerung um ſo mehr vorbereiten konnten. So gewannen ſchon die Waldenſer von Böhmen aus in der Mark Brandenburg und weiterhin in den Oſtſeeſtädten für ihre Lehrſätze viele Anhänger, und dieſe verbreiteten ſich bald in einem großen Theil der Oſtſeelande. Zwar ließ es nachmals im 14. Jahrhundert der röm. Stuhl nicht an Geboten und Vorkehrungen zur Unterdrückung der ketzeriſchen Lehren fehlen; allein ſie hatten an vielen Orten ſchon zu tiefe Wurzel geſchlagen, als daß es der Klerus vermocht hätte, durch machthaberiſche Worte ſie den Gemüthern wieder zu entreißen. Der Glaube an des Pabſtes unantaſtbares Wort und an die heilige Lehre der Kirche war hie und da ſchon ſo erſchüttert,

*) Arithmetica speculativa. Par. 1495 und 1530. 4. — Geometria speculativa. ib. 1495. 4. 1516 f. — Tractatus de proportionibus. ib. 1495. Venet. 1505 f.

**) Eandem?

daß an manchen Orten der altkirchliche Dogmatismus beinahe völlig verſchwunden war. In der Mark Brandenburg zählte die Stadt Augermünde ſchon damals ſo wenige Anhänger des alten Glaubens, daß man ſie gemeinhin mit dem Beinamen der Ketzerſtadt und eine nicht geringe Zahl von Dörfern in der Neumark als Ketzerdörfer bezeichnete. Bis gegen Ende des 14. Jahrhunderts fand in der Mark und den angrenzenden Ländern die Lehre der Waldenſer-Sekte immer noch zahlreiche Anhänger und ſie erhielt ſich auch fortan noch. Sie kam aber im 15. Jahrhundert durch die Huſſiten-Züge in noch größeren Aufſchwung, denn die Gegner der römiſchen Hierarchie verſtärkten mit ihrer wachſenden Zahl auch ihren Einfluß auf die Gemüther immer mehr. Der Name der Waldenſer verſchwand, je mehr nun alle Gegner des Kirchenglaubens in den brandenburgiſchen Landen als Huſſiten bezeichnet wurden. Nirgends fanden daher die Huſſiten-Schaaren ſo wenig Widerſtand, nirgends im Volke ſo viele Billigung ihrer Grundſätze als in den verſchiedenen Theilen der Mark, wiewohl es von Seiten der alten Kirche im Verlauf des 15. bis in den Anfang des 16. Jahrhunderts nicht an Verfolgungen fehlte zur Unterdrückung und Austilgung der ketzeriſchen Geſinnung.

So weit hatte ſich das kirchliche Weſen zum Theil in verſchiedenen Orten der Mark Brandenburg ſchon umgeſtaltet, als im J. 1517 unter dem Kurfürſten Joachim I. der Prediger-Mönch Johann Tetzel mit ſeinem Ablaßkram auch in der Mark auftrat. Die Geſinnung des ſtreng gläubigen Landesfürſten, der Schutz und die Gunſt ſeines Bruders Albrecht, Metropolitans der Bisthümer Halberſtadt und Brandenburg, die Nachſicht der Landesbiſchöfe und des übrigen Landesklerus, ſowie der Glaubenseifer der gegen die Blüthe Wittenbergs eiferſüchtigen Univerſität Frankfurt begünſtigten die Ablaßkrämerei in ſolcher Weiſe, daß es Tetzeln im Verlauf des Jahres glückte, aus den Gebieten Brandenburgs, Magdeburgs und einigen nahen Reichsſtädten eine Summe von 100,000 Gulden zuſammen zu bringen. Sein feierlicher Einzug mit Prozeſſion und Glockengeläute in Berlin und ſein pomphaftes Auftreten in der Reſidenz konnte nicht befremden; es war der Aufzug eines kirchlichen Marktſchreiers, wie er bis dahin noch nie geſehen war. Doch fand er nicht überall mit ſeinem Ablaß gleichen Abſatz. In der Stadt Belitz gelang es ihm trotz allen ſeinen Anpreiſungen durchaus nicht, für ſeine Waare Käufer zu finden, ſo daß er eines Tags ausrief: die Belitzer ſind entweder lauter Engel oder die verſtockteſten Sünder. Als einen gemeinen marktſchreieriſchen Ablaßkrämer ſah ihn wohl auch jener märkiſche Edelmann, ein Herr v. Hacke an, der, von ihm zuvor von einer beabſichtigten Sünde abſolvirt, ihm dann auf dem Wege auflauerte und ſeinen ganzen geſammelten Schatz abnahm.

Mochten nun auch immerhin die gelehrten Theologen zu Frankfurt, an ihrer Spitze der berühmte Konrad Wimpina, der Sache Tetzels das Wort ſprechen und mit Eifer ſich bemühen, vor den Lehrbänken ihrer Zuhörer die Lehre des Ablaſſes zu rechtfertigen: Luthers berühmte Theſes fanden, als ſie in der Mark bekannt wurden, in allen Ständen unbeſchreiblichen Beifall. Mit wunderbarer Schnelligkeit wurden ſie, „als wären die Engel ſelbſt Botenläufer geweſen,“ von Stadt zu Stadt und immer weiter und weiter verbreitet. Selbſt der Biſchof von Brandenburg, Hieronymus Scultetus, ein geſchmeidiger Hofmann, Luthers Diöceſan, dem er ſie ebenſo wie dem Erzbiſchof von Mainz zuſandte, zeigte ſich ſeinen Anſichten geneigt, obgleich er, um öffentliches Aergerniß zu vermeiden, Luthern rieth, die Sache in Ruhe zu laſſen und keine feindſeligen Streithändel anzuregen; es könne dem Unfug in der Stille geſteuert werden. Vor Allem warnte er ihn, den Verkauf ſeiner Predigt über den Ablaß nicht ferner zu geſtatten. So günſtig aber die Aufnahme der Grundſätze Luthers bei dem größten Theil der brandenburgiſchen Bevölkerung durch die noch immer vorhandenen Spuren waldenſiſch-huſſitiſcher Ketzerei ſchon vorbereitet war, ſo hemmte doch die äußere Gewalt der Machthaber den Fortſchritt ſeines Werkes noch längere Zeit. Anfangs zwar beachtete der Kurfürſt Joachim den Streit faſt gar nicht; er ſah ihn wenigſtens nur als eine neue perſönliche Zänkerei zweier Mönchsorden an, wie man ſie in früherer Zeit ſchon öfter geſehen. Von vielen Miß-

bräuchen in der Kirche überzeugt, namentlich auch dem Ablaßverkauf in keiner Weise huldigend, bewies er sich eine Zeitlang gegen Luther gemäßigt und dessen Sache nicht gerade abgeneigt. Er erkannte wohl die Nothwendigkeit einer Reformation der Kirche, aber er wollte sie nicht auf dem Wege gewaltsamer Erschütterungen, wie er sie von Luthers feurigem Eifer befürchtete und wie sie auch von Tag zu Tag mehr und mehr hervortraten. In dem Maße daher, wie Luthers Feuereifer die Gemüther im Volke bis in die niedern Schichten aufregte und sich im Reich immer mehr unruhige Bewegungen zeigten, steigerte sich auch des Kurfürsten Widerstreben gegen eine Sache, die sichtbar den Frieden Deutschlands untergrabe, um so ernster und nachdrücklicher suchte er auch die Ruhe in seinen Landen aufrecht zu erhalten und die Verbreitung der protestantischen Richtung seiner Unterthanen zu hemmen. Dabei blieb auch der Eifer, mit welchem sein Bruder, der Erzbischof Albrecht von Mainz und Magdeburg, mit ihm gleicher Gesinnung, gegen Luther auftrat, auf ihn nicht ohne wirksamen Einfluß. Ihnen Beiden aber reichten für ihre Bestrebungen die hohe und niedere Geistlichkeit und die Universität zu Frankfurt zur Unterdrückung der neuen Lehre und zur Aufrechthaltung des alten Kirchensystems hülfreiche Hand, zumal bei der Eifersucht zwischen den beiden Hochschulen zu Frankfurt und Wittenberg. War es doch der gelehrte Frankfurter Theolog Konrad Wimpina, der die unter Tetzels Namen erschienenen Gegen-Thesen verfaßte. Es fand dort auf Veranlassung Beider im Jahr 1518 eine Versammlung von 300 Geistlichen und Mönchen statt, worin über die Streitsätze disputirt wurde und Tetzel mit keckem Muth gegen Luther auftretend seine Thesen vertheidigte. Zwar wagte es ein junger gelehrter Theolog Johann Knipstrow, die Anmaßungen des Pabsts als dem Evangelium zuwider zu bekämpfen und die herumziehenden Ablaßkrämer mit lebhaftem Eifer anzugreifen, jedoch bei dem gemeinen Haufen ohne Eindruck und Erfolg. Daß Luthers Lehrsätze dort als Ketzerei verdammt wurden, versteht sich von selbst. Dagegen glückte es Tetzeln unter Wimpina's und dessen Collegen Begünstigung, sich des ihm ertheilten Titels eines Doctors der Theologie erfreuen zu können. Nun brach auch das bisherige immer noch freundliche Verhalten zwischen Luther und dem Bischof von Brandenburg, da es diesem bei einer Zusammenkunft in Wittenberg nicht gelungen war, jenen von dem betretenen Wege abzulenken und für Friede und Ruhe zu gewinnen. Er trat nun zu Luthers offenen Widersachern über und verdammte ihn sogar zum Feuertod. Dabei wirkte wohl auch die Stellung, welche bereits der Kurfürst gegen Luther genommen hatte. Schon auf dem Reichstag zu Worms bewies er sich als einer seiner entschiedensten Gegner, zumal nachdem alle seine Ermahnungen und Bemühungen, den kühnen Mönch zu einer Umwandlung und zum Nachgeben zu bewegen, ohne allen Erfolg waren, denn er war einer von denen, welchen die Prüfung der kirchlichen Streitsache übertragen wurde, daher er auch vorzüglich mit zu dem bekannten Wormser Reichsschluß wirkte. Sein Widerstreben gegen die Neuerung steigerte sich noch, als im J. 1522 Luthers Uebersetzung des Neuen Testaments erschien. Es erfolgte gegen sie nach langer Berathung auf den Antrag der Frankfurter Theologen, die das Werk in jeder Weise verunglimpften und verdächtigten, sowie auf den Rath des Erzbischofs von Mainz und des Bischofs von Brandenburg im J. 1521 ein nachdrückliches Verbotsedikt. Und als nun im Jahr darauf der Ausbruch des Bauernkriegs den Frieden des Nachbarlandes Thüringen und weiterhin auch eines großen Theils Süddeutschlands erschütterte, konnte darin der Kurfürst allerdings wohl seine Ansicht bestätigt finden, daß Luthers Predigt von evangelischer Freiheit auch verderblich auf die weltliche Ordnung im Staate einwirke, wozu noch kam, daß jener in seiner Schrift »über weltliche Obrigkeit« sich auch Aeußerungen über ihn erlaubt hatte, die ihn tief verletzten.

Dessenungeachtet fand die neue Lehre nicht nur in den Nachbarlanden, im Magdeburgischen und Halberstädtischen, in Anhalt, in Sachsen und in der Lausitz, sondern auch in der Mark selbst und hier nicht bloß im Bürgerstand der Städte und unter dem brandenburgischen Adel, sondern sogar im häuslichen Kreise und am Hofe des Kurfürsten

immer zahlreicheren Anhang und überall las man Luthers Schriften mit dem größten Eifer. Selbst die edle Kurfürstin Elisabeth von Dänemark, das Muster einer fürstlichen Gattin, eine Freundin Luthers, hatte nicht bloß selbst dessen Lehre mit aufrichtigem Herzen in sich aufgenommen, sondern pflanzte sie schon früh insgeheim auch ihren Kindern ein. Jahre lang förderte sie im Stillen die Sache der Reformation auf's Eifrigste in jeder nur möglichen Weise, bis sie endlich wagte, im J. 1528 während des Kurfürsten Abwesenheit aus Wittenberg heimlich einen Geistlichen zu berufen und von ihm im Schloß das Abendmahl unter beiden Gestalten zu empfangen. Allein der Schritt ward bald von ihrer jüngsten Tochter an den Gemahl verrathen. Der Kurfürst aber, ohnedieß kaltgesinnt und längst in seiner Gesinnung gleichgültig gegen seine Gemahlin, sah in ihrer protestantischen Richtung nur den schwärzesten Verrath an der rechtgläubigen Kirche und eine Verachtung seines landesherrlichen Ansehens. Sein Zorn über den bewiesenen Ungehorsam fand kaum eine Grenze; es gab bei ihm keine Verzeihung für eine Sünderin, die sich in den Augen aller seiner rechtgläubigen Unterthanen an den Ordnungen der Kirche und an ihm selbst so schwer vergangen. Da konnte sich die Kurfürstin nicht anders als nur durch die Flucht nach Sachsen einer schmachvollen Behandlung von Seiten ihres Gemahls und der von ihm ihr angedrohten ewigen Einmauerung entziehen und ihr Oheim, der Kurfürst von Sachsen, gewährte ihr Schutz und Aufnahme im Jungfrauenkloster Prettin bei Dommitsch.

Hatte nun schon dieses Ereigniß in seiner eigenen Familie des Kurfürsten Erbitterung nur noch mehr gesteigert, so kam noch hinzu, daß um dieselbe Zeit die sogen. minckwitzische Fehde und ein mit der neuen Lehre in Beziehung stehender Aufstand der Bürger von Stendal ihm auch die politische Gefährlichkeit der lutherischen Lehre für den Frieden in seinem eigenen Lande erblicken ließen. Ersterer angeregt durch einen Streit zwischen dem Bischof von Lebus Georg von Blumenthal, einem Mann von unruhigem Geist, und einem märkischen Edelmann von Birkholz, der sich mit Nikolaus von Minckwitz verband, artete bald in einen förmlichen Vernichtungskampf des märkischen Adels gegen den höhern Landesklerus aus und nöthigte endlich den Kurfürsten, vom Bischof zu Hülfe gerufen, bei der schweren Verwüstung eines Theils seiner Lande, gegen die protestantische Partei des Adels selbst auch das Schwert zu ergreifen. Nun war zwar in wenigen Wochen die Ruhe wieder hergestellt; allein die Rüstung hatte doch eine Summe von 50,000 Gulden gekostet, ein Opfer, welches Joachim bei seinen oft drückenden Finanzzuständen nicht so leicht verschmerzte. Ueberdies mochte er auch wohl glauben, das politische Gift, welches in dem Adel gewirkt, könne nur von den Wittenbergern ausgegangen seyn, denn mit diesen hatte er bisher im engsten Zusammenhang gestanden und Minckwitz's treuer Verbündeter Otto von Schlieben war ein sächsischer Edelmann. Nicht minder erbitterte den Kurfürsten der Bürgeraufruhr in Stendal, dadurch veranlaßt, daß am 28. Juli 1530 die Gemeinde wider des Raths Willen in den Kirchen lutherische Lieder angestimmt und dazu auch die Geistlichen durch Stürmung und Plünderung ihrer Häuser hatte zwingen wollen. Da der Kurfürst abwesend war, sandten die jungen Markgrafen Joachim und Johann einige Abgeordnete dahin, um die Neuerung abzustellen und die Unruhen zu stillen. Allein durch die Versetzungen eines Predigermönchs und einiger seiner Anhänger, die den Gesang der Lieder empfohlen, kam es zum förmlichen Aufruhr und die Abgeordneten konnten kaum ihr Leben retten. Da zog endlich der Markgraf Joachim in der Mitte Oktobers — denn so lange hatte das wilde Wesen gedauert — mit einer starken Reiterschaar in die Stadt ein und züchtigte die Schuldigen mit harten Strafen, die der Kurfürst nach seiner Heimkehr mit bitterem Zorn noch vermehrte. Aehnliches ereignete sich zu gleicher Zeit in einigen andern Städten der Mark, ebenfalls veranlaßt durch solche deutsche Lieder, welche wandernde Handwerksgesellen in Gang brachten.

Während dieser Ereignisse befand sich der Kurfürst auf dem Reichstag zu Augsburg (1530), der gewichtigste Wortführer der katholischen Stände, der Leiter fast aller Unterhandlungen der streitenden Parteien. Er gehörte dort mit zu dem Ausschuß der katho-

liſchen Fürſten, der eine Ausgleichung der Streitigkeiten vorbereiten ſollte. Allein ſo ſehr er eine ſolche und mit ihr die Ruhe im Reich auch wünſchte, ſo war doch der Sturm und die Schärfe ſeiner Sprache keineswegs zur Vermittlung geeignet; vielmehr ſchlug ſeine ungezügelte Heftigkeit nur zu offenbarem Nachtheil für die Katholiken aus. Es kam zwiſchen ihm und dem über Luthers Lehrſätze ſich ſehr gemäßigt erklärenden Biſchof von Augsburg zu ſo bitteren Vorwürfen und ehrenkränkenden Scheltworten, daß der Erzbiſchof von Mainz Mühe hatte, Thätlichkeiten zu verhindern. Wenn er daher auch Mißbräuche in der Kirche zugeſtand und ihre Abſtellung wünſchte, wenn er in den Unterhandlungen mit den Lutheranern auch immer darauf drang, man möge, um eine Ausgleichung zu ermöglichen, nicht Geiſtliches und Weltliches vermiſchen, ſo vereitelte er doch ſelbſt durch ſein ſtürmiſches Weſen allen Erfolg ſeiner Bemühungen. Es war ein Mißgriff des Kaiſers, daß dieſer ihm den Auftrag ertheilte, auf die Beſchwerden der Evangeliſchen zu antworten und ihnen den Reichsbeſchluß anzukündigen, der ihr Glaubensbekenntniß verwarf, denn ſeine Rede war ſo bitter und ſcharf, ſo ſehr mit nichtigen Beſchuldigungen gegen die proteſtantiſche Partei angefüllt, ſo ernſt und nachdrücklich drohend, wenn ſie den Reichsabſchied nicht annehmen würden, daß es nicht mehr Worte zur Verſöhnung waren, die er ſprach, ſondern Worte einer Kriegserklärung, die nothwendig die evangeliſchen Fürſten dahin führen mußten, auf Mittel zur Vertheidigung mit den Waffen gegen einen Angriff zu denken. So fand ſeine Rede auch bei mehreren katholiſchen Fürſten keinen Beifall und ſelbſt der Kaiſer konnte ſie nicht billigen.

Mittlerweile hatte während des Kurfürſten Abweſenheit die neue Lehre in ſeinen Landen immer weitere Verbreitung gefunden. Stendal und andere Städte ſtanden noch in aufrühreriſchen Bewegungen. Der Fürſt ſtellte zwar ſchnell überall die Ruhe wieder her, wobei er allerdings mit großer Strenge gegen die Unruheſtifter verfuhr. Allein er nahm ſonſt nirgends grauſame Verfolgungen ſeiner andersgläubigen Unterthanen vor. Er ſah ſchon ſelbſt ein, der Strom der neuen Lehre ſey ſchon zu breit und zu tief, als daß es werde gelingen können, den Quell wieder zu verſtopfen; es könne daher nur übrig bleiben, ihn wo möglich in jeder Weiſe ſo einzudämmen, daß er im Ueberfluthen nicht noch weiter fortreiße. Das war das Ziel ſeiner eifrigen Thätigkeit in kirchlichen Dingen bis in die letzten ſeiner Regierungsjahre. Immer noch von der Nothwendigkeit einer Reformation der Kirche überzeugt, wollte er ſie doch nie von Wittenberg aus, ſondern aus Rom oder durch ein allgemeines Concilium. Er hoffte eine ſolche zur Wiederherſtellung der Einheit der Kirche auch noch im letzten Jahre ſeines Lebens (1535), als ihn der Pabſt zur Kirchenverſammlung nach Mantua einladen ließ, indem er ihm antwortete: Er werde durch ſeinen Abgeordneten Alles zum Frieden thun, denn nichts könne ihm erwünſchter ſeyn, als daß die Ketzerei aufgehoben werde und die Kirche unter Einen Hirten komme.

Einige Zeit vor ſeinem Tode ließ der Kurfürſt ſeine beiden Söhne eine ſchriftliche Zuſicherung ausſtellen, daß ſie mit allen ihren Ländern dem Glauben der Väter treu bleiben wollten und ſterbend beſchwor er ſie, die alte Kirche zu ſchützen und zu erhalten und der proteſtantiſchen Ketzerei kräftig zu widerſtehen. Allein als er dieſes ſprach, ſtanden ſie längſt auf anderer Bahn. Was die proteſtantiſch geſinnte Mutter ſchon früh in ihr jugendliches Herz gepflanzt, war gedeihlich aufgewachſen und hatte tiefe Wurzel gefaßt. Sie hatten ſie nach ihrer Flucht nach Sachſen dort öfter beſucht und waren ſo mit Luthers Lehre immer mehr bekannt geworden. Nachdem Joachim, der Kurprinz, Luther ſchon im Jahr 1519 in Wittenberg ſelbſt kennen gelernt, machte nachmals auf dem Reichstag zu Worms, wohin er ſeinen Vater begleitete, das Machtwort des kühnen Mönchs auf den ſechszehnjährigen Jüngling den gewaltigſten Eindruck und begeiſterte ihn für die Sache, die er ſo muthvoll vertheidigte. Jedoch wagte er es bei ſeines Vaters Heftigkeit damals noch nicht, ſeine Geſinnung laut zu äußern, wiewohl er oft die Verderbtheit und Unwiſſenheit des katholiſchen Klerus beſpöttelte. Vieles aber, was damals noch dunkel in ſeinem Geiſte lag, kam in ihm erſt durch den geheimen Briefwechſel mit Luther, mit Herzog Albrecht von Preußen, Markgraf Georg von Ansbach und andern erleuchteten

Männern ſeiner Zeit je mehr und mehr zur Klarheit, ſo namentlich die Lehre vom Abendmahl. Er fühlte ſich jedoch bald mehr zu Melanchthon als zu Luther hingezogen, wei dieſer ſich trotz aller Ermahnungen hoher Perſonen ſehr harte und unpaſſende Aeußerungen gegen den naheverwandten Erzbiſchof von Mainz erlaubte, worüber ſich Joachim mehrmals bitter beſchwerte.

Noch bevor er aber zur Regierung kam, war ein entſcheidender Moment für den Fortgang des Reformationswerks in den brandenburgiſchen Landen der Tod des Biſchofs Dietrich von Hardenberg, eines ſchroffen papiſtiſchen Eiferers, und die Wahl des klar denkenden, mildgeſinnten und feſtbeſonnenen Matthias von Jagow als Biſchof von Brandenburg (1527). Dieſem gelang es noch unter der Regierung Joachims I., daß der Verkauf des lutheriſchen N. T. in der Mark unter der Hand geſtattet wurde, wenn gleich der Kurfürſt das Verbot öffentlich nicht aufhob. Es glückte ihm ferner auch, Schritt vor Schritt obwaltende Mißbräuche im Kirchenweſen ohne gewaltſames Eingreifen zu beſeitigen und auf beſſere Bildung des Klerus hinzuwirken. So verbreitete ſich von ihm mit Beſonnenheit gefördert die Reformation ſchon mehr und mehr durch's ganze Land, wenn gleich ſie hie und da bei den Geiſtlichen noch Widerſtand fand.

Als nun Joachim II. im Jahr 1535 zur Regierung gelangte, war es vorzüglich auch dieſer im Lande ſchon viel geltende, hochangeſehene Mann, mit deſſen Hülfe zur Hand er die Reformation in ſeinen Landen durchzuführen vermochte. Es blieb daher auch ohne Erfolg, als der Kurfürſt Albrecht von Mainz, Herzog Georg von Sachſen und der König Sigismund von Polen ſich eifrig bemühten, die beiden jungen Fürſten von Brandenburg auf ihre Seite zu ziehen, zumal da auch die proteſtantiſchen Fürſten, vor allen Landgraf Philipp von Heſſen, nicht ſäumten, die beiden Brandenburger für ihre Partei zu gewinnen. Seinem Schwiegervater, dem König von Polen, ließ Joachim antworten: „Es ſey ihm Gewiſſensſache, bei dem Zwieſpalt in der Religion tüchtige Lehrer anzuſetzen, um das Anſehen des Gottesdienſtes und die Kirchenzucht aufrecht zu erhalten, die völlig darnieder liege. Als ein gerechter Fürſt könne er alle Gebrechen und Irrthümer der Kirche nicht mit Feuer und Schwert vertheidigen. Weit entfernt, ſich von der allgemeinen Kirche zu trennen, bekenne er ſich zu den wahren Lehren derſelben, werde ſich einer Kirchenverſammlung, auf die er bisher vergeblich gewartet habe und welche die Päbſte nicht berufen wollten, nicht entziehen, das Chriſtenthum auch ferner, wie er bereits im Felde gegen die Türken bewieſen, mit Gut und Blut vertheidigen und wünſche Eintracht.“

Seitdem gingen beide Brüder in der Sache der Kirche, jeder ſeine eigene Bahn, jedoch Beide zu Einem Ziele. Die brandenburgiſchen Lande nämlich waren ſeit Joachims I. Tod getheilt. Johann, der jüngere Bruder, hatte die Neumark, Sternberg, Kroſſen, Kotbus und Pritz, alles Uebrige mit der Kurwürde Joachim II. überkommen. Erſterer mit ſcharfem, durchdringendem Verſtand die Forderungen der Zeit erkennend, in ſeinen Anſichten noch weit klarer als ſein Bruder, in ſeinem Eifer für religiöſe Dinge noch feuriger, in ſeinen Handlungen bei weitem ſtürmiſcher, oft ſelbſt bis zur Unbeſonnenheit raſch vorſchreitend, war auch im Verfahren in Beziehung auf die kirchlichen Verhältniſſe von ſeinem Bruder verſchieden. Wo dieſer in ſeinem Karakter mild, verſöhnlich und wohlwollend, ſein ganzes Streben nur darauf richtend, wo möglich noch eine Vereinigung der ſtreitenden Religionsparteien zu bewirken, bei Beſeitigung alter Mißbräuche und bei Anwendung ſeiner Verordnungen ſtets mäßig und beſonnen vorſchritt, da griff Johann wie im Sturme raſch Alles niederwerfend die Bollwerke des alten Kirchenſyſtems an, ſelbſt ohne Recht und Sitte zu ſchonen, wiewohl er ſich doch nie erlaubte, in Glaubensſachen offenen Zwang und Gewalt gegen Andere anzuwenden. Sogleich beim Antritt ſeiner Regierung ſich offen für die Augsburger Confeſſion erklärend, trug er kein Bedenken, ſich dem ſchmalkaldiſchen Bunde in religiöſen Dingen anzuſchließen, obgleich nicht ohne Schwierigkeiten ſowohl von Seiten ſeines Bruders, als deſſen Schwiegervaters des Herzogs Georg von Sachſen. Schon Anfangs Januar 1536 geſtattete er der Stadt

Kotbus auf ihr Erſuchen, den evangeliſchen Gottesdienſt in ihren Kirchen einzuführen und bald darauf erſchienen dort zwei vom Rath aus Wittenberg berufene Prediger, M. Johannes Lüdiken und Johann Mantellus als öffentliche Verkündiger der evangeliſchen Lehre. Dieſem Beiſpiel folgend, nahm darauf auch Frankfurt, dieſe alte Burgfeſte des orthodoxen Glaubens, evangeliſche Prediger in ſeine Mauern auf. Von beiden Orten breitete ſich nun der gereinigte Glaube über alle Theile der brandenburgiſchen Mark, beſonders über die Neumark aus. Obgleich es Anfangs noch ſehr an tüchtigen evangeliſchen Geiſtlichen fehlte, ſo ſuchten doch auch dieſem Mangel der Kurfürſt von Sachſen, Markgraf Georg von Ansbach, Luther und Melanchthon ſo viel als möglich abzuhelfen. Wo der Markgraf in kirchlichen Dingen fremden Raths bedurfte, wandte er ſich an jene Herren des Reformationswerkes oder auch an verwandte Fürſten, vorzüglich oft an den Herzog von Preußen. So war Alles vorbereitet. Da geſchah im Jahr 1538 der entſcheidende Schritt, daß zu Küſtrin, der Reſidenz des Markgrafen, durch Austheilung des Abendmahls unter beiden Geſtalten von Seiten des Landesfürſten der evangeliſche Kultus nach dem orthodoxen Wittenberger Muſter im ganzen markgräflichen Landestheil zur Geltung kam. Indeß mußte doch noch mancher Kampf mit dem katholiſchen Klerus, beſonders mit dem heftigen Eiferer für Hierarchie und Pabſtthum, dem Biſchof von Lebus Georg v. Blumenthal, beſtanden werden, um die Hinderniſſe zu beſeitigen, welche die Gegner dem Fortgang der Kirchenverbeſſerung immer von Neuem in den Weg legten. Fort und fort erhoben ſich neue Streithändel zwiſchen dem Markgrafen und dem über deſſen Eingreifen in ſeine Rechte innerhalb ſeines Sprengels erbitterten Biſchof, bald wegen des Zehnten, der dieſem verweigert wurde, bald wegen einer neuen Landesſteuer, welche der Markgraf auch von den Ländereien der Stiftsunterthanen einfordern ließ, denn er achtete allerdings weder auf altherkömmliche biſchöfliche Rechte, noch glaubte er ſich viel an Zuſagen und Verſprechungen gebunden, die er nur gegeben hatte, um den Biſchof eine Zeit lang zu beſchwichtigen, wobei er niemals Anſtand nahm, wenn er nicht williges Nachgeben in ſeinen Forderungen fand, mit ſcharfem Ernſt durchzugreifen. Die Folge war, daß Bitterkeit der Geſinnung und hartnäckiger Widerſtand beiderſeits ſich immer höher ſteigerten, ſo namentlich auch durch die Forderung des Markgrafen, ein wunderthätiges Marienbild in Görlitz wegen der bei den Wallfahrten dahin vorkommenden Unordnungen von dort zu entfernen, dem ſich der Biſchof fort und fort ſtandhaft widerſetzte. Erſt ſein Tod (1550) endigte dieſe Streithändel. Sein Nachfolger Johann Horneburg fügte ſich nicht bloß in des Markgrafen Forderung, ließ das Bild wegnehmen und hob die Wallfahrt auf, ſondern nahm auch ſofort die vom Kurfürſten für die ganze Mark Brandenburg erlaſſene Kirchenordnung ohne Widerſtreit an.

Nicht ſo ſtürmiſch verfuhr im Werke der Kirchenverbeſſerung in ſeinen Landen der Kurfürſt. Schon ſein Wunſch, wo möglich zwiſchen den Religionsparteien den Frieden zu vermitteln, eine Ausgleichung zu erwirken, was ſelbſt der Pabſt lobend anerkannte, machte ihn milder, mäßiger, ſchonender. Jeder Schritt geſchah von ihm mit Vorſicht und Beſonnenheit, in wichtigen Veränderungen meiſt nur nach eingeholtem Rath des Kurfürſten von Sachſen oder ſeiner Vettern des Herzogs von Preußen und des Markgrafen Georg von Ansbach, oder Melanchthons und anderer Reformatoren. Nirgends drang er ſeinen Unterthanen in kirchlichen Dingen gewaltſame Maßregeln auf. Er ließ ſich von den Bürgern Frankfurts um Anſtellung eines evangeliſchen Predigers bitten, und ſandte ihnen dann Andreas Ebert zu; deßgleichen in andern Städten der Mark. Um verſchiedene altkirchliche Mißbräuche zu beſeitigen, berief er zuvor ſchon im Jahr 1536 nach Cöln a. d. Spree eine Verſammlung der angeſehenſten Geiſtlichen der Mark, um ſich mit ihnen darüber zu berathen. Wohlweislich wußte er ſich zuvor die Einwilligung des Pabſtes und die Erlaubniß des Erzbiſchofs von Magdeburg zu verſchaffen, um nach Aufhebung des Dominikanerkloſters in Cöln a. d. Spree und nach Entfernung der Mönche in's ſchwarze Kloſter in Brandenburg ihre Kloſterkirche in eine Domkirche umzuwandeln, wo dann ſofort der gelehrte, mildgeſinnte Kanonikus Dr. Wolfgang Rehdorffer angeſtellt

und ſchon im Jahr 1536 mit Zulaſſung des erwähnten Biſchofs von Brandenburg, Matthias von Jagow, das Abendmahl unter beiden Geſtalten ausgetheilt werden durfte. Schon längſt war dieſer Biſchof viel zu ſehr in das Intereſſe der von ihm ſelbſt vielfältig beförderten Reformationsſache gezogen, als daß die Secularisation ſeines Bisthums irgend Schwierigkeiten gefunden hätte. Sobald ſich dem Kurfürſten irgendwo ein Verlangen nach der reinen evangeliſchen Lehre kund gab, ſorgte er für tüchtige Prediger und Melanchthon ſtand ihm dabei ſtets bereitwillig zur Hand. Wo ſich bei der Anordnung eines verbeſſerten Kirchenweſens Hinderniſſe entgegenſtellten, beſeitigte Joachim ſie ſo viel nur möglich ſtets auf geſetzliche Weiſe nach vorheriger Verſtändigung mit den noch beſtehenden geiſtlichen Autoritäten der alten Kirche. Nach und nach verſchwanden dieſe und jene altkirchlichen Gebräuche von ſelbſt, hie und da auch der Cölibat der Geiſtlichen. So kann man wohl ſagen: die Reformation ſchuf ſich in der Kurmark meiſt ſelbſt aus eigener innerer Kraft, ohne daß man den Landesfürſten als Reformator äußerlich wirkend in das Werk kräftig mit eingreifen ſah. Ueberall leitete ihn der Gedanke, »ſeinen Unterthanen an den äußerlichen Gebräuchen, an denen ſie noch hingen, eine Handhabe zu laſſen, an welcher ſie mit der Zeit um ſo ſicherer der reinen Lehre und Wahrheit ſich würden bemächtigen können.« Seit der Kurfürſt zur Wiederaufhülfe der tief geſunkenen Univerſität Frankfurt im Jahr 1537 die überflüſſigen Einkünfte des Karthäuſerkloſters für ſie zu verwenden befahl, wurden nach und nach auch die übrigen Klöſter in der Mark aufgehoben, denn wo die Mönche, wie oft geſchah, ihre Kloſtermauern nicht von ſelbſt verließen, verloren ſie doch die freie Verfügung über ihre Kloſtergüter, die man nun zu beſſern Zwecken verwandte. Jedoch verfuhr man gegen die Ordensgeiſtlichen ſtets mit großer Schonung. Die in ihren Klöſtern Bleibenden wurden von den Kloſtergütern unterhalten. Solche, die zur neuen gereinigten Lehre übertraten und deren Bildung ſie dazu befähigte, betraute man mit Pfarrämtern in Städten oder Dörfern.

So weit war das Werk der Reformation in der Kurmark bis zum Jahr 1539, über vier Jahre nach dem Tode Joachims I., gediehen, als nun der Kurfürſt einen neuen entſcheidenden Schritt that, unbeirrt durch die Warnungen und Ermahnungen des Erzbiſchofs von Mainz, des Herzogs Georg von Sachſen und des Königs Sigismund von Polen, die wiederholt Alles aufboten, ihn von weiteren Neuerungen abzuhalten. Nachdem er mehrere Entwürfe zur Verbeſſerung des Kirchenweſens theils von einheimiſchen katholiſchen Prieſtern, theils von einigen auswärtigen Theologen hatte verfertigen laſſen, berief er zuerſt den gelehrten evangeliſchen Prediger Georg Buchholtzer an ſeinen Hof, ernannte ihn zum Probſt von Berlin und veranſtaltete dann zu Spandau, dem Leibgeding ſeiner Mutter, zur öffentlichen Einführung der evangeliſchen Lehre in der Mark eine würdige kirchliche Feier am Allerheiligen Tag des Jahres 1539. Zum erſtenmal ward in der dortigen Kirche in Gegenwart des ganzen fürſtlichen Hofes, der zahlreich verſammelten märkiſchen Geiſtlichen und der Landſtände, die längſt ſchon und immer dringender beim Kurfürſten auf Einführung der neuen Lehre angetragen, öffentlich evangeliſcher Gottesdienſt gehalten vor einer zahlloſen Volksmenge. Nachdem der Biſchof von Brandenburg die Einſetzungsworte in deutſcher Sprache geſprochen, empfingen die ganze kurfürſtliche Familie, alle Räthe und Hofbedienten das Abendmahl unter beiden Geſtalten, und eine gleiche Feier fand am Tage darauf im Dom zu Cöln a. d. Spree ſtatt, wobei der Probſt von Berlin die erſte evangeliſche Predigt hielt und dem Magiſtrat und den Bürgern von Cöln und Berlin das Abendmahl nach evangeliſchem Gebrauch ertheilte. Mit Freude meldete in denſelben Tagen der kurfürſtliche Rath, Euſtach von Schlieben, dem Herzog von Preußen: Ich mag vor allen Dingen Ew. fürſtl. Gnaden unangezeigt nicht laſſen, daß mein gnädigſter Herr der Kurfürſt zu Brandenburg nun einmal aus Gnaden des Allmächtigen das heilige göttliche Evangelium und die ungefälſchte Wahrheit des Herrn angenommen und es dem Volke öffentlich in allen ſeinen Landen predigen, verkünden und vortragen laſſen. Ihre kurf. Gnaden haben auch alle Winkelmeſſen und andere Gräuel und Mißbräuche in den Kirchen abgeſchafft, eine neue

chriſtliche Ordnung mit Rath des Philipp Melanchthon geſtellt, faſt Ew. Gnaden Bruders Markgraf Georgs und derer von Nürnberg in Allem gemäß; dieſelbe iſt jetzt zu Allerheiligen in der Kirche allhier angehoben, und ſie haben das hochwürdige Sakrament eigener Perſon mit dem Volke unter beider Geſtalt empfangen und das alſo in ihren Landen zu halten befohlen. Aber Sr. kurf. Gn. haben noch viel große Anfechtung gehabt; erſtlich ſind viel Gottloſe geweſen, die Sr. kurf. Gn. anher mit manchfaltigen liſtigen Praktiken aufgehalten. Zum andern hat die königl. Durchlaucht zu Polen ein ganz hart Schreiben an Sr. kurf. Gn. gethan, und ſich unterſtanden, dieſelbe von ihrem Vornehmen abzuſchrecken. Es iſt aber ihrer königl. Durchlaucht eine gute Antwort darauf gefallen. Zum dritten hat ſich meine gnädige Frau (die Kurfürſtin Hedwig, Tochter des Königs Sigismund von Polen) über alle Maaßen dieſer Sachen ganz hart angenommen, ſich ganz übel Tag und Nacht mit viel Weigern, Nichteſſen und dergleichen Bekümmerniß gehalten. Aber doch ſo nun das Werk angefangen, haben Ihre fürſtl. Gnaden ſich zufrieden gegeben. Wir beſorgen Alle, ihr Kaplan treibt der Sachen viel. Zum vierten iſt auch bei der röm. königl. Majeſtät angeſtiftet worden, daß dieſelbe Sr. kurf. Gn. davon abhalten ſollten, welches Schreiben erſt geſtern am Abend allhier angekommen. Aber wie dem Allen, der Herr hat mehr vermocht denn der Satan und ungeachtet aller ſolchen harten Anfechtungen ſind doch Sr. kurf. Gn. auf ſolchem löblichen und chriſtlichen Vornehmen beharrt.

Man ſieht, mit welchen Widerſtänden der Kurfürſt bisher hie und da zu kämpfen gehabt. Jetzt erfolgten landesherrliche Verordnungen, nach welchen es den Gemeinden in Städten und Dörfern frei geſtellt wurde, den evangeliſchen Kultus in ihren Kirchen einzuführen und die meiſten, allen voran Gardeleben, ſowie der größte Theil des Adels machten von dieſer Freiheit Gebrauch. Dem Vorgange Spandau's und Berlins ſchloß ſich zunächſt auch Brandenburg an. Schon wenige Tage nach der erwähnten Feier in den genannten Städten ward auch in Frankfurt die letzte katholiſche Meſſe geleſen und einige Tage darauf die erſte evangeliſche Predigt gehalten, ſowie das Abendmahl nach proteſtantiſchem Gebrauch ertheilt. Seitdem fand in den nächſten Jahren das Evangelium auch in den weſtlichen Theilen der Mark immer allgemeiner Verbreitung. Die kirchlichen Gemeinden reformirten ihr Kirchenweſen faſt überall ſelbſt, indem ſie ihre alten Geiſtlichen nur dann beibehielten, wenn ſie ſich bereit zeigten, der neuen Lehre zu huldigen.

Indeß war Alles, was in der Umwandlung des kirchlichen Weſens bis zum Jahr 1539 geſchehen war, eigentlich zumeiſt nur Sache der That und ſtand noch ohne hinlänglich feſte, geſetzliche Ordnung da. Den eigentlichen Schluß erhielt das Reformationswerk in der Mark Brandenburg erſt durch eine feſte evangeliſche Kirchenordnung, durch welche eine ſicher geſtellte Uebereinſtimmung der kirchlichen Gebräuche in allen brandenburgiſchen Gemeinden erzielt wurde. Wie erwähnt, erfolgte ihr erſter Entwurf bereits im Jahr 1539. Melanchthon hatte ihn begutachtet und der Kurfürſt ſelbſt auch Verbeſſerungsvorſchläge hinzugefügt. Man legte die vom Markgraf Georg von Ansbach für die fränkiſchen Lande entworfene Ordnung zum Grunde. Die Abfaſſung ward unter der Aufſicht des Biſchofs von Brandenburg dem Domprobſt Georg Buchholtzer und dem ansbachiſchen Kirchenlehrer, nachmaligen Generalſuperintendenten Jakob Stratner übertragen. Erſterer trug zwar Bedenken, den zum Theil auch in der ansbachiſchen Kirchenordnung noch beibehaltenen katholiſchen Ritus mit aufzunehmen. Luther aber, dem der Entwurf zur Begutachtung mitgetheilt wurde, obgleich nicht ganz damit zufrieden, jedoch des Fürſten gute Geſinnung anerkennend, beſchwichtigte ihn, erklärend: da für das Weſentliche darin gut geſorgt ſey, ſo könne man es überſehen, wenn die Ceremonien etwas zu papiſtiſch erſchienen. Dem Kurfürſten ſchrieb er bei dieſer Gelegenheit: Ich wollte, daß Ihro kurfürſtl. Gnaden möchten Pabſt zu Rom ſeyn, dann ſollte es mit der Religion wohl beſſer zugehen, und Ihro kurfürſtl. Gnaden würden die Cardinäle und Biſchöfe recht muſtern. Den Probſt Buchholtzer wies er darauf hin, daß die beibehaltenen Kirchengebräuche als Mittelding zu betrachten, dagegen die Hauptſache ſey das lautere Predigen

des Evangeliums und der Gebrauch der beiden Sakramente nach Christi Einsetzung. Wenn es dem Kurfürsten gefalle, so möge Buchholtzer ein silbernes oder goldenes Kreuz tragen, ein Sammt-, Seiden- oder leinenes Meßgewand anlegen, oder deren zwei, ja drei über einander ziehen; habe der Kurfürst an Einer Prozession um die Kirche noch nicht genug, so solle Buchholtzer siebenmal herumgehen; ja es stehe dem Kurfürsten frei, selbst unter Musik dabei zu tanzen, wie David gethan. Durch dergleichen Dinge könne dem Evangelium Nichts zuwachsen und Nichts abgehen, wenn nur dergleichen nicht als zur Seligkeit nothwendig erachtet würde. Dies Wort des großen Reformators beseitigte alle Bedenklichkeiten. Nachdem daher auf Melanchthons und Bugenhagens Rath noch einige Veränderungen in der neuen Kirchenordnung vorgenommen, dann den kurfürstl. Prälaten und Räthen, sowie den Landständen sie im Jahr 1540 zu einer nochmaligen Prüfung vorgelegt, von Allen gebilligt und endlich auf einer Zusammenkunft zu Worms auch dem röm. König Ferdinand übergeben worden war, wurde sie im Jahr 1542 zu allgemeiner Anwendung und Geltung öffentlich bekannt gemacht und somit das Werk der Reformation in der Mark Brandenburg geschlossen. **Voigt.**

Brandopfer-Altar, s. Opfer, Altar.

Brasilien. Ein brasilianischer Kalender von 1837 gibt die Bevölkerung auf folgende Weise an: Alagoas 126,000 Einwohner, Bahia 650,000, Ceara 186,000, Espirito Santo 44,000, Goyaz 63,000, Minas Geraes 834,000, Maranhaõ 213,000, Matto Grosso 46,000, Para 176,000, Parahyba 107,000, Pernambucco 348,000, Piauhy 68,000, Rio de Janeiro 450,000, San Pedro do Sul 169,000, Rio Grande do Norte 46,000, Santa Catharina 56,000, San Paulo 338,000, Sergipe 128,000, zusammen 4,045,000 Einwohner. Es sind das übrigens runde Zahlen, so wird in der im Jahr 1850 erschienenen Reise Castelnau's die Bevölkerung der Provinz Rio de Janeiro im Jahr 1840 auf 569,290 angegeben, die von St. Catharina im Jahr 1833 auf 61,384, die von Rio Grande do Norte im Jahr 1835 auf 87,901, die von Piauhy in demselben Jahr auf 92,000, die von Espirito Santo im Jahr 1839 auf 26,080, die von Sergipe auf 167,387, von Ceara im Jahr 1837 auf 199,510, die von St. Paul im Jahr 1838 auf 327,102. Die höchste kirchliche Würde im Kaiserreich bekleidet der Erzbischof Bahia, unter ihm stehen neun Suffraganbischöfe, und zwar folgende: von Rio de Janeiro, von Pernambucco (der Bischof hat seinen Sitz zu Olinda), von Maranhaõ, von Para (Belem), von St. Paulo, von Minas Geraes, von Rio Grande do Sul, von Goyaz und Cuyabá, diese letzten beiden Bisthümer werden nur von Titularbischöfen verwaltet. Mehrere dieser Bisthümer erstrecken sich über mehrere Provinzen, so umfaßt das Bisthum Rio de Janeiro die Provinzen Rio de Janeiro, Espirito Santo, Santa Catharina und San Pedro do Sul. Wiederholt ist darauf angetragen worden, die Zahl der Bisthümer zu vermehren, aber nie ist der Plan zur Ausführung gekommen. Kathedralkirchen gibt es in Bahia und den sieben zuerst genannten Bisthümern. Die Benefizienverleihung ist ein kaiserliches Vorrecht. Der Mangel an Dotation wird für einen der Hauptmängel der brasilianischen Kirche angesehen. Ein Bischof bekommt 1,2—1,600,000 Rees (1000 Rees sind 22 Sgr.), ein Ehrendomherr 500,000 Rees, ein Domherr 400,000 Rees, ein Pfarrer 200,000 Rees, ein Kaplan 80—100,000 Rees. Auch der Mangel an Seminarien wirkt nachtheilig auf die Kirche, es gibt deren nämlich nur vier zu Bahia, Rio, Olinda, Maranhaõ; man darf sich deßhalb über die Unwissenheit des brasilianischen Klerus nicht eben wundern. Die gewöhnliche Bildungsweise der Geistlichen ist die praktische, die sich unmittelbar aus dem Unterricht und der Erfahrung eines Pfarrers, bei dem der jüngere Geistliche wohnt, ergibt. Die Zahl der Klöster ist in ganz Brasilien auf 20 beschränkt, 1824 ist ein Dekret erlassen, daß die Bischöfe ohne kaiserliche Spezialgenehmigung Niemand in einen geistlichen Orden aufnehmen sollen. Auch in Brasilien sind Mönche und Nonnen nicht beliebt, vielmehr ist die Stimmung des Volkes im Allgemeinen gegen sie. Die Fundamentalgesetze der brasilianischen Kirche sind das Concilium zu Trient und die erste und zweite Constitution von Bahia. Die erste Constitution befiehlt streng den

Religionsunterricht der Neger, wofür aber wenig gethan wird, nicht einmal die Taufe der Neger wird mit Würde und Anſtand ertheilt, doch wünſchen die Neger ſehr getauft zu werden, denn erſt dadurch erwerben ſie ſich einige Berückſichtigung. Die zweite Conſtitution unterwirft die Biſchöfe einer ſehr ſtrengen Disciplin, die aber ſehr lax beobachtet wird.

Der religiöſe Zuſtand in Braſilien iſt ähnlich dem in den ſpaniſchen Kolonien. Der Diebſtahl iſt in Braſilien ſelten, aber Prellerei gewöhnlich. Trunkenheit unbekannt, Lüge herrſchend bis zum Zweifel, ob die Wahrheit exiſtirt, Gaſtfreundſchaft, beſonders im Innern, allgemein; große Nachſicht der Herren gegen ihre Sklaven; groß iſt die Toleranz der Geiſtlichkeit, ſie erſtreckt ſich aber auch auf alles Böſe. Der Gottesdienſt wird auch in Braſilien mit vielem Pomp und Lärm gefeiert, Prozeſſionen ſieht man faſt alle Tage. Vor den Häuſern ſtehen viele Heilige in kleinen Tabernakeln und vor ihnen brennende Wachskerzen. Obgleich die Braſilianer viel auf die Feier des Sonntags halten — der bei ihnen am Sonnabend Abend beginnt und Sonntags Abend ſchließt — nicht leicht geht z. B. eine Familie am Sonntage nicht in die Kirche: ſo haben ſie doch viel von ihrer Achtung vor den heiligen Tagen und den Prozeſſionen verloren. Zur Feier des Gottesdienſtes werden in Braſilien beſonders viele Wachslichter gebraucht, Kanonen gelöst und Raketen geworfen; man hat berechnet, daß Rio allein jährlich 15,000 Pfund Sterling für Wachs und Pulver zur Kirchenfeier braucht. In der ſtillen Woche folgt eine kirchliche Feier auf die andere: am grünen Donnerſtag wird die Hoſtie mit großem Pomp gezeigt und der Kaiſer wäſcht einigen dazu auserwählten Armen die Füße. Am Charfreitag darf keine Glocke geläutet, keine Kanone abgeſchoſſen werden, dagegen wird der Tod Chriſti dramatiſch dargeſtellt und eine Leichenpredigt gehalten, darauf findet eine große Prozeſſion ſtatt, die über zwei Stunden auf den Straßen umherzieht. Der Sonnabend wird Judastag genannt und iſt ein wahrer Volkstag, überall ſind dann auf den Straßen Figuren aufgehängt, die den Judas, den Satan, Drachen und Schlangen darſtellen, auch andere ſatyriſche Figuren mit politiſcher und geſellſchaftlicher Bedeutung; ſobald der Gottesdienſt beendigt iſt, gibt die Glocke das Zeichen und die Figuren gehen in Feuer auf; wenn ſie wieder niederfallen, dienen ſie den Straßenjungen zum Gegenſtand des Spottes und Lärmens. Am Oſterſonntage beginnt der Lärm mit Raketen und Kanonen ſchon um 4 Uhr, und am Oſtermontage finden Sammlungen ſtatt, die mit Prozeſſionen verbunden ſind. Wenn die Hoſtie durch die Straßen geführt wird, ſo fallen alle Vorübergehenden auf die Knie, geſchieht es des Nachts, ſo wird vor jedes Fenſter in den Straßen, durch welche die Prozeſſion zieht, ein Licht geſtellt. In Braſilien iſt die Zahl der Geiſtlichen übermäßig gering, die Einkünfte der Geiſtlichen ſind zum Theil ſo klein, daß ſie ſehr oft noch ein Gewerbe nebenbei treiben, ſogar eine Schenke halten oder Antheil an dem Negerhandel haben. Die Armuth der Geiſtlichen und ihre Entbehrung der nothwendigſten Bedürfniſſe iſt oft ſo groß, daß manche Geiſtliche ihr Amt aufgeben und einen andern Unterhalt ſuchen, weßhalb manche Altäre verlaſſen daſtehen aus Mangel an Prieſtern. In der Provinz Parahyba gibt es nur 24 Geiſtliche, in Santa Catharina 19, die Provinz Rio de Janeiro zählt 75 Kirchſpiele, St. Paulo 72. Der Biſchof dieſer Provinz klagt, daß ſich dort Niemand für den geiſtlichen Stand beſtimmen will. Von Anfang an hat die braſilianiſche Geiſtlichkeit keine Reichthümer beſeſſen, ſchon 1501 hat der Pabſt Alexander VI. dem König von Portugal den Zehnten überlaſſen, freilich unter der Bedingung, von dem Ertrag deſſelben Miſſionare zu unterſtützen und Kirchen und Seminarien zu dotiren. Auch die biſchöfliche Jurisdiction iſt in Braſilien immer beſchränkt geweſen, konnten doch die Biſchöfe ohne Zuſtimmung des Tribunals des Gewiſſens und der geiſtlichen Orden zu Liſſabon weder ein Kanonikat noch eine Pfründe verleihen.

Den Vorwurf, daß die braſilianiſche Geiſtlichkeit wenig geneigt iſt, theologiſche Fragen zu erörtern, theilt ſie mit der Geiſtlichkeit von ganz Südamerika. Trägheit iſt es auch zum Theil, die bei dem Braſilianer Haß gegen Fremde erzeugt, die ſich dort

niederlaſſen und Induſtrie verbreiten; dem Spiel iſt der Braſilianer leidenſchaftlich ergeben. Weniger als in den ehemals ſpaniſchen Kolonien Südamerika's wird die römiſch-katholiſche Kirche in Braſilien durch die Kunſt unterſtützt, die Kirchen ſind größtentheils armſelig und von fehlerhafter Architektur; auch die kirchlichen Ceremonien werden ohne Würde gehalten, ohne religiöſe Sammlung der Prieſter, ja in Caſtelnau's ſüdamerikaniſcher Reiſe T. I. p. 62 wird geſagt, in Braſilien ſey das religiöſe Gefühl ſeltener als zu Paris. Die Nationalfehler der Braſilianer, Trägheit und Sinnlichkeit, treten auch bei der braſilianiſchen Geiſtlichkeit durchgängig hervor, der Cölibat wird von den Geiſtlichen wenig gehalten; diejenigen Geiſtlichen, welche eine beſtimmte Concubine halten, ſtehen noch am meiſten in Achtung.

Nie hat der braſilianiſche Klerus ſeine Herrſchaft durch Eingriffe in das Gebiet des Staates bemerklich gemacht, vielmehr iſt er bis auf die neueſte Zeit eine Stütze der Regierung geweſen und hat die ſich empörenden Provinzen durch ſeinen Einfluß zum Gehorſam gegen die Regierung zurückzuführen geſucht. Die raiſonnirenden Angriffe der Philoſophen des 18. und 19. Jahrhunderts haben in Braſilien zu kämpfen mit einem Gefühl der Ehrerbietung, das den Braſilianer keinen Gefallen an leichtſinniger Behandlung religiöſer Gegenſtände finden läßt. Doch laſſen es die braſilianiſchen Journale an Angriffen auf den dortigen Klerus nicht fehlen. Bei der Wahl des Dr. Moura zum Biſchof von Rio gerieth auch die Regierung in einen Conflikt mit dem päbſtlichen Hofe; Moura bekannte ſich nämlich zu den Anſichten des Pater Feijo, der auf die Aufhebung des Cölibats angetragen und ähnliche radikale Aenderungen in der Kirche vorgeſchlagen hatte. Als die Regierung dieſen Moura zum Biſchof vorſchlug, wollte der päbſtliche Nuntius in Braſilien ihn nicht anerkennen, es ſey denn daß Moura ſeine Anſichten öffentlich wiederrufen wolle. Auf dieſe Bedingung wollte ſich weder Moura noch die Regierung einlaſſen, letztere führte eine ziemlich heftige Sprache gegen den Pabſt, die Journale ereiferten ſich über Roms Tyrannei, ſprachen von einer Trennung Braſiliens von Rom u. ſ. w. Dennoch behielt die kirchliche Anſicht in der Kammer das Uebergewicht, Dr. Moura bat ſelbſt um ſeine Entlaſſung, deßhalb ſtand das Bisthum Rio bis 1839 unter Kapitelverwaltung. Der Unterricht der Jugend iſt den Geiſtlichen jetzt größtentheils entzogen.

Bis 1808 war es den Proteſtanten verboten, ſich in Braſilien niederzulaſſen, dann erlaubte man ihnen den Bau von eigenen Kirchen, jedoch unter der Bedingung, keine Proſelyten zu machen. Jetzt gibt es in den erſten Handelsſtädten Braſiliens überall engliſche Geiſtliche und Kapellen. Dieſe letzteren dürfen aber keine Glocken haben und ſich im Aeußeren überhaupt nicht von den Privathäuſern unterſcheiden. In Rio gibt es auch einen deutſchen evangeliſchen Geiſtlichen. Die engliſche Kirche in Rio liegt mitten in der Stadt, ſie iſt klein, aber geſchmackvoll erbaut. Der Gottesacker, auf dem alle Proteſtanten in Rio beerdigt werden, liegt vor der Stadt. Früher gab es in Rio unzählige Klöſter, ſie ſind aber jetzt größtentheils aufgehoben und werden zu Kaſernen benutzt; es gibt nur noch vier Klöſter. Kirchen und Kapellen zählt man in Rio 39, von denen einige ſehr glänzend ausgeſchmückt ſind; eine der ſchönſten Kirchen iſt San Francisco de Paula. Unter den Kirchen ſind die Gräber der Verſtorbenen, die von den Sklaven beſtändig mit Blumen geſchmückt werden; Baldachine von rothem und ſchwarzem Sammet ſtehen über den Vaſen mit der Aſche der Todten. Bei der Beerdigung miethet man nämlich häufig einen geſchmückten Sarg, in den man den gewöhnlichen hineinſchiebt, denn die Leichenbegängniſſe werden ſo pomphaft gehalten, als es die Umſtände nur irgend erlauben. Die Beerdigung geſchieht immer des Abends zwiſchen 10—12 Uhr, die Nacht über bleibt der Sarg in der Kirche ſtehen, den folgenden Tag nimmt man den ſchmuckloſen Sarg aus dem geſchmückten heraus, ſtellt dieſen ſeinem Beſitzer wieder zu und ſchiebt jenen in eine dazu beſtimmte Oeffnung der Mauer, wo er zwei Jahre ſtehen bleibt: dann werden die Gebeine verbrannt und die Aſche wird in Vaſen aufbewahrt. Zuweilen wird auch der Leichnam ohne Sarg in die für ihn beſtimmte Niſche in der Mauer

geſchoben, mit ungelöſchtem Kalk bedeckt und die Oeffnung geſchloſſen. Am Aller-Seelentage werden von den Anverwandten dieſe Gräber geöffnet und beſehen. Bei der Beerdigung wird Jemand bei dem Leichenhauſe hingeſtellt, der die Vorübergehenden einladet hineinzugehen, eine Fackel zu nehmen und der Leiche zur Kirche zu folgen: nicht leicht wird dies abgeſchlagen. Die Neger werden auf einem eigenen Kirchhof begraben, kaum mit Erde bedeckt und dann grauſam niedergeſtampft. Auch in Braſilien wird, wie im übrigen Südamerika, der Tod kleiner Kinder als ein Feſt gefeiert, und zwar auch hier in der ſichern Ueberzeugung, daß ſie unmittelbar zur Seligkeit übergehen.

Vergleiche F. Tietz, Braſilianiſche Zuſtände nach geſandtſchaftlichen Berichten bis zum Jahr 1837. Berlin 1837. *R. Walsh*, Notices of Brasil. London 1830. 2 voll. *Francis de Castelnau*, Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud. T. 1—6. Paris 1850. **W. Kloſe.**

Braunſchweig, Kirchengeſchichte der Stadt und des Herzogthums*). In dem Lande zwiſchen Weſer und Elbe, und nördlich vom Harz beginnt die Ausbreitung des Chriſtenthums mit der Begründung der Karolingiſchen Bisthümer für das überwundene öſtliche Sachſenland. Das Land, welches das jetzige Herzogthum Braunſchweig ausmacht, kam zum größten Theile zu Halberſtadt auf der rechten, und zu Hildesheim auf der linken Seite der Ocker, beides Bisthümer, wenn auch ſchon von Karl dem Großen beabſichtigt, doch erſt in den Jahren Ludwigs des Frommen begründet**); nur Weniges im Süden und Weſten blieb bei Mainz, oder kam zu Paderborn***). Auch die Stadt, welche ſpäter als die genannten Biſchofsſitze an dem Grenzfluſſe der beiden erſten ſeit dem 11. Jahrhundert und raſcher ſeit den Zeiten Heinrichs des Löwen ſich auszubreiten anfing, die Stadt Braunſchweig, gehörte darum auf dem rechten Ufer der Ocker zum Bisthum Hildesheim, und auf dem linken zu Halberſtadt. Neben dieſen entſtehenden biſchöflichen Städten wirkten auch früh klöſterliche Niederlaſſungen als Ausgangspunkte der Ausbreitung des Chriſtenthums: ſeit 822 Corvey an der Weſer, eine Kolonie der alten Corbeia in der Picardie, zugleich durch ſeine gelehrten Benediktiner faſt wie Fulda ein Aſyl für theologiſche Studien zu einer Zeit, wo es noch keine abendländiſchen Univerſitäten gab; ſpäter, vielleicht erſt im nächſten Jahrhundert †), St. Ludgeri vor Helmſtädt, welche Stadt ſelbſt erſt unter dem Krummſtab der Aebte dieſes Kloſters emporkam; daneben Nonnenklöſter, wie ſeit 856 Gandersheim, eine Stiftung des erſten Sachſenherzogs Ludolf, deſſen Urenkel Kaiſer Otto I. ſie mit Gütern und Privilegien beſchenkte, und dafür hier an der Nonne Hroswitha den Homer für ſeine Thaten fand ††); ſpäter 1003 das Nonnenkloſter Steterburg, und von dort aus 1181 das zu Marienberg vor Helmſtädt; dazu Benediktiner und regulirte Kanonici in und neben der wachſenden Stadt Braunſchweig zu St. Aegidien 1115, St. Cyriaci und St. Blaſien, letzteres die Ruheſtätte, welche Heinrich der Löwe ſich ſelbſt bereitete; ſchon früher in demſelben Jahrhundert das Benedictinerkloſter Königslutter, wo ſein Ahnherr Kaiſer Lothar II. die ſeinige ſuchte und fand. Dazu kamen dann bald auch Niederlaſſungen der jüngeren Orden; die Templer beſchenkte Lothar II.

*) Ph. Jul. Rehtmeier's (geb. 1678) Kirchenhiſtorie der Stadt Braunſchweig, daſ. 1707—20, 5 Bde. 4., und deſſelb. braunſchweigiſche Chronika, Br. 1722. Fol. Stübner's hiſt. Beſchreibung der braunſchw. Kirchenverfaſſung, Goslar 1800. Die ſpeciellere Litt. in v. Praun's Bibl. Brunsv. Lun., Wolfenb. 1744, und A. U. Erath's conspectus hist. Brunsv., Br. 1745. fol. Von W. Hanemanns Geſchichte der Lande Braunſchweig und Lüneburg eine neue Umarbeitung, Bd. 1. Göttingen 1853.

**) Rettberg, deutſche Kirchengeſchichte Thl. 2, S. 465—485.

***) Hanemann, Braunſchw. Geſch. (1853) 1, 13.

†) Rettberg a. a. O. 2, 479 ff.

††) *J. G. Leuckfeld*, antiquitates Gandersheimenses, Wolfenb. 1709. 4. Von ihm auch Monographien über mehrere der unten genannten Stifter, Walkenried, Amelungsborn, Michaelſtein u. a.

mit einem Theil ſeines Stammgutes Süpplingenburg, welcher nachher an die Johanniter fiel; und Heinrich der Löwe nahm ſie in Braunſchweig auf; die Ciſtercienſer erhielten ſchon in demſelben Jahrhundert Klöſter zu Walkenried 1131, Amelungsborn 1136, Michaelſtein 1139, Riddagshauſen 1145 und Marienthal 1146, und 1230 ein Nonnenſtift im Kreuzkloſter vor Braunſchweig; erſt im 14. Jahrhundert wurden auch Franziskaner und Dominikaner, daneben auch Beghinen, barmherzige Brüder u. a. aufgenommen, die Bettelmönche in der Stadt Braunſchweig nur unter Beſchränkungen, wie ſie dieſe mächtigen Congregationen ſich ſonſt nicht pflegten gefallen zu laſſen. So waren Kirchenregiment und Kirchendienſt durch eine zahlreiche über das Land verbreitete Welt- und Ordensgeiſtlichkeit vertreten, von welchen die erſtere unter den genannten Biſchöfen ſtand, die letztere nach Abſtufungen von dieſen eximirt und ihren Ordensobern und dem Pabſt unterworfen war. Am eigenthümlichſten modificirten ſich dieſe Verhältniſſe in der Stadt Braunſchweig. Durch ihren Reichthum gelang es ihr überhaupt immer mehr, eine ſtädtiſche Unabhängigkeit von jeder ihr übergeordneten Gewalt zu erwerben, und ſo auch hier. Wie ſie ihre Bürger in weltlichen Dingen unabhängig machte dadurch, daß ſie den Herzogen die höchſte Gewalt über ſie ſtückweiſe abgewann, Innungsrecht, Gerichtsbarkeit, Zölle, Münze u. ſ. f. von ihnen unter kaiſerlichen Beſtätigungen erwarb, ſo daß ſie nur noch dem Namen nach Herren der Stadt blieben, ſo wußte ſie ſich und ihre Geiſtlichen auch von ihren kirchlichen Oberen, den Biſchöfen, ſchon vor der Reformation zu emanzipiren; ebenſo wie ſie noch vom Kaiſer Sigismund ſich's hatte zuſichern laſſen, daß ihre Bürger vor kein anderes Gericht als ihr eigenes oder die kaiſerlichen geſtellt werden ſollten, ſo hatte ſie um dieſelbe Zeit von den Päpſten Bonifacius IX., Eugen IV. und Sixtus IV. Exemtionsprivilegien*) erworben, durch welche wie dort die Herzoge ſo hier die Biſchöfe eigentlich beſeitigt wurden, und die ſtädtiſchen Geiſtlichen eine nur durch die Macht des ſtädtiſchen Regimentes ſelbſt eingeſchränkte Selbſtverwaltung erhielten. Die »Prälaten« oder die »Union«, das hieß die eilf vornehmſten Welt- und Ordensgeiſtlichen der Stadt, nämlich die Pfarrherren der ſieben Hauptpfarrkirchen, der Abt von St. Aegidien, der Probſt des Kreuzkloſters und die Decane von St. Cyriaci und St. Blaſien, der letztere nach älteren Privilegien mit einer Art von Vorrang, verwalteten in einer durch altgermaniſche Berathungsformen**) zuſammengehaltenen Einigkeit unter dem Schutz des Rathes das Kirchenregiment der Stadt, während die Beſchwerden des Kirchendienſtes von einer Anzahl von Vicarien, Prädicanten oder Mercenarii genannt, für die reichen Pfründeninhaber der Union, für welche demnach der letztere Name Miethlinge beſſer gepaßt hätte, gegen kärgliche Vergütung übernommen wurden.

So war denn hier in der Stadt die Einführung der Reformation nicht ſowohl ein erſter, als ein weiterer und letzter Schritt zur Beſeitigung auswärtiger Einmiſchung in Kirchenſachen und zur Vindicirung inländiſchen Kirchenregimentes. Nach einigen früheren Bewegungen, welche unterdrückt wurden, wie durch einen Benediktiner zu St. Aegidien, Gottſchalk Cruſe***), war es hier erſt die Zeit nach dem folgenreichen Reichsſchluſſe zu Speier 1526, welcher die Ausführung des Wormſer Ediktes und mit ihm das Einſchreiten in Kirchenſachen den Reichsſtänden ſelbſt überließ, wo auch die Stadt Braunſchweig den Forderungen der nach Reformen verlangenden Prädicanten und des aufgeregten Theiles der Bürgerſchaft†) nach der Reformation nachgab, und dann die

*) Bei Rehtmeier, Braunſchw. K.-G. Beil. zu Th. 2, S. 161 ff.

**) Rehtmeier a. a. O. Th. 1, S. 231.

***) Eine kleine Schrift deſſelben, herausg. in K. Lentz, Braunſchweigs Kirchenreformation, Wolfenb. 1828.

†) Ueber einen der erſteren die Schrift Heſſenmüllers, G. Lampe, erſter evang. Prediger zu Braunſchweig, daſ. 1852. Daß in der Stadt, welche über keinerlei hierarchiſchen Druck mehr zu klagen hatte, auch Viele einer Veränderung ſehr abgeneigt waren, zeigen die Klagen in den

Einführung derselben in einer Weise selbst leitete, daß dadurch demokratische Uebertreibung verhütet, vielmehr ihre eigene Autorität auch in Kirchensachen vollendet, und durch wahre Verbesserungen auch die der früheren Verfassung geneigte Partei möglichst zufrieden gestellt wurde. Durch den Wittenberger Theologen, welcher als Pommer allein mit der niederdeutschen Sprache bekannt und schon dadurch zur Berathung der norddeutschen Städte vorzüglich geeignet war, durch Johann Bugenhagen, welcher noch so eben an der ersten kursächsischen Kirchenvisitation Theil genommen hatte, ließ der Rath in Braunschweig selbst im Sommer 1528 eine jener Kirchenordnungen ausarbeiten, wie sie Dr. Pommer mit so viel Umsicht und Mäßigung in den nächsten Jahren fast für alle großen Freistädte Norddeutschlands zu Stande brachte*) und zur Ausführung bringen half. Hiernach sollte ein Superattendent wie ein Bischof (die Stadt hatte noch niemals ein höchstes Kirchenhaupt gehabt) an der Spitze stehen, predigen, lateinische Vorlesungen »für die Gelehrten« halten, Lehre, Zucht, Schulen, Güterverwaltung beaufsichtigen, die anzustellenden Prediger prüfen und darum auch bei ihrer Wahl mit seinem Coadjutor, welchem sonst dieselben Pflichten obliegen sollten, das Meiste entscheiden; die Prediger sollen die Sünde strafen, aber nicht die Personen, und besonders wird ihnen eine Predigt verboten, »die dahin dient, daß man der Obrigkeit nicht sollte gehorsam seyn«; niedere und zwei höhere lateinische Schulen sollen seyn, deren Rektoren auch wie Superintendent und Coadjutor Vorlesungen halten sollen u. s. f. Die Bettelmönche verließen die Stadt, die übrigen Stifter ließ man noch eine Zeit lang gewähren; manche Prädicanten, wie sie schon vorher für die Predigt und Seelsorge thätiger als die eigentlichen Pfarrherren und dabei der Gemeine näher, so wie zu Veränderungen in ihrer sonst gedrückten Lage und darum der Reformation geneigt gewesen waren, so rückten sie nun in die Stellen an den Stadtkirchen selbst ein. Nach einigen Bewegungen durch Anhänger Zwingli's und Wiedertäufer, welche mit der Anschließung der Stadt an den schmalkaldischen Bund fast zusammenfielen, und stärkere Maßregeln des Raths zur Befestigung seiner Kirchenordnung herbeiführten, setzte sich dieselbe bald in ziemlicher Ausschließlichkeit fest; es behauptete sich hier unter dem Rath und unter energischen Superintendenten, wie Martin Chemnitz, Polykarp Lehser, Jakob Weller, Brandan Dätrius u. A. ein lutherisches Kirchenwesen in großer freistädtischer Unabhängigkeit bis zur Eroberung der Stadt im Jahre 1671, und in Nachwirkungen davon, Selbstverwaltung des Kirchenguts, Wahlfreiheit der Geistlichen u. dgl. neben sonstiger Unterordnung unter den Herzog und die herzoglichen Behörden bis jetzt.

Viel später, als in der Stadt, kam es im Herzogthume zur Einführung der Reformation**). Denn hier regierte von 1514 bis 1568 der tiefgekränkte und erbitterte Gegner Luthers, Herzog Heinrich der Jüngere, geb. 1489, und widerstand ihr nach Kräften bis an seinen Tod. Zwar vermochte er es nicht ganz; von Braunschweig ging nicht nur stets eine sporadische Ausbreitung der Reformation in das Land aus, sondern in den Jahren 1542 bis 1547, wo Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen und Landgraf Philipp von Hessen sein Land besetzten und 1545 ihn selbst gefangen nahmen, wurde von Braunschweig aus, welches die Eroberer unterstützt und zum Theil herbeigerufen hatte, nun auch im Lande, besonders in den Klöstern und Stiftern, ein anderer

---

Epigrammen des Eurieius Cordus (†1486 — †1535), welcher von 1523 bis 1527 dort Arzt war, ehe er 1527 Prof. der Medizin in Marburg wurde.

*) Jäger, die Bedeutung der Bugenhagenschen Kirchenordnungen für die Entw. der deutschen Kirche und Kultur, theol. Stud. u. Kr. †853, 2, S. 457—512. Uhlhorn, die K.O. v. Hannover und Braunschweig in seiner Vierteljahrschr. †853, Heft 2 u. ff. Zietz, Leben Bugenhagens S. 99 ff. Die Braunschw. K.O. großentheils bei Richter, evang. K.O. des 16. Jahrh. Thl. †, S. 106—120.

**) Darüber Lentz, Geschichte der Einführung des evang. Bekenntnisses im Herzogth. Br., Wolfenb. †830.

Religionszuſtand eingeführt*), und vielfach ein beſſerer, ſo weit des wieder herbeigezogenen Bugenhagens, des erſten evangeliſchen Stadtſuperintendenten Martin Gorolitius und Anderer Einfluß reichte, aber freilich auch nicht ohne Exceſſe, wie die Plünderung der Klöſter Riddagshauſen und Steterburg, die Zerſtörung des Cyriaksſtifts und andere Gewaltſamkeiten, welche der milde Superintendent Görlitz nicht mit verantworten mochte und darum bald darauf Amt und Stadt verließ. Aber nur deſto leichter konnte Herzog Heinrich d. J. dann nach ſeiner Rückkehr 1547 gegen dieſe ſo durchgeſetzte Reformation ſeines Landes wieder eine Reaktion zum früheren Zuſtande unternehmen, und in den 21 noch übrigen Jahren ſeiner Regierung wenn auch mit nachlaſſender Strenge darauf halten. Erſt ſeit 1568, alſo hier bei weitem am ſpäteſten unter allen norddeutſchen Ländern, erſt durch Heinrichs Nachfolger kam es hier zu einer bleibenden Einführung der Reformation. Herzog Julius, geb. 1529, der jüngſte Sohn ſeines Vaters und urſprünglich für eine geiſtliche Laufbahn beſtimmt, war im Verkehr mit den brandenburgiſchen Höfen früh für die Reformation gewonnen, und dafür von ſeinem Vater anfangs ſo gut als verſtoßen; erſt nachdem dieſer in der Schlacht von Sievershauſen 1553 ſeine beiden älteſten Söhne verloren hatte, und nachdem auch ſeine nun erſt 1556 geſchloſſene letzte Ehe kinderlos geblieben war, mußte er ſich darein ergeben, keinen andern als Julius zum Nachfolger zu erhalten. Sogleich nach ſeinem Regierungsantritt lud Herzog Julius den Superintendenten der Stadt Braunſchweig Martin Chemnitz, den Tübinger Kanzler Jakob Andreä und den Abt des Kloſters Bergen Peter Ulner von Gladenbach zu ſich ein, und ſetzte mit dieſen drei ausländiſchen Theologen, worunter alſo die beiden damals noch ziemlich weit auseinandergehenden Hauptbearbeiter der Concordienformel, ſechs inländiſche Weltliche, darunter Andreä's Landsmann, der Kanzler Münſinger von Frundeck, zu einer Commiſſion zuſammen, welche vor Ablauf eines halben Jahres mit einer Kirchenviſitation des ganzen Landes und mit Ausarbeitung einer ausführlichen Kirchenordnung zu Stande kam. Nach dieſer Kirchenordnung vom 1. Januar 1569 hat ſich ſeitdem der ganze kirchliche Zuſtand des Herzogthums im Weſentlichen entſchieden; noch am wenigſten bleibend in der Lehre, wo ein wohl von Chemnitz bearbeitetes „corpus doctrinae“ die Hauptſtreitfragen der letzten Zeit in Chemnitz Sinne gemeinverſtändlich und gemäßigt mit Abmahnungen von fernerem Streit beſtimmte, und ſpäter noch durch eine weitere Zugabe deſſelben näher erklärt wurde; mehr in der Liturgie, welche ziemlich conſervativ gegen vorgefundene Formen, Reſponſorien, brennende Kerzen, geſungene Einſetzungsworte des Abendmahls, Meßgewänder, Betglocke (Ave Maria) u. dgl. am meiſten auf die melanchthoniſchen Vorſchriften der ſächſiſchen Kirchenordnung von 1539 und der mecklenburgiſchen von 1552 zurückging; ebenſo in der Verfaſſung, welche vielleicht von den beiden ſchwäbiſchen Mitarbeitern nicht ſächſiſchen Antecedentien, ſondern vielmehr der würtembergiſchen Kirchenordnung von 1559 nachgebildet war**). Die Kirchengewalt wird hier als ein Recht und eine Pflicht dem Herzoge vindicirt, und als „wider Gottes Wort“ der Irrthum bezeichnet, „als ob es des Amts und Berufes der fürſtlichen Obrigkeit nicht ſeyn ſollte, ſich der Kirchen auch neben ihrer Kanzlei anzunehmen“; der Landesherr aber will die Kirchengewalt üben 1) durch einen „Kirchenrath oder Conſiſtorium bei unſerer Kanzlei,“ 2) durch fünf dem Conſiſtorium zunächſt untergeordnete Generalſuperintendenten, welche jährlich zweimal mit den Mitgliedern des Conſiſtoriums zu einer „Synode“ zuſammen kommen ſollen, und Specialſuperintendenten unter ſich haben, welche wieder zu jährlicher zweimaliger Viſitation jeder Pfarre ihres Bezirkes verpflichtet ſind. Die Klöſter bleiben und behalten ihre Güter, kaum noch irgendwo ſonſt wird in dieſer Hinſicht ſo uneigennützig verfahren ſeyn; aber ſie werden reformirt, die Mönchsklöſter

*) Ueber die erſte Einführung der Reformation in Helmſtädt Hille, Gedenkbuch der Säcularfeier der Reformation Helmſtädts, daſ. 1843. Auch Berlin. Literar. Z. 1845, S. 288 ff. Ueber Heinrich d. Jüngern B. Elſter, Heinr. d. J. Marburg 1845.

**) S. auch den Art. Julius in Erſch u. Gruber, Encykl. 2, 28, S. 355 ff.

ſollen wieder Bildungsanſtalten für künftige Geiſtliche und dadurch ihrer eigentlichen Beſtimmung wiedergegeben werden, Examina ſollen der Aufnahme vorhergehen, wiſſenſchaftliche und aſcetiſche Uebungen wechſeln, die Prälaten ſollen ſelbſt Lehrer der »Kloſterſtudioſen« ſeyn, und noch andere Präceptoren dazu anſtellen und beſolden. Ein ſchon durch die Kirchenordnung begründetes höheres Pädagogium zu Gandersheim für ſolche, welche ſchon »die Claſſes abſolvirt und ihre Studia noch continuiren möchten,« wurde bald darauf nach Helmſtädt verlegt, und zu einer im Jahr 1576 eingeweihten Univerſität erweitert, welche die Hauptſchutzwehr der jungen evangeliſchen Landeskirche und der zugleich eingeleiteten neuen Ordnung der Dinge überhaupt werden ſollte, und ſo lange ſie beſtand, auch ſtets in folgenreiche Wechſelwirkung damit getreten iſt.

Von hier an iſt demnach bei der geringen Mitwirkung, welche in der lutheriſchen Kirche überhaupt der Gemeine eingeräumt wurde, und bei dem ganzen, den drei letzten Jahrhunderten mit Grund beigelegten »Reducirtſeyn Deutſchlands auf eine bloß literariſche Exiſtenz,« und demnach der deutſchevangeliſchen Kirche auf eine zu ausſchließlich theologiſche, die weitere kirchliche Entwickelung im Herzogthum Braunſchweig am meiſten von der Eigenthümlichkeit der Regenten und ihrer theologiſchen Rathgeber im Conſiſtorium oder auf der Landesuniverſität abhängig geweſen. So laſſen ſich hiernach etwa fünf kleinere Perioden in dem ganzen Ablauf ſeit der Einführung der Reformation unterſcheiden. — 1) Als ein erſtes Zeitalter darf man die Regierungszeit der drei letzten Fürſten aus dem mittleren Hauſe Braunſchweig zuſammennehmen, die Zeit von 1568 bis 1634, während welcher das Land noch ungetheilt und größer war; eine Zeit des Schwankens, worin das Kirchenregiment abwechſelnd bald mehr durch das Conſiſtorium, beſonders durch den Schwaben Baſilius Sattler (geb. 1549, geſt. 1624), bald mehr durch die Univerſität beſtimmt wurde, und dieſe beiden ſelten einig um dieſen Einfluß ſtritten*). Unter Julius (1568—1589), wie viel Mühe und Koſten er auch für die Concordienformel aufgewandt hatte, kam es dennoch nach ſeinem Zwieſpalt mit Chemnitz, und nach der Art, wie Heshuſen, Sattler u. A. dieſen benutzten, noch zu ſtillſchweigender Aufgebung der Verpflichtung darauf, und dadurch zu einer iſolirten Stellung der braunſchweigiſchen Landeskirche unter den übrigen Lutheranern und darum auch nicht zu der vielleicht gehofften Einigung mit der Stadt Braunſchweig, wie ſtreng Julius auch ſonſt überall auf lutheriſche Rechtgläubigkeit hielt und halten ließ, und darum auch die älteren Bekenntniſſe vor der Concordienformel mit dem Corpus Julium zu vereinigen befahl. Unter ſeinem hochgeſinnten Sohne Heinrich Julius (1589—1613) wurde die Univerſität unter deſſen Schutz eines der wenigen in der lutheriſchen Kirche noch übrigen Aſyle der Humaniſten und der Epigonen Melanchthons, wenn auch nicht ohne Kämpfe gegen Feinde aller Philoſophie, wie Daniel Hofmann; aber im Conſiſtorium behielt Sattler und mit ihm das ſtrenge Lutherthum das Uebergewicht. Und ſo ſetzte auch unter Friedrich Ulrich (1613—1634) Sattler bis an ſeinen Tod 1624 ſeine Wirkſamkeit gegen die Univerſität und für die Seinigen fort, während der Herzog Schüler der von ſeinem Vater herangezogenen Humaniſten auch in die theologiſche Fakultät eintreten ließ; aber noch vermochten dieſe, Calixtus, Hornejus u. A. in der Noth des Krieges nichts über ihren nächſten Kreis hinaus. — 2) Ein zweites Zeitalter, die Regierungszeit Herzog Auguſts (geb. 1579, geſt. 1666) und ſeiner Söhne Rudolf Auguſt (geb. 1627, geſt. 1704) und Anton Ulrich (geb. 1633, geſt. 1714), von 1635 bis zum Anfange des 18. Jahrhunderts, wird man in kirchlicher und theologiſcher Hinſicht die calixtiniſche Zeit nennen dürfen, ſo entſchieden waren hier die Landesherren, das Conſiſtorium, die Univerſität nach allen ihren Fakultäten und die ganze Generation der Geiſtlichen und Lehrer in der Mäßigung und der Abneigung von Streitſucht und Particularismus einig, worin Georg Calixtus voran-

*) Ueber die Zuſtände der Landeskirche und der Univerſität unter dieſen drei Regierungen ſ. Henke, Calixtus u. ſeine Zeit. Bd. 1. 1853. S. 9 ff., 38 ff., 156 ff., 225 ff., 364 ff.

gegangen war, und wofür ſchon er und ſeine nun über das ganze Land verbreitete Schule von den ſtrengen Lutheranern als lau und geſinnungslos verdächtigt und vermieden wurde, welche aber freilich bei den ſpäteren ſchon wieder etwas Traditionelles und Todtes annahm. Auch der Pietismus erhielt darum nur vorübergehend und ſporadiſch Anhänger, für deſſen der Richtung Calixts verwandten Inhalt deſſen Schüler keine Anerkennung hatten*); auch die Stadt Braunſchweig, wie ſie ſeit 1671 politiſch dem Herzogthume wieder einverleibt ward, ſo behauptete ſie auch ihre kirchliche und theologiſche Geſchiedenheit nicht mehr, und Brandanus Dätrius (geb. 1607, geſt. 1688), ein Schüler G. Calixts, ging aus der Stelle des Stadtſuperintendenten in die des herzoglichen Conſiſtorialdirectors und Oberhofpredigers über. — 3) Ein drittes Zeitalter, die erſte Hälfte des 18. Jahrhunderts und noch darüber hinaus, noch unter Anton Ulrich und ſeinen beiden Söhnen Auguſt Wilhelm (1714—31) und Ludwig Rudolf (1731—35), und dann in der erſten Zeit Herzog Karls, iſt wie in andern Ländern ſo auch hier wohl eines der friedlichſten, aber auch ärmſten, eine Zeit der Aufrechterhaltung und Verſchärfung alter Vorſchriften im Kirchenregiment, und ruhigen literariſchen Fleißes ohne viel Polemik in der Theologie. Mit dem Uebertritt zur katholiſchen Kirche, in welche ſich im Jahr 1709 der regierende Herzog Anton Ulrich 77 Jahr alt durch ein Uebermaß calixtiniſcher Weitherzigkeit und vielleicht durch das Verlangen nach den erledigten Stiftern Cöln und Hildesheim ſeiner ſchon vorher von ihm für den Kaiſerthron bekehrten Enkelin nachziehen ließ**), verbanden ſich ſolcher Nachgiebigkeit Schranken ſetzende Verfügungen, wie die Entfernung des Abts Joh. Fabricius (geb. 1644, geſt. 1729) aus ſeinem Amte, des Theologen, welcher die calixtiniſche Mäßigung bis zur Herbeiſchaffung der Apologie jenes Uebertritts der Prinzeſſin übertrieben hatte; ebenſo eine »Erneuerung« der Kirchenordnung mit verſchärften Verpflichtungen der Geiſtlichen auf die ſchon in die Sammlung des Herzogs Julius aufgenommenen älteren Bekenntniſſe***). Aber eine Bedrückung der lutheriſchen Landeskirche zu Gunſten der Katholiken war nicht nur nicht die Folge des Uebertritts, ſondern die Garantien, welche ſchon Anton Ulrich gegeben hatte, wurden hier durch eine Reihe ſpäterer Befehle und zuletzt durch ein »Reglement« †) geſteigert, durch welches die katholiſche Diaſpora großen territorialen Beſchränkungen und einer Art von Ueberwachung durch die evangeliſchen Geiſtlichen unterworfen wurde. Unter den Theologen der Landesuniverſität blieben die calixtiniſchen Traditionen vorherrſchend; aber weniger unter dieſen ſeinen Epigonen fand Calixtus ſeinen ihm ebenbürtigſten Nachfolger, als in dem anderswo gebildeten Theologen, welchen jene ungern unter ſich aufnahmen ††), Lorenz v. Mosheim, geb. 1693, geſt. 1755, und von 1723 bis 1747 in Helmſtädt, durch

*) Ueber eine vorübergehende pietiſtiſche Bewegung 1692 u. ff. Walch, Streit. in der luth. Kirche I, 689 ff. F. U. Calixtus ſchrieb damals de chiliasmo pridem renato, spiritus qui ex Deo est a spiritu fanatico discretio, etc.

**) Der Schrift Aug. Theiners Geſch. der Zurückkehr der regierenden Häuſer von Braunſchweig und Sachſen in den Schooß der kathol. Kirche, Einſiedeln 1843, iſt das wahre Sachverhältniß mit Belegen aus den Akten in abſchließender Weiſe entgegengeſtellt von W. Höck, Anton Ulrich und Eliſabeth Chriſtine, Wolfenbüttel 1845. Auch das ſo lange ſtreitige Verhältniß der helmſtädtiſchen Theologen zu den Uebertritten iſt erſt durch dieſe Schrift näher bekannt geworden. Bruns's theol. Repert. 7. S. 19—24.

***) Gerade im Jahr des Uebertritts Anton Ulrich's 1709 erſchien ſeine „erneuerte Kirchenordnung"; nach der neuen Verpflichtungsformel derſelben gelobten die Geiſtlichen, quia in iis (den Bekenntniſſen des Corpus Juliun und der Agende) nihil quidquam apprehendi quod S. S. sit contrarium, corde et mann sine omni exceptione et reservatione mentali praedictis confessionibus et constitutionibus subscribo, meque iis conformiter victurum et docturum promitto, und dieſe Eidesformel iſt bis 1831 von allen braunſchweigiſchen Geiſtlichen unterſchrieben.

†) Erſt unter Herzog Karl im Jahr 1768, bei Stübner S. 560 ff.

††) *Lücke*, de Moshemio p. 28 sqq. Hall. A. L. Z. 1837. Nr. 206, S. 429—432.

Form und Verarbeitung ſeiner lateiniſchen und noch mehr ſeiner deutſchen Schriften und außerdem als Prediger bei faſt gleicher Gelehrſamkeit noch vor Calixtus ausgezeichnet; ſein endlicher Uebergang auf die zweite braunſchweigiſche Univerſität, auf das erſt 1737 gegründete Göttingen, war für die alte ſchon eine Vorbedeutung, daß ihre Exiſtenz bald überhaupt neben der neuen unmöglich werden ſollte. — 4) Nun folgte in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts und hier weit darüber hinaus die Aufklärungsperiode, hier vermittelter als anderswo durch die calixtiniſchen Antecedentien, hier auch raſch begünſtigt von einem dem Könige Friederich II. eng verbundenen und nachſtrebenden Hofe, zuerſt Herzog Karls (1735—80), und dann noch mehr ſeines Sohnes Karl Wilhelm Ferdinand (geb. 1735, geſt. 1806); daneben in Braunſchweig F. W. Jeruſalem und der Freundeskreis Klopſtocks, Gärtner, Ebert u. A.; in Wolfenbüttel durch den letztern und den Erbprinz herangezogen, von 1770 bis 1781 Leſſing; in Helmſtädt zwar auch noch rechtgläubige Theologen, wie A. J. v. d. Hardt, Welthuſen und ſeit 1748 Joh. Ben. Carpzov (1720—1803), der geiſtesverwandte Enkel des gleichnamigen Gegners Speners, aber auch ſchon anders geſinnte, wie ſchon 1761—1767 W. Abr. Teller (1734—1804), und ſeit 1778 H. Ph. K. Henke (1752—1809); vor Ende des Jahrhunderts kam auch noch in das Conſiſtorium, welches der neuen Aufklärung am längſten widerſtanden hatte, ein einflußreicher Beförderer derſelben, Aug. Chr. Bartels (1749—1826). — 5) Ein fünftes und letztes Zeitalter von mehr als 40 Jahren, nach anfänglichen Schwankungen durch die Fremdherrſchaft und den frühen Tod Herzog Friedrich Wilhelms eine Zeit zunehmender Befeſtigung des geordnetſten Rechtszuſtandes und wohlwollendſten Eingehens auf die Bedürfniſſe des Landes, darf in kirchlicher Hinſicht von der Aufhebung der Landesuniverſität — alſo von 1810 — an ſchon deßhalb datirt werden, weil von da an und dadurch die eigene inländiſche Leitung der Ausbildung der künftigen Landesgeiſtlichen aufgegeben, und die Heranbildung und Richtung derſelben von der ungleichen Einwirkung der verſchiedenen auswärtigen Univerſitäten abhängig geworden iſt. Dies hat theils der letzten inländiſchen Einwirkung der Art, nämlich dem in der letzten Zeit Helmſtädts von dort ausgegangenen chriſtlichen Rationalismus eine allgemeinere Ausbreitung und eine längere Anerkennung im Kirchenregimente und im Kirchendienſte geſichert, und hier vielleicht mehr Unempfänglichkeit für neue Anregungen und mehr Unbeholfenheit in ihrer Beurtheilung als ſonſt zur Folge gehabt, theils hat es die neue Generation der jetzt hier und dort gebildeten Geiſtlichen mehr als früher ungleich geſinnt und gemeinſchaftslos werden laſſen, und dieſe Mannigfaltigkeit iſt noch durch ähnliche ſporadiſche Rückwirkungen des Auslandes auch auf die Gemeine geſteigert. Doch hat es in den letzten Jahren an einigen wichtigen kirchlichen Reformen nicht gefehlt, welche, wie die Wiederherſtellung eines Predigerſeminars am Ort des Conſiſtoriums im Jahr 1836, oder die Einführung von Kirchenvorſtänden für alle lutheriſchen Gemeinen im Jahr 1851, von einer erregteren Zeit noch mehr werden geſchätzt und benutzt werden, während das Kirchenregiment ſonſt öfter ein ſchonendes Zögern, und ein Abwarten lebhafterer Zeichen eines reiferen Bedürfniſſes in der Gemeine dem Experimentiren an derſelben und dem Vielregieren nicht ohne Grund vorgezogen hat. E. Henke.

Nach der Zählung von 1830 beſtand die Bevölkerung des Herzogthums Braunſchweig aus 241,279 Lutheranern, 1056 Reformirten, 2386 Katholiken, 1062 Juden, zuſammen alſo 245,783 Einwohnern; der gothaiſche genealogiſche Hof-Kalender von 1853 zählt 268,943 Einwohner.

Die Reformirten haben im Herzogthum 3 Kirchen und 2 Betſäle, ſie bilden mit den reformirten Gemeinden zu Celle, Göttingen, Hanover, Münden und Bückeburg eine Conföderation. Jede einzelne Gemeinde wird durch ein Presbyterium geleitet, die ganze Conföderation durch die Synode, die ſich alle 6 Jahre in einer dieſer Gemeinden verſammelt und ſich ihren Moderator und Sekretär ſelbſt wählt. Das ſymboliſche Bekenntniß der Conföderation iſt das der franzöſiſchen reformirten Kirche, in Braunſchweig freilich ſeit 1816 bei Seite geſchoben. — Die Katholiken haben einen Dechanten und einen Compaſtor in der Stadt Braunſchweig, einen Paſtor zu Wolfenbüttel und einen zu

Helmstädt; sie gehören zu der Diöcese des Bischofs von Hildesheim. — Das Regiment über die lutherische Kirche führt das Consistorium zu Wolfenbüttel, bestehend aus einem weltlichen Präsidenten, einem geistlichen Director, 4 geistlichen Räthen, einem Assessor und 2 Sekretären, die Oberaufsicht über den Kultus führen die 6 Generalsuperintendenten, unter diesen stehen 29 Superintendenten, und zwar auf folgende Weise vertheilt:

1. Generalsuperintendent zu Wolfenbüttel.

1)	Superintendent zu Wolfenbüttel	4	Pfarren.	6	Pastoren.	1	Collaborator.		
2)	" " Schöppenstädt	12	"	12	"	1	"	1	Adjunct.
3)	" " Achim	11	"	11	"	—	"	—	"
4)	" " Salzdahlum	9	"	9	"	—	"	1	"
5)	" " Thiede	15	"	16	"	—	"	—	"
6)	" " Lichtenberg	10	"	10	"	—	"	—	"
7)	" " Linde	6	"	6	"	—	"	—	"
		67	Pfarren.	70	Pastoren.	2	Collaborator.	2	Adjunct.

2. Generalsuperintendent zu Braunschweig.

1)	Superintendent der Stadt Braunschweig	9	Pfarren.	14	Pastoren.	2	Collaborat.		
2)	" " Landinspection "	1	"	—	"	—	"		
3)	" zu Timmerlah	7	"	7	"	—	"		
4)	" " Querum	8	"	7	"	—	"		
5)	" " Campen	9	"	9	"	—	"		
6)	" " Wendeburg	5	"	5	"	—	"		
		39	Pfarren.	42	Pastoren.	2	Collaborat.		

3. Generalsuperintendent zu Helmstädt.

1)	Superintendent zu Helmstädt	8	Pfarren.	8	Pastoren.	1	Collaborator.		
2)	" " Königslutter	9	"	9	"	—	"	1	Adjunct.
3)	" " Vorsfelde	10	"	10	"	2	"	—	"
4)	" " Söllingen	8	"	9	"	—	"	—	"
5)	" " Jerscheim	7	"	7	"	—	"	—	"
		42	Pfarren.	43	Pastoren.	3	Collaborat.	1	Adjunct.

4. Generalsuperintendent zu Gandersheim.

	Die Stadt Gandersheim	1	Pfarre.	2	Pastoren.	—	Collaborator.	—	Adjunct.
1)	Superintendent zu Greene	11	"	11	"	1	"	1	"
2)	" zu Lutter am Barenberge	9	"	9	"	1	"	—	"
3)	" zu Gittelde	6	"	6	"	—	"	—	"
4)	" " Harlingerode	6	"	6	"	—	"	—	"
		33	Pfarren.	34	Pastoren.	2	Collaborator.	1	Adjunct.

5. Generalsuperintendent zu Holzminden.

1)	Superintendent der Stadt Holzminden	1	Pfarre.	1	Pastor.
2)	" zu Stadtoldendorf	6	"	8	"
3)	" " Bevern	8	"	8	"
4)	" " Hehlen	9	"	9	"
		24	Pfarren.	26	Pastoren.

6. Generalsuperintendent zu Blankenburg.

1)	Superintendent zu Blankenburg	8	Pfarren.	9	Pastoren.	1	Collaborator.
2)	" " Hasselfelde	5	"	5	"	1	"
3)	" " Walkenried	5	"	5	"	—	"
		18	Pfarren.	19	Pastoren.	2	Collaboratoren.

Unmittelbar unter dem Consistorium steht die Parochie Thedinghausen mit 2 Pastoren. Die Summe der Gemeinden ist also 224, die der Pastoren 236 (nach andern Angaben 238), außerdem 11 Collaboratoren und 4 Adjuncte. Außer den Pfarrkirchen gibt es 260 Filialkirchen. Unter den Pfarrstellen bringen 20 weniger als 400 Thaler ein, 25 mehr als 1000 Thaler, die Einkünfte aller Pfarren werden auf 225,000 fl. an-

gegeben. — Den Inbegriff der symbolischen Bücher bildet das Corpus doctrinae Julium, welches das Concordienbuch nicht enthält; der kirchliche Katechismus ist der einst von Gesenius zu Hanover verfertigte. Die Superintendenten visittiren ihren Sprengel alle 2 Jahr, die Generalsuperintendenten visitiren die Superintendenten. Jährlich halten die Superintendenten mit den Geistlichen ihrer Diöcese Synoden, zu denen von den Generalsuperintendenten Themata zur Ausarbeitung aufgegeben werden, der Bericht darüber muß den Generalsuperintendenten zugesandt werden und diese senden die Akten an das Consistorium. Die Confirmanden müssen sich in jeder Diöcese kurz vor der Confirmation bei dem Superintendenten zu einer Prüfung stellen. Eine neue Einrichtung ist das Predigerseminar zu Wolfenbüttel seit 1836, bestimmt für ältere Candidaten, um eine Zeit der Sammlung für das Predigtamt zu gewähren. In Blankenburg hat sich 1838 die kleine reformirte Gemeinde mit der lutherischen vereinigt. W. Klose.

Brautexamen ist die Prüfung verlobter Personen, welche der Pfarrer vor dem Aufgebot und der Copulation zu veranstalten hat, um sich davon zu überzeugen, daß aus religiösen, sittlichen und rechtlichen Gründen der beabsichtigten Ehe dieser Personen kein Hinderniß entgegensteht. Da, wo Verlöbnisse unter Zuziehung eines Geistlichen eingegangen werden, wird die Prüfung mit demselben verbunden (examen desponsandorum). Eine allgemeine Bestimmung darüber für die römisch-katholische Kirche enthält das Rituale Romanum tit. VII. de sacramento matrimonii: „Parochus admonitus de aliquo matrimonio in sua parochia contrahendo cognoscat, ... an uterque (vir et mulier) sciat rudimenta fidei, cum ea deinde filios suos docere debeant.“ Danach haben die Ritualien und Statuten der einzelnen Diöcesen genauere Festsetzungen erlassen, welche dahin zielen: daß Niemand copulirt werde, der nicht vorher geprüft worden, ob er in Glaubenssachen und den Pflichten eines Christen hinlänglich unterrichtet sey; auch Niemanden vor dieser Prüfung der Lösschein, sich von einem andern Pfarrer copuliren lassen zu dürfen, ertheilt werde. (Verordnung des Bisthums Münster vom 11. Oktober 1739, erneuert in dem Synodaledikt 1768 und öfter. M. s. überhaupt Franz Stapf, vollständiger Pastoralunterricht über die Ehe, herausgegeben von Karl Egger. [Frankf. a. M. 1831] und von Riffel [daselbst 1847]. Abschnitt II.). Die Staatsgesetzgebung macht, damit übereinstimmend, öfter die Ansässigmachung und Verehelichung von dem Nachweise eines vollständig genossenen Religionsunterrichtes abhängig. (So ein österreich. Hofkanzleidekret vom 16. Jannar und 10. December 1807, bayerisches Gesetz vom 1. Juli 1834 u. a.). Da bisweilen hergebracht ist, daß dem Abschlusse der Ehe der Genuß des heiligen Abendmahls vorhergeht, dieser aber nicht vor genügendem Unterricht verstattet wird, so erreicht man auf diesem Wege dasselbe Ziel (m. s. z. B. Cujarische Statuten von 1819, in Jacobson, Geschichte der Quellen des katholischen Kirchenrechts von Preußen und Posen. Urkunden S. 203 ff.). Eine derartige Vorschrift besteht auch bisweilen für die evangelische Kirche, indem diejenigen, welche einen eigenen Hausstand begründen wollen, den Confirmationsschein beibringen müssen. (Ministerial-Erlaß an die preußischen Oberpräsidien vom 20. Januar 1820 u. a.) — Die hessische Kirchenordnung von 1657 schreibt dagegen eine förmliche Unterweisung und Prüfung der Brautleute im Katechismus vor, also ein eigentliches Brautexamen, welches durch Ausschreiben vom Januar 1854, da wo es abgekommen, wieder angeordnet ist. In Schweden ist durch die dortige Kirchenordnung ebenfalls ein besonderes Verhör der Verlobten (giftsförhör, lysnings förhör) vorgeschrieben. (s. v. Schubert, Schwedens Kirchenverfassung. B. II. [Greifswald 1821.] S. 92. 93.) u. a. Was die Prüfung über die Zulässigkeit der Ehe überhaupt unter den Verlobten betrifft, so hat der Pfarrer auf folgende Punkte zu achten: 1) Das Alter, 2) die Verwandtschaft, 3) Abwesenheit eines andern Ehebandes, 4) Consens der Eltern, des Gerichts (bei Bevormundeten), der vorgesetzten Behörde (bei Beamten), 5) Abwesenheit eines Hindernisses von Seiten des Standes oder Amtsverhältnisses u. a. Impedimente. H. F. Jacobson.

Brautführer. Fast bei allen Völkern findet sich schon in frühester Zeit der Ge-

brauch, daß Verlöbniß und Ehe in Gegenwart von Verwandten und Freunden geſchloſſen werden, theils als Zeugen, theils zur Erhöhung der Feſtlichkeit. Darauf bezieht ſich auch wohl der Bericht, daß dem Simſon zur Vermählung 30 Genoſſen beigeſellt werden (B. der Richter 14, 11.), ſo wie die Erwähnung des Freundes des Bräutigams (ὁ φίλος τοῦ νυμφίου. Ev. Joh. 3, 29.) und die dem Bräutigam entgegenziehenden Jungfrauen (Matth. 25, 1 folg.). Der Gebrauch eines oder mehrerer Brautführer, einer παράνυμφος (paranympha) für die Braut, eines παρανυμφίος (paranymphus) für den Bräutigam war und blieb im Orient allgemein. Sie ſind insbeſondere von der Verlobung bis zur Vermählung Begleiter und Wächter der Sittlichkeit der Brautleute und werden als Aſſiſtenten bei der Trauung den Taufpathen (ἀνάδοχοι) verglichen und wie dieſe als geiſtliche Verwandte angeſehen. Die arabiſche Recenſion der Kanones von Nicäa beſtimmt deshalb: Illicitum est tam viris quam mulieribus conjugia contrahere cum paranymphis nuptiarum, quibuscum coronarum accipiunt benedictionem. Filiis pariter cum paranymphis nuptiarum patrum et matrum suarum contrahere nefas est. (*Hardouin*, Coll. Concil. Tom. I. p. 510). Wenn gleich ohne dieſe Wirkung iſt das Inſtitut ſelbſt auch im Occidente angenommen. Die vierte Karthagiſche Synode von 398 can. 13. (im Dekret c. 33. dist. XXIII. und c. 5. Can. XXX. qu. V.) beſtimmt: Sponsus et sponsa cum benedicendi sunt a sacerdote a parentibus suis vel a paranymphis offeruntur. Pſeudo-Iſidor, in einer dem römiſchen Biſchof Evariſtus beigelegten Stelle (Capitular. lib. VII. c. 463, im Dekret c. 1. Can. XXX. qn. V.) erklärt die Ehe für eine geſetzmäßige, in welcher Verlöbniß, Dotation und prieſterliche Benedictien ordnungsmäßig erfolgt „et (uxor) a paranymphis, ut consuetudo docet, custodita et sociata, a proximis congruo tempore petita legibus detur ac solenniter accipiatur.“ (vergl. c. 4. Can. XXX. qu. V.). Die Allgemeinheit des Gebrauchs erhellt auch aus den deutſchen Volksrechten, wie der Lex. Salica tit. XIV. cap. X., wo die Paranymphe druchte (druhte) heißt, den Leges Longobardorum, lib. I. tit. XVI. §. 8. (aus den Geſetzen von Aiſtulph 748) u. a. Ihre Anwendung diente beſonders dazu, die Clandeſtinität der Ehe zu verhüten. Später (ſeit dem Concil von Trident sess. XXIV. cap. 1. de reform.) geſchieht dies durch die Zuziehung von zwei Zeugen, doch werden außerdem noch beſondere Kirchführer, Brautleiter u. ſ. w. zur Solennität dazugenommen. (Man vergl. noch *Du Fresne*, glossar. lat. s. v. paranymphus und graec. s. v. παράνυμφος). H. F. Jacobſon.

Brautkranz. Im beſten Schmucke erſcheinen die Brautleute vor dem benedicirenden Prieſter. Dazu gehört bei den Völkern des Alterthums auch der Gebrauch von Kränzen und Kronen aus Blumen oder Metall. Im Gegenſatze wider Heiden und Juden verwarfen aber die Chriſten in den erſten Jahrhunderten die Anwendung dieſes Schmucks (*Justin*, Apologia cap. IX. *Tertullian*, Apologet. cap. XLII., de corona milit. cap. V. XIII. XIV. *Clemens Alexandrin.* Paedagog. lib. II. cap. VIII. u. a.). Doch ſpäter nahmen ſie denſelben an und legten ihm eine beſondere Bedeutſamkeit bei. In der griechiſchen Kirche wurde es üblich, daß der Prieſter bei der Trauung beiden Brautleuten Kränze oder Kronen (στέφανος) aufſetzte, ſo daß hiernach der ganze Traukt Krönung (στεφάνωμα, ἀκολουθία τοῦ στεφανώματος, officium coronationis) genannt wurde. (Euchologium ed. Goar pag. 110). Das Geſetz beſtimmt eigentlich, daß nur die ſittlich Reinen, welche die erſte Ehe eingehen, alſo gekrönt werden ſollen (μὴ στεφανοῦσθαι πλὴν τὸν ἕνα σεμνὸν καὶ καθαρὸν καὶ ἀμίαντον γάμον), indeſſen iſt die Krönung der eine zweite Ehe Schließenden nicht ſchlechthin unſtatthaft nach der Entſcheidung des Nicetas, Metropoliten von Heraklea (Euchologium cit. pag. 118. Leunclavius jus Graeco-Romanum Tom. I. pag. 310.) Im Occident iſt dem Kranz oder der Krone als Brautſchmuck eine ſo große Wichtigkeit darum nicht beigelegt worden, weil der Gebrauch des Schleiers vorgezogen wurde. Darauf deuten ſchon Ambroſius, Iſidorus, das Schreiben Nikolaus I. an die Bulgaren vom J. 866. cap. 3. u. a., welche auch in das Dekret c. 3. 7. 8. Can. XXX. qu. V. übergegangen ſind. Von Nikolaus wird der Schleier ſelbſt velamen coeleste genannt. In Deutſchland iſt aber der Gebrauch von

Brautkränzen ein allgemein verbreiteter, ſo daß kirchliche und weltliche Geſetze darüber ſogar eigene Feſtſetzungen gegeben haben, nach welchen geſchwächten Frauenzimmern der Brautkranz bei der Trauung verſagt wird, eben ſo bisweilen auch Wittwen, die eine zweite Ehe eingehen. (M. ſ. überhaupt *Jo. Joach. Mader*, de coronis sacris et profanis, praesertim nuptiarum libellus, in Graevii thesaur. antiqnit. Roman. Tom. VIII. pag. 1408 sq. *Bingham*, origenes s. antiqnitates eccl. lib. XXII. cap. IV. §. VI. Auguſti, Denkwürdigkeiten aus der chriſtlichen Archäologie. Bd. IX. S. 319 folg. Binterim, die vorzüglichſten Denkwürdigkeiten der chriſt-katholiſchen Kirche. Bd. VI. Theil II. S. 131 folg. — *J. E. L. Puttmann*, de corona nnptiali vi oppressae haud deneganda. Lipsiae 1774. H. F. Jacobſon.

Brautring. Der Ring iſt ein altes Symbol vertragsmäßiger Vereinbarung (sponsionis, arrae. vergl. lex 11. §. 6. Dig. de actionibns emti venditi. XIX, 1. l. 17. §. 5. D. de praescriptis verbis. XIX, 5.), insbeſondere unter Perſonen, welche einander die Ehe verſprechen (1 Moſis 38, 18. — *Plinius*, hist. natur. lib. XXXIII. cap. 1. u. a.). Auch die Chriſten bedienten ſich dieſes Symbols ſchon in den erſten Jahrhunderten bei der Eingehung von Verlöbniſſen. So ſpricht *Tertullian* (Apologeticus cap. VI.) von dem unicus digitus, quem sponsus oppignorasset pronubo annulo. Ob der Bericht des Clemens von Alexandria († c. 220) (Paedagog. lib. III. cap. XI.), „es erhielten die Frauen einen goldenen Ring, nicht zum Schmucke, ſondern um zu beſiegeln, was im Hauſe unter beſondere Obhut zu nehmen iſt, da ihnen die Sorge für das Hausweſen zukomme," hieher gehört, erſcheint fraglich. *Selden* (uxor hebraica lib. II. cap. XXV.) u. And. nach ihm beziehen auch dieſe Stelle auf die Begründung der Sponſalien. Daß noch im ſiebenten, ja im neunten Jahrhundert Brautringe bei den Verlöbniſſen, nicht beim Abſchluſſe der Ehe ſelbſt, gebraucht wurden, ergeben die Mittheilungen von *Isidorus* († 636), de officiis lib. II. cap. XIX. (c. 7. §. 3. Can. XXX. qu. V.) („quod in primis negotiis annulus a sponso sponsae datur") und *Nicolaus* I. ad consnlta Bulgarorum c. III. (c. 3. Can. XXX. qu. V.) „post, quam arrhis sponsam sibi sponsus per digitum fidei annulo insignitum desponderit etc. ambo ad nuptialia foedera perduennt nr." Später wird der Ring aber auch bei der Trauung ſelbſt angewendet, wie dieſes viele Zeugniſſe ergeben. (Jak. Grimm, deutſche Rechtsalterthümer. S. 177. 178. 432.) Es erfolgte ein Ringwechſel. Zwar wird das Tragen des Ringes im zwölften Jahrhundert ein Zeichen der wirklichen Vermählung (c. 11. X. de praesumtionibus [II. 23.] Gregor IX. a. 1170), doch wird auch noch ſpäter der Ring zur öffentlichen Verlobung gebraucht (annnlo desponsationis publice snbarrare. c. 10. X. de sent. et re judicata. [II. 27.] Clemens III. a. 1190). Die Formen, unter denen die Uebertragung des Ringes erfolgt, ſind lokal verſchieden und darnach auch die Ritualbücher. In der griechiſchen Kirche werden dem Prieſter ein goldener und ein ſilberner Ring übergeben, worauf er den goldenen dem Manne, den ſilbernen der Frau überreicht; durch den daneben ſtehenden Paranymphus, (ſ. d. A.) erfolgt aber der Umtauſch, ſo daß die Frau den goldenen Ring erhält. Nach dem Rituale Romanum wird der für die Braut beſtimmte Ring vom Prieſter benedicirt, und vom Bräutigam der Braut an den vierten Finger der linken Hand geſteckt. Es wird dieſer als Ringfinger gewählt, da nach der Anſicht der Alten ſich in ihm eine Ader befindet, die mit dem Herzen in Verbindung ſteht (*Gellius*, noctes Atticae lib. X. cap. 10. Isidorus de officiis l. c. „quarto digito annulus inseritur, qnod in eo vena qnaedam, ut fertur, sanguinis ad cor usqne perveniat"). Bei den Evangeliſchen iſt das Wechſeln der Ringe allgemein üblich. (M. ſ. z. B. die Brandenburg-Nürnberger Kirchenordnung von 1533, in Richter's Sammlung B. I. S. 210. u. v. a., ſowie die neueren Agenden.) Im Allgemeinen vergl. *Jo. Kirchmann*, de annnlis. Lngdun. Batav. 1672. *Petr. Müller*, de annulo pronubo. Jenae 1711. H. F. Jacobſon.

Breckling, Friedrich, geboren zu Handevith im Schleswigſchen im Jahr 1629. Sein Vater Johann Breckling war Paſtor in jenem Orte, ſeine Mutter Agathe war eine Tochter Friedrich Dame's des Probſtes zu Nicolai in Flensburg. Nachdem Friedrich

Breckling die Schule verlaſſen hatte, beſuchte er von 1646 bis 1656 verſchiedene Akademien Deutſchlands; in Roſtock hörte er Joh. Quiſtorp; in Königsberg blieb er 3 Jahre, von dort ging er nach Helmſtädt, wo der alte Calixt ſein Verwandter war. Von dort ging er nach Wittenberg, reiste durch Leipzig und Jena und begab ſich nach Gießen. Hier promovirte er als Magiſter unter Joh. Tackius, ſeine Diſſertation handelte de unione fidelium et communione sanctorum. Breckling hatte ſich ſchon damals vorzugsweiſe mit den Schriften Tauler's, Luther's und Joh. Val. Andreae beſchäftigt: doch ſchreibt er ſeine Bekehrung vorzugsweiſe dem Aufenthalt in Hamburg zu, wo er faſt ein Jahr verweilte und täglich die Stadtbibliothek beſuchte, um die dort vorhandenen myſtiſchen Schriften kennen zu lernen. Auf dem Wege dahin ließ er ſich einſt mit einem ihm bekannten Laien, einem Gewürzkrämer (famulus aromatarii) in ein Geſpräch ein. Dieſen Augenblick gibt er als den Wendepunkt ſeines Lebens an. Von hier kehrte er in ſein Vaterland zurück und verwaltete hier, ohne irgend eine Bezahlung dafür zu empfangen, das Paſtorat des Generalſuperintendenten Stephan Klotz, der bei dem Einfall der Schweden 1657 nach Kopenhagen geflohen war. Von Klotz ließ er ſich dann auch überreden, einige Zeit den Feldprediger der Dänen zu machen, auch in dieſer Stellung erhielt er keine Bezahlung. Gegen den Willen des Superintendenten verließ er dieſe Stellung, wurde dennoch im folgenden Jahre 1659 als Nachfolger ſeines verſtorbenen Vaters zu Handevith angeſtellt, machte ſich Klotz aber zum Feind durch eine Schrift, in welcher er das ſchlechte Leben der Geiſtlichen als die Urſache der unglücklichen Begebenheiten im däniſchen Staate darſtellte. Klotz ſuchte die Schrift zu unterdrücken, vergebens, Breckling drohte mit Prozeß, ſchrieb jetzt gegen Klotz, gegen das Leben der Geiſtlichen überhaupt und dedicirte dieſe Schrift Friedrich III. Klotz ſuchte die Herausgabe dieſer Schrift vergebens zu verhindern. Darauf wurde die Sache dem Conſiſtorium übergeben, am 6. Februar 1660 wurden 12 Prediger zuſammenberufen; von dieſen wurde verlangt, Breckling ſolle der Schmähſchriften wegen depreciren, ſeine Appellation an den König wurde verworfen, er wurde ſuſpendirt, ſollte eigentlich auf die Feſte Rendsburg, wurde jedoch von dem Hausvogt in Flensburg in ſein Haus genommen und entfloh heimlich nach Hamburg, da man beabſichtigte, ihn nach Rendsburg zu bringen. Auf Verlangen der Dänen wurde er zu Hamburg in einigen Häuſern geſucht, wo man ihn geſehen haben wollte, jedoch nicht gefunden. Gegen Ende des Jahres 1660 wurde er zum Nachfolger des Joh. Jak. Fabricius als Paſtor in Zwoll in den Niederlanden erwählt unter dem Widerſpruch einiger Bürger. In den Niederlanden, beſonders in Amſterdam, verſammelten ſich damals alle Schwärmer und alle, die wegen abweichender Meinungen von den Kirchenbehörden verfolgt wurden. Breckling kam faſt mit allen dortigen Parteien in Verbindung, er lernte dort Giftheil, Joachim Betkius, Quirinus, Kuhlmann, die Bourignon, die Quäker u. ſ. w. kennen, vorzüglich hielt er ſich zu den Pietiſten. Auch den Baron Ernſt v. Wels, der eine Jeſus-Geſellſchaft geſtiftet hatte und zur Bekehrung der Heiden eine Kolonie nach Guyana in Südamerika führte, lernte Breckling in Holland kennen und wurde von ihm unter dem Namen der Brechende in ſeine Geſellſchaft aufgenommen. Breckling blieb ſich auch in Zwoll gleich, inſofern er fortfuhr, den damaligen todten Zuſtand der proteſtantiſchen Kirchen hauptſächlich dem weltlichen phariſäiſchen Sinn der Geiſtlichen beizulegen, dazu kam ein Streit mit dem lutheriſchen Conſiſtorium zu Amſterdam über die Trennung der dortigen Dänen und Schweden unter einem beſonderen Prediger Abel von der übrigen Gemeinde, und endlich ſeine chiliaſtiſchen Anſichten: weßhalb er ſchon 1665 ſeines Amtes in Zwoll entſetzt wurde. Von dieſer Zeit an lebte er als Privatmann in Amſterdam, ſpäter im Haag; er ernährte ſich als Corrector, fand aber auch vielfache Unterſtützung, ſelbſt von der Prinzeſſin Maria, der Gemahlin Wilhelms III., die ihm jährlich 400 fl. gab, aber auch von ihm verlangte, daß er nach dem Haag überſiedele, wahrſcheinlich um ihn immer unter Aufſicht zu haben. Nach Wilhelms Tode verſchaffte ihm Spener jährlich 80 Reichsthaler von Friedrich des III. Tochter, der Kurfürſtin zu Sachſen. Spener ſelbſt und Horbius, Majus zu Gießen, Reimarus

Probſt zu Tondern, Joh. Reinboth, Elsner zu Erfurt, der Bürgermeiſter Beuningen zu Amſterdam ꝛc. unterſtützten ihn mit Geld. Eine Verlobung mit einer Flensburgerin hatte ſein Vater aufgelöst, in Holland verheirathete er ſich und hinterließ Kinder beiderlei Geſchlechts, er ſtarb im Jahre 1711, 82 Jahre alt. Breckling war allerdings erweckt worden, und der todte Zuſtand der lutheriſchen Kirche ging ihm zu Herzen, aber tiefe Wurzel hat das Wort bei ihm nicht geſchlagen, er wollte ſich nicht fügen, hatte Neigung zum Separatismus und hielt ſich bei den Außendingen wie dem Chiliasmus auf. Er hat eine Menge von Büchern geſchrieben (Moller gibt 64 Schriften an), aus denen jedoch die chriſtliche Kirche wenig Nutzen gezogen hat, ſie ſind mit großer Breite geſchrieben, nicht eben reich an Gedanken, und auch die Vorwürfe über den damaligen Zuſtand der Kirche ſind ſo allgemein gehalten, daß ſie wenig getroffen haben werden. Sie ſind ſämmtlich angegeben in Moller's Cimbria litterata. T. 3. p. 87. Johannes Moller war ein Neffe Brecklings und hat l. l. p. 72 sqq. ſein Leben ausführlich beſchrieben. Ein genauer Abdruck dieſer bei Moller angegebenen Schriften findet ſich in (Adelung's) Geſchichte der menſchlichen Narrheit. Thl. 4. (Lpzg. 1787.) S. 16 ff., wo ſich auch eine Lebensgeſchichte Brecklings findet. Außerdem iſt über ihn zu vergleichen Arnold's Kirchen- und Ketzerhiſtorie. Thl. 3. und Spener's Consilia latina T. 3. p. 203. 431. 534. 554. 584. 587. 836. Auf der Stadtbibliothek in Hamburg befindet ſich unter den Manuſkripten auch ein ganzer Band Briefe Brecklings an den Profeſſor Johann Heinrich Majus in Gießen, der freilich nicht viel wichtige Aufſchlüſſe gibt, nur über den religiöſen und kirchlichen Zuſtand in Amſterdam und Holland in damaliger Zeit ſind die Nachrichten nicht ohne Intereſſe, auch die Angaben über die Aufnahme der deutſchen Pietiſten, beſonders des Aug. Herm. Francke in Amſterdam verdienen hervorgehoben zu werden. **W. Kloſe.**

Breithaupt, Joachim Juſtus, der erſte Profeſſor der Theologie an der neugeſtifteten Univerſität Halle und der erſte einflußreiche Vertreter der theologiſchen Richtung, durch welche die halleſche Fakultät in der Anfangszeit ihres Beſtehens für die evangeliſche Kirche und Theologie ſo bedeutend geworden iſt. Er war im Februar 1658 zu Nordheim, wo ſein Vater Paſtor und Superintendent war, geboren. Da er dieſen ſchon im fünften Lebensjahre verlor, wurde er von ſeinen Brüdern, vorzüglich dem älteſten, der Rektor der Schule zu Schöningen war, erzogen und unterrichtet und ebenſo zu gründlicher Wiſſenſchaft wie zu ernſter Gottesfurcht und fleißiger Gebetsübung angeleitet. Nachdem er vom Jahre 1676 an in Helmſtädt ſtudirt hatte, erhielt er 1680 den Ruf zum Conrektorat an der fürſtlichen Schule zu Wolfenbüttel, dem er um ſo getroſter folgte, als ſein Vater kurz vor dem Tode den Söhnen ausdrücklich die Weiſung gegeben hatte, das erſte öffentliche Amt in Kirche oder Schule, das ihnen nach den Univerſitätsjahren möchte angetragen werden, es ſey noch ſo gering, ſofort als von Gott anzunehmen. Er arbeitete hier mit vielem Segen, und ließ es ſich beſonders angelegen ſeyn, für die Erbauung ſeiner Schüler durch Andachtsübungen und Seelſorge zu wirken, wie er denn auch bemüht war, bei Erklärung der klaſſiſchen Autoren überall auf die Herrlichkeit des Chriſtenthums hinzuweiſen und Erbauliches daran anzuknüpfen. Da jedoch 1681 bei Annäherung der Peſt die Schule ſich auflöste, folgte er einer ihm dargebotenen Veranlaſſung, ſich nach Kiel zu begeben, wo er D. Kortholt's Hausgenoſſe wurde, und unter dieſem, den er wie einen andern Luther verehrte, nochmals mit großem Eifer theologiſche Studien trieb, auch von der Fakultät das Recht zu theologiſchen Privatvorleſungen erlangte. Er hielt ſich hierauf einige Zeit in Frankfurt bei Spener auf, deſſen perſönlicher Umgang und öffentliches Wirken ihm ſo tiefen Eindruck machten, daß er bezeugte, es ſey ihm geweſen, als ob er in Spener das Exempel des Apoſtels Paulus vor ſich ſehe. Dieſe Verbindung mit Spener wurde denn auch für ſein ferneres Leben und Wirken von entſcheidendem Einfluß; er blieb fortan ein treuer Geſinnungsgenoſſe und Nachfolger des theuren Mannes, deſſen Grundſätze und Abſichten für die Wiedergeburt der Kirche er von ganzem Herzen theilte. Von Frankfurt wurde er als Profeſſor der Homiletik nach Kiel zurückberufen, von wo er dann 1685 als Hofprediger und Conſiſtorialrath nach

Meiningen ging *). Hier ſtand er als Prediger und Seelſorger in großem Segen, ſtiftete durch Beförderung der ſchon von Ernſt dem Frommen verordneten Katechiſationen und durch fleißige Viſitation der Kirchen und Schulen reichen Nutzen, und wurde in ſeinem eifrigen Wirken von dem frommen Herzog Bernhard kräftig unterſtützt, der ihm freien Zutritt gewährte, ja ihm erlaubte und befahl, alle Tage im Schloſſe von Zimmer zu Zimmer zu gehen und die Hofleute, und ſelbſt die fürſtliche Herrſchaft, zu katechiſiren. Aber ſchon 1687 mußte er wieder von Meiningen ſcheiden, da der Rath zu Erfurt ihn auf das Dringendſte für ein dortiges Predigtamt begehrte, und das Dresdener Oberconſiſtorium, welchem er die Entſcheidung übertragen hatte, die Erklärnng abgab, daß der Ruf von Gott ſey und Breithaupt Gewiſſenshalber demſelben zu folgen habe. So übernahm er denn in Erfurt das Pfarramt an der Predigerkirche, und erhielt gleich darauf auch das Seniorat des evangel. Stadt- und Landminiſteriums und die mit der Univerſität verbundene Profeſſur der Theologie Augsburgiſcher Confeſſion, erwarb auch nach dem Wunſche und auf Koſten ſeiner Gemeinde in Kiel die theologiſche Doctorwürde. Er fand in Erfurt ein großes Arbeitsfeld, aber auch einen geſegneten Eingang. Seine erbaulichen Predigten, die er nachher in der Kirche oder im Pfarrhauſe in Katechiſationen wiederholte, ſeine ſorgfältige Prüfung derer, welche ſich zum heil. Abendmahl anmeldeten, und ſeine eindringlichen Ermahnungen im Beichtſtuhl wurden Vielen eine Erweckung zum lebendigen Chriſtenthum, wie auch ſeine fleißigen Viſitationen der Kirchen und Schulen, ſowie ſeine Bemühungen um allgemeine Einführung der Katechiſationen und Herſtellung der verfallenen Kirchenzucht nicht ohne heilſamen Einfluß blieben. Auch in ſeiner Profeſſur bewies er ſich ſehr fleißig, ſowohl mit Vorleſungen, die er täglich zwei Stunden hielt, als mit öffentlichen Diſputationen, die vor ihm lange Zeit ganz abgekommen waren, und erwarb ſich dabei großes Anſehen. Indeſſen mußte er auch, je mehr der Einfluß ſeines Wirkens hervortrat, um ſo heftigere Anfeindungen erfahren, ſowohl von den Gegnern eines lebendigen Chriſtenthums unter den Evangeliſchen, als von den Katholiken, denen namentlich auch ſeine akademiſche Thätigkeit ein Dorn im Auge war. Beſonders ſeitdem Aug. Herm. Francke, 1690 aus Leipzig nach Erfurt an die Auguſtinerkirche berufen, ſein treuer Mitarbeiter geworden war, und durch ſeinen Feuereifer eine große Bewegung hervorgerufen hatte, war auch Breithaupt heftigen Angriffen der Gegenpartei ausgeſetzt, ja es ſollen katholiſcher Seits ſogar heimliche Anſchläge gegen ſein Leben geſchehen ſeyn. Auch der Rath nahm Partei gegen ihn und unterſagte ihm ſeine Erbauungsſtunden als eine unbefugte Neuerung. Er ließ ſich jedoch nicht einſchüchtern, nahm auch nicht Anſtand, als Francke im September 1691 auf Befehl der kurmainziſchen Regierung des Amtes entſetzt und verwieſen wurde, öffentlich auf der Kanzel gegen die demſelben widerfahrene Ungerechtigkeit zu zeugen. Seine Stellung war indeſſen unter dieſen Umſtänden ſo mißlich geworden, daß er, während er noch ein Jahr vorher die Vocation zur Superintendur in Hildesheim auf dringendes Bitten ſeiner Gemeinde abgelehnt hatte, nunmehr kein Bedenken tragen konnte, von Erfurt zu weichen und nach Halle zu gehen, wohin er im Sept. 1691 als Profeſſor der Theologie und Direktor des theol. Seminars an der zu errichtenden Univerſität, und Magdeburgiſcher Conſiſtorialrath berufen wurde. Schon im November d. J. eröffnete er hier die erſten theologiſchen Vorleſungen, da in den nach Halle verſetzten Conventualen des Kloſters Hillersleben, welche das theologiſche Seminar bilden ſollten, bereits Zuhörer vorhanden waren, deren Zahl ſich dann ſchnell vermehrte. Bald darauf begann auch der auf ſein Anrathen nach Halle berufene Francke als Profeſſor der orientaliſchen Sprachen und Paſtor an der

*) Er erhielt gleichzeitig fünf Berufungen. Da er über die zu faſſende Entſcheidung in große Gewiſſensbedrängniß gerieth, träumte er, es begegneten ihm auf der Reiſe wie dem Jakob die Engel und ſängen: „Gott bewahret alle deine Wege," und brächten ihn unter dem Geſang zum Herzog Bernhard in die Kirche zu Meiningen. Dieſen Traum erkannte er als eine Weiſung Gottes und folgte dem Rufe nach Meiningen.

Glauchaiſchen Kirche ſeine Wirkſamkeit, und beide blieben von da an für das übrige Leben als treue Mitarbeiter verbunden.

Geraume Zeit hindurch war Breithaupt der einzige theologiſche Docent und hatte die ſchwierige Aufgabe, in ſeinen Vorleſungen das geſammte Gebiet des theologiſchen Studiums zu umfaſſen. Erſt bei der Einweihung der Univerſität 1694 erhielt er an Joh. Wilh. Baier einen Amtsgenoſſen, der aber, weil ſeine Orthodoxie mit Breithaupts und Francke's Richtung nicht zu harmoniren vermochte, ſchon 1695 Halle wieder verließ und durch den jener Richtung ganz ergebenen Paul Anton erſetzt wurde, worauf dann 1698 auch Francke ſelbſt in die theologiſche Fakultät einrückte. Es war ein ſchöner Verein, dieſe drei Männer, die unter einander ein Herz und eine Seele waren und durch die Liebe Chriſti gleicherweiſe ſich gedrungen fühlten, mit allen ihren Kräften dem Heil der Kirche zu dienen. Es beſtand zwiſchen ihnen die herzlichſte Vertraulichkeit, ihr Wirken war ein durchaus gemeinſames, alle Sorgen und Aufgaben ihres Amtes beriethen ſie mit einander, und kamen in jeder Woche einen Abend ausdrücklich dazu zuſammen, um ſich gegenſeitig zur treuen Ausrichtung ihres Berufes zu ſtärken und mit einander zu beten. Die Aufgabe und das Ziel ihrer Wirkſamkeit fanden ſie ſich in Spener's piis desideriis vorgezeichnet, und richteten demnach ihre ganze Thätigkeit darauf hin, wie es Breithaupt bereits in ſeiner Inaugurationsrede ausſprach, das von Luther begonnene Reformationswerk fortzuſetzen, und die abermals in den Formen einer todten Orthodoxie erſtarrte Kirche zu der lebendigen Quelle des göttlichen Wortes und dadurch zu dem lebenskräftigen Glauben der Reformatoren zurückzuführen. So kam es ihnen alſo vor Allem darauf an, „nebſt dem nothwendigen Wiſſen das Gewiſſen ihrer Zuhörer zu einer gründlichen Erbauung anzuleiten,“ und durch Unterweiſung im bibliſchen Chriſtenthum den Gemeinden fromme und eifrige Prediger des Evangeliums zu erziehen. Auf die bei den damaligen Univerſitätsſtudien ſo ſehr vernachläſſigte Schriftauslegung wurde deshalb vorzügliches Gewicht gelegt, und dieſelbe theils in curſoriſchen Lectionen über die ganze Bibel, theils ſtatariſch in gründlicher wiſſenſchaftlicher und zugleich praktiſch erbaulicher Erklärung einzelner Bücher auf das Fleißigſte getrieben. Nicht minder wurde bei dem Vortrag der Dogmatik darauf geſehen, dieſelbe überall auf die Schrift zurückzuführen und die Glaubenslehren für das Herz erweclich und fruchtbar zu machen, und ſo auch die Moral, wenn auch ſelbſtſtändig, doch immer in enger Beziehung zur Glaubenslehre und als praktiſche Anwendung derſelben vorgetragen. Neben den wiſſenſchaftlichen Vorleſungen wurde durch beſondere aſcetiſche und paränetiſche Lectionen, ſowie durch die von den Profeſſoren regelmäßig gehaltenen Predigten für die Erbauung der Studirenden geſorgt, auch die älteren derſelben ſelbſt zur erbaulichen Auslegung des göttlichen Wortes in den unter Breithaupts Direktion des Sonntags Nachmittags ſtattfindenden Andachtsſtunden angeleitet. Nächſtdem waren die Profeſſoren mit treuer Sorgfalt bemüht, auch durch perſönliche Einwirkung den Studirenden in ihren Studien, wie in ihrem Chriſtenthum förderlich zu werden und ſie vor allen Abwegen zu bewahren. Namentlich geſchah dies in den an drei Nachmittagen der Woche ſtattfindenden Fakultätsconventen, in denen jeder Theologe halbjährlich ſich einzufinden hatte, um über ſeine bisherigen Studien Auskunft zu geben und ſeinen ferneren Studiengang ſich einrichten zu laſſen, jedem auch freiſtand, in beſondern Fällen ſich Raths zu erholen oder für ſeinen Seelenzuſtand Lehre und Troſt zu erbitten, und wobei auch diejenigen, gegen welche etwas zu erinnern war, vorgeladen und väterlich ermahnt wurden*). Solche treue Bemühungen der frommen Lehrer konnten nicht ohne Frucht bleiben; ſie ſind durch die große Zahl gläubiger Prediger, die aus dieſer Schule hervorgingen, zum reichen Segen für die evangeliſche Kirche geworden, und die Geſchichte der Kirche hat das Gedächtniß jener Männer gegen die

*) Vgl. Dr. Knapp: „Spener's und Francke's Klagen über die Lehrinſtitute der lutheriſchen Kirche, ihre Verbeſſerungsvorſchläge und Anſtalten zur Ausführung derſelben in Halle,“ — in der Zeitſchrift Franckens Stiftungen, Halle 1792 u. f. 2r Bd.

gehäſſigen Anfeindungen, welche ſie zu ihrer Zeit erfahren mußten, gerechtfertigt und zu Ehren gebracht.

Breithaupt wurde ſpäterhin ſeiner akademiſchen Thätigkeit durch andere wichtige Aemter vielfältig entzogen. Er wurde 1705 zum General-Superintendenten des Herzogthums Magdeburg und zum Probſt des Kloſters und Pädagogiums U. L. Frauen in Magdeburg ernannt und erhielt 1715 für letztere Stelle die eines Abtes von Kloſter Bergen. Wenn er nun auch daneben auf königlichen Befehl ſeine Halle'ſchen Aemter beibehielt, ſo mußte er doch ſeitdem, zumal 1714 auch das Conſiſtorium von Halle nach Magdeburg verlegt wurde, faſt mehr in Magdeburg als in Halle ſich aufhalten, weßhalb ihm bei der Univerſität 1709 Joachim Lange ſubſtituirt wurde. Auch in dieſem erweiterten Wirkungskreiſe bewährte er ſeinen frommen Eifer und ſeinen unermüdeten Fleiß. Der weitläufigen Verwaltung der Angelegenheiten des Kloſters und der Aufſicht über die dort beſtehende Schule unterzog er ſich mit großer Sorgfalt, und machte ſich um daſſelbe namentlich auch durch Ordnung der Vermögensverhältniſſe und Wiedererwerbung mancher früher veräußerten Güter verdient. Den Einfluß ſeiner Stellung im Conſiſtorium ſuchte er auf alle Weiſe zum Heil der Kirche zu benutzen. Beſonders lag ihm die Verbeſſerung des Schulweſens und der Katechiſationen am Herzen, wofür er heilſame Verordnungen der Regierung auswirkte; auch kam auf ſeinen Betrieb die Einführung der Lokalviſitationen durch die geiſtlichen Inſpektoren zu Stande, welche er ſelbſt an den Inſpektionsörtern häufig verrichtete. Ueber die Prediger führte er ſorgfältige Aufſicht, ſuchte ſich über ihre Amtsführung und ihren Lebenswandel auf das Genaueſte zu unterrichten, und nahm jede Gelegenheit wahr, auch den Einzelnen, je nachdem ſie deſſen bedurften, mündlich oder ſchriftlich mit Rath, Anweiſung und Ermahnung zu Hülfe zu kommen. Viele hundert Briefe, die er während ſeiner Amtsführung ſchrieb, um treue Prediger zu beſtärken, angefochtene zu tröſten, träge zu ermuntern oder nachläſſige und in ihrem Wandel anſtößige zu ſtrafen, ſind ein Beweis der Sorgfalt, mit der er ſein Biſchofsamt verwaltete*). Am ſchwerſten drückte ihn die Sorge, nur würdig vorbereitete Candidaten in das Predigtamt einzuführen und unwürdige davon ferne zu halten, wobei er oft in große Gewiſſensbedrängniß gerieth. Durch ſeine eindringlichen Vorſtellungen bewirkte er 1699 eine kurfürſtliche Verordnung über die Vorbereitung der Candidaten zum Predigtamt und die Examina derſelben, und verrichtete ſelbſt dieſe Prüfungen mit großer Sorgfalt, wobei er vor Allem danach ſah, ob der Candidat in lebendigem Glauben ſtehe und die Heilswahrheiten, welche er andern predigen ſolle, an ſeinem eigenen Herzen erfahren habe. Die tüchtig befundenen bereitete er zur Ordination mit dringenden Ermahnungen und Unterweiſungen zur würdigen Führung des Amtes und unter viel Gebet und Thränen; Unwürdige zu ordiniren, ließ er durch nichts ſich bewegen, denn er fürchtete, mit ihnen verdammt zu werden. — Unter allen dieſen ſo viel umfaſſenden Aufgaben hing er aber noch immer mit beſonderer Vorliebe an der Univerſität, und es war ihm wahres Herzensbedürfniß, ſo oft er den auswärtigen Geſchäften ſich entziehen konnte, zu ſeiner akademiſchen Thätigkeit zurückzukehren, die er wie ſeine Erholung betrachtete; ließ er doch oft, wenn er von Gichtſchmerzen gelähmt war, ſich auf ſeinem Lehnſtuhl in das Auditorium tragen.

Obwohl die Menge ſeiner Geſchäfte, die durch die peinliche Genauigkeit, mit der er Alles betrieb, noch vermehrt wurde, ihm übermäßige Anſtrengungen auferlegte, und er überdies die größere Hälfte ſeines Lebens hindurch häufig von gichtiſchen und andern Leiden, zu denen das zu frühe Beziehen eines neugebauten Hauſes den Grund gelegt hatte, heimgeſucht wurde, war es ihm doch vergönnt, ein hohes Alter zu erreichen, und bis an ſein Ende thätig zu ſeyn. Er ſtarb 74 Jahr alt nach kurzer Krankheit zu Kloſter Bergen am 16. März 1732, nachdem ſeine beiden jüngeren Mitarbeiter um mehrere Jahre ihm vorangegangen waren.

*) Einige ſolcher Briefe finden ſich in der Sammlung auserleſener Materien zum Bau des Reiches Gottes. Bd. 5. u. 6.

Breithaupt war ein Mann lebendigen Glaubens und dabei von lauterer Einfalt und tiefer Demuth, in der er auch bei seinen Ehren und Würden innerlich in dem Gefühl geistlicher Armuth gebeugt blieb und Andere höher achtete als sich selbst. Bei einem brennenden Eifer für die Sache Gottes und unerschütterlicher Beharrlichkeit in dem, was er als Gottes Willen erkannte, besaß er doch große Milde und Freundlichkeit, und wußte, obwohl von Natur zur Heftigkeit geneigt, in beständigem Aufblick zu Gott stets eine ruhige Fassung des Gemüths und eine Mäßigung zu bewahren, mit der er nicht selten auf den ungestümeren Eifer seiner Freunde wohlthätig einwirkte, und die auch in der großen Geduld, mit der er die vielen Angriffe seiner Gegner, wie auch seine körperlichen Schmerzen ertrug, sich bewährte. In besonderem Maße besaß er die Gabe des Gebetes; er betete in Wahrheit ohne Unterlaß, und brachte, wenn ihn etwas besonders bewegte, manchmal ganze Nächte im Gebet zu. Der Ernst und die Innigkeit seines aus dem tiefsten Herzen quillenden Gebetes war denen, welche davon Zeugen waren, von dem ergreifendsten Eindruck, und mancher, mit dem er betete, wurde durch diesen Eindruck zu einem lebendigen Christenthum erweckt. Dabei war es ihm Bedürfniß, sich auch äußerlich vor Gott zu demüthigen, und selbst bei seinen häufigen Gliederschmerzen ließ er sich aus dem Bette heben, um mühsam zum Gebet niederzuknieen; und wenn die Lähmung ihn eine Zeit lang daran verhindert hatte, empfand er bei eintretender Genesung besondere Freude darüber, daß er nun wieder vor Gott seine Kniee beugen könne. Sehr treu war er auch in der Fürbitte für Andere; er betete täglich zu bestimmten Stunden für die Kirche, für König und Obrigkeit, für seine Freunde und die seiner Fürsorge Befohlenen namentlich, und so auch mit besonderem Ernst für seine Feinde. Dies mußten selbst seine Gegner an ihm achten, denn als ihn einst in Erfurt seine Feinde beim Kurfürsten von Mainz hart verklagten, wies sie dieser mit den Worten ab: Lasset den Mann zufrieden, er mag wohl ein guter Mann seyn, er betet für uns. In seinem Wandel und seiner ganzen Lebensweise übte er eine ernste Selbstverläugnung, bei der er auch im Leiblichen an der größten Einfachheit und Mäßigkeit festhielt, nicht selten, wenn er um die Noth der Kirche bekümmert war, sich ein Fasten auferlegte, und unter Versagung aller weltlichen Lust zu seinem Vergnügen sich nur zuweilen den Besuch eines Gartens und die Uebung des Klavierspiels gestattete. Seine Verläugnung ging sogar bis zu dem entschiedenen Grundsatz, als ein Fremdling in der vergänglichen Welt kein Eigenthum zu erwerben; Alles, was er von seinem beträchtlichen Einkommen nicht zu seiner Nothdurft gebrauchte, verwendete er zu Wohlthaten, besonders für arme Studenten, und seine reiche Bibliothek vermachte er zur Stiftung von Stipendien. Auch seine äußere Erscheinung war eine überaus ehrwürdige, deren Eindruck selbst manche seiner Gegner entwaffnete, und die auch weltlich gesinnten Menschen eine heilige Scheu einflößte. Uebrigens war er ehelos geblieben, weil, wie er sagte, seine vielen wichtigen Geschäfte ihm nicht verstattet hatten, eine für ihn passende Lebensgefährtin zu suchen, und er es dann als Gottes Fügung ansah, daß er „allein sorge, was dem Herrn angehöret.“

Von Breithaupt's Schriften sind neben seinen zahlreichen Predigten, Disputationen, Programmen, Vertheidigungsschriften besonders die Institutiones theologicae (zuerst Halle 1694, 2 Bde. 8. und dann in erweiterter Bearbeitung 1723, 2 Bde. 4. erschienen und 1732 durch einen 3. Theil, Institt. theologiae moralis vervollständigt) und der zum Lehrbuch bestimmte Auszug derselben, Theses credendorum et agendorum fundamentales (Halle 1700 u. ö.) zu nennen, die, während im Dogma der Standpunkt der orthodoxen Kirchenlehre treu festgehalten wird, unter Vermeidung unfruchtbarer Speculationen die Glaubenslehren in biblischem Gewande darzustellen, und die Anwendung derselben für das Herz und das Leben nachzuweisen suchen. — Auch für die Poesie war er nicht ohne Talent; viele seiner lateinischen Gedichte, mit denen er sich zur Erholung beschäftigte, gab er in einer Sammlung Poemata miscellanea, partes VI. Magdeb. 1720 heraus, und einige schöne Kirchenlieder von ihm haben in den Gesangbüchern Aufnahme gefunden.

Vollständige Nachrichten über sein Leben und seinen Karakter finden sich in „das

geſegnete Gedächtniß des ſel. Abt Breithaupt in den zu Magdeburg und Halle aufgerichteten Denkmalen ꝛc. ans Licht geſtellet von Gotth. Aug. Francke," Halle 1736. Fol., worin auch die von ihm ſelbſt verfaßte und ſchon von Chr. Pol. Leporin in der Memoria Caplatoniana 1725 herausgegebene Lebensbeſchreibung und Baumgarten's Memoria incomparabilis theologi J. J. B. enthalten ſind. Vergl. auch die hieraus geſchöpfte Karakterſchilderung in den Nachrichten vom Karakter und der Amtsführung rechtſchaffener Prediger. Halle 1775 u. f. Thl. 5. Dryander.

Brenz, Johann, (Brentius) der ſchwäbiſche Reformator, war geboren am 24. Juni 1499 zu Weil, einer Reichsſtadt in Schwaben, jetzt würtembergiſche Landſtadt am nordöſtlichen Fuß des Schwarzwalds. Sein Vater, Martin Brenz, 24 Jahre lang Schultheiß (Vorſtand des ſtädtiſchen Gerichts) und ſeine Mutter, Katharine, geb. Hennig, waren auf die ſorgfältigſte Erziehung ihrer Kinder, außer unſerem Johannes noch zweier jüngerer Söhne, bedacht, mußten aber ihre eigene Treue gegen das evangeliſche Bekenntniß, für das ſie durch ihren älteſten Sohn gewonnen wurden, nach ihrem Tode noch büßen, indem ihnen das Begräbniß in geweihter Erde verweigert ward. Nachdem Brenz den Schulunterricht in ſeiner Vaterſtadt, in Heidelberg und Vaihingen genoſſen, bezog er in ſeinem 13. Jahr die hohe Schule Heidelberg, wohin damals vorherrſchend der Zug der ſtudirenden Jugend von Schwaben ging. Wir treffen außer Brenz in den J. 1509—18 daſelbſt Melanchthon, Oekolampadius, Lachmann, Iſenmann, Schnepf, Frecht, aus dem benachbarten Elſaß Bucer, aus der Pfalz Billikan. Oekolampadius war ſein Lehrer im Griechiſchen, Schnepf, obwohl nur 4 Jahre älter, in der Philoſophie und Rhetorik. An den Erſtern ſchloß er ſich mit beſonderer Liebe an, und Oekolampadius ertheilte ihm auch das Zeugniß eines Jünglings von glühendem Eifer für wiſſenſchaftliche Bildung. Hebräiſch lernte Brenz bei einem Spanier Adriani. Im 15. Jahr wurde er Baccalaureus; ſofort widmete er ſich beſonders dem Studium des Ariſtoteles. 1517 bearbeitete er für Oekolampadius ein Regiſter zu deſſen Ausgabe des Hieronymus; in demſelben Jahr wurde er Magiſter und trat zum Studium der Theologie über. Bereits hatten Luther's 95 Theſen Deutſchland durchflogen und waren in dem Kreiſe, dem Brenz angehörte, mit Bewunderung aufgenommen worden. Als Luther ſelbſt im April 1518 nach Heidelberg kam und ſeine Diſputation hielt, machte dieſe auf die ſtudirenden Jünglinge einen ſolchen Eindruck, daß er, nachdem ſie ihn in ſeiner Wohnung beſucht und über Manches, was ihnen dunkel geblieben war, ſeine Belehrung ſich ausgebeten hatten, von ihnen die Hoffnung ausſprach: ſie werden die Träger der von den Alten verworfenen evangeliſchen Lehre werden. Bald darauf begann Brenz als Regens der Burſa der Realiſten Vorleſungen nicht bloß über philologiſche und philoſophiſche Fächer, ſondern auch über das Evangelium Matthäi, die ſo zahlreich beſucht wurden, daß der Raum im Contubernium nicht hinreichte und das große philoſophiſche Auditorium gewählt werden mußte. Das war den Anhängern des alten Syſtems zu viel; das Halten theologiſcher Vorleſungen wurde ihm unterſagt. Er trat 1520 die Stelle eines Kanonicus am Collegiatſtift der Heiliggeiſtkirche an, nachdem er vom Biſchof zu Speyer die Prieſterweihe erhalten und in ſeiner Vaterſtadt die erſte Meſſe geleſen hatte. Jetzt durfte er auch Vorleſungen über bibliſche Bücher halten, und nicht bloß predigen, ſondern den Studirenden praktiſche Anleitung zum Predigen geben. Luther's kleinere reformatoriſche Schriften, beſonders aber ſein Commentar zum Galaterbrief 1519, und Melanchthon's loci (1521) erregten ſein hohes Intereſſe. In Heidelberg mußten bei der Nähe die Verhandlungen des Wormſer Reichstages beſonderes Aufſehen hervorbringen. Auch Brenz ſtand, wie ſein Leichenredner Bidenbach ſagt, ab anno 21 lange Jahr und Tag in päbſtlichem Bann und kaiſerlicher Acht. Im Jahr 1522 wurde eine Unterſuchung gegen ihn angeſtellt wegen Neuerung in Glaubensſachen, und er war froh, daß er im Sommer d. J. einem Ruf als Prediger in die Reichsſtadt Hall in Schwaben folgen konnte. Am Tag Mariä Geburt, 8. Sept. 1522, hielt er ſeine Probepredigt, die ſo wohl gefiel, daß er einſtimmig zum Prediger gewählt wurde. Er trat mit Ruhe und

Mäßigung auf. Noch bis 1523 las er von Zeit zu Zeit Meſſe, doch mit der Erklärung, daß er ſie nicht als Opfer für Lebende oder Verſtorbene betrachte. Weit entfernt, gegen das Hergebrachte in ſtürmiſcher Weiſe aufzutreten, wandte er ſich an die innerſten Bedürfniſſe ſeiner Zuhörer. Bekanntſchaft mit dem Wort Gottes, Glauben und als deſſen Frucht die rechte Liebe zu pflanzen, ſah er als ſeinen Beruf an. Der Glaube müſſe das Wort aufnehmen, nicht bloß als vom Munde des Predigers ausgehend, oder als von der Schrift wie einem todten Buchſtaben angegeben, ſondern als von Gott ſelbſt kommend, die Seele zu ſpeiſen und zum Leben zu führen. Die innigſte Vertrautheit mit der heil. Schrift, wie eine ſeltene Fertigkeit im Ausdruck kam ihm hiebei zu Statten. Reich an Bibelſtellen und Bibelerklärungen ſind ſeine Vorträge und treffend ſeine Verdeutſchungen, unabhängig von der erſt ſpäter erſcheinenden Lutheriſchen Bibelüberſetzung. So edel ſeine Sprache iſt, ſo bemüht ſehen wir ihn, ſeine Gedanken durch unmittelbare Lebensbeziehungen dem Verſtändniß ſeiner Landsleute nahe zu bringen. Nach einleitenden Vorträgen über Glauben, Liebe, Seligkeit, tritt er (1523) dem Heiligendienſt entgegen; man ſuche an den Heiligen nicht das, was zu ſuchen wäre, den Glauben und was der für eine Kraft habe, ſondern was ſie ſelbſt nicht begehrt, ihre Fürbitte. Von der einen Seite bete man zu Gott: dein Wille geſchehe, von der andern ſage man: liebe Heilige, verhindert den Willen Gottes! So richte man die, ſo in eingeleibter Einigkeit Gottes ſind, wider Gott und mache ein zerſpalten Gebet. All ihre Ehre ſey Chriſti, und nicht ihrer ſelbſt. Faſten ſoll zweierlei Nutzen haben, einmal für uns ſelbſt, damit der Leib nicht zu geil werde, dann zur Hülfe Anderer, die unſers Opfers bedürfen. Die Heiligen bedürfen nicht großer Kirchen, ſie haben in ihrem Leben mit kleinen Hüttlein ſich begnügt. Glaub' und vertrau', wie die Heiligen, ſo machſt du den ganzen Himmel voll Freude. Luc. 15. Willt du recht wahrlich dem himmliſchen Herrn zu Tanz ſchlagen, darfſt Du nicht mit Wallen, Feiern, Opfern u. dergl. pfeifen, ſondern pfeif mit Beſſerung deines Lebens nach dem Willen Gottes! Das Gleichniß: es ſey bei Gott wie bei einem Fürſten, den ein Bittender auch vorher zum Freund mache durch den Kanzler, paſſe nicht auf Gott; wir bedürfen keines Kanzlers, denn den einigen Herrn Jeſus Chriſtus; durch ihn haben wir zu Gott ein unerſchrocken, friſch, frei Herz. In Betreff der Lehre von der (ſichtbaren) Kirche lehrte Brenz, nicht in dem, was die Kirche gebeut oder verbeut, ſtehe die Seligkeit, ſondern darin, daß man Chriſtum, ſein Leben und ſeine Lehre annehme. Das haben die Frommen der erſten Zeit vor Allem gethan, nachher ſeyen ſie erſt eine äußere Kirche geworden. Mit den Schlüſſeln des Himmelreichs habe Chriſtus ſeinen Jüngern den heil. Geiſt gegeben; dieſer nur, nicht der Pabſt oder Biſchof kann das Himmelreich öffnen, und das geſchieht durch den Glauben. Die Kirche iſt die Zahl der auserwählten Gläubigen, ſie ſeyen Laien oder Prieſter, und dieſe Kirche kann nicht irren, denn ſie trägt den unmittelbaren Lehrmeiſter, den heil. Geiſt in ſich. Wie ſie ein verborgener geiſtlicher Leib iſt, ſo hat ſie auch kein weltliches, ſichtbares Haupt. Nicht auf Petri Perſon baute Chriſtus ſeine Kirche, ſondern auf den ſtarken Glauben; in ſeiner Perſon hätte ſie ein ſtrohern Fundament; der Fels iſt Chriſtus ſelbſt, und Petrus heißt Matth. 16. ſo als Bekenner des rechten Felſen. Wer bekennt, wie Petrus, hat auch die Macht zu löſen; wer nicht glaubt, bindet und ſchließt ſich ſelbſt die Thür zu.

Brenz erregte durch ſolche Predigt das größte Aufſehen. Die zahlreichen Kloſterleute ſpieen Gift und Galle gegen ihn; er antwortete mit aller Ruhe. Gegen ſie machte er den Widerſtreit der Meſſe mit der Einſetzung Chriſti geltend. Weil ſie dem Willen Chriſti entgegen, und nur nach menſchlichem Willen geſchehe, ſo richte ſie nichts aus, ſey ſie kein wahrhaftes Sakrament. Hiezu ſey nöthig, daß der Geiſtliche mit lauter Stimme die Einſetzungsworte Chriſti in einer für das Volk verſtändlichen Sprache verkündige und den Wein wie das Brod austheile. Beides geſchehe in der ſtillen Meſſe nicht. Spreche aber auch der Pfaffe die Worte: Nehmet, eſſet, aus, ſo lade er doch die Gemeinde nicht dazu ein, ſondern verzehre das Abendmahl allein, daher ſeyen ſeine Worte nicht wahr und beſtärken die Gemeinde in gefährlichem Zweifel. Jetzt mußten die

Mönche fliehen. Die sittenlosesten schickte man dem Bischof nach Würzburg, nachdem man ihre Concubinen entlassen. Die Klöster wurden in Schulen umgewandelt, deutsche und lateinische, und die Einkünfte zu Besoldungen für Lehrer verwendet. Indessen erlitt die Organisation des Kirchenwesens eine leidige Unterbrechung durch den Bauernaufruhr (1525), der die Stadt in große Gefahr brachte. Die Aufständischen hatten eine Reihe von Dörfern um Hall schon genommen und waren vor die Stadt gezogen mit der Forderung der Uebergabe. Während so manche Städte in Franken und Schwaben das größte Ungemach erduldeten, hatte es Hall seinem Reformator zu danken, daß es nur vom Schrecken berührt wurde. Brenz, der vom Bauernkriege erklärte, daß „unter ihm der Satan so gut sein Werk gehabt, als unter den päbstlichen Bullen und kaiserlichen Mandaten, das Reich Christi zu hindern," hielt dem sich empörenden Volk wie den Fürsten und Herren als das einzig richtige Maß das Wort Gottes entgegen. Den Bauern, die von evangelischer Liebe, evangelischer Freiheit und Brüderschaft sprachen, erklärte er: hiezu wären auch wir mit Leib und Gut geneigt, wo die rechten Mittel, sie zu erobern, fürgewendet würden; aber mit Rache und Auflehnung wider die Obrigkeit wird dies nicht erreicht. Hiezu ist vor Allem Geduld, Liebe zu Gott, williger Gehorsam nöthig. Wie uns die Sache ansieht, sucht ihr mehr den eigenen Nutzen, denn Gottes Gerechtigkeit. Auch wollten wir mit dem Kosten, der auf den Zug gewendet wird, 12 oder 20 Jahre lang ausrichten, was wir der Obrigkeit schuldig sind. Was kann Herrlicheres vom Gehorsam der Unterthanen gesagt werden, denn daß er ein Befehl des Herrn sey? das ist er, ob die Person, so den Gewalt hat, ein Christ oder Türk ist. Nur wenn die Obrigkeit Unrechtes gebeut, wie Gott verläugnen, muß man Gott mehr gehorchen, als den Menschen, aber nicht widerstreben mit dem Schwert, sondern mit Leiden, und eher Alles leiden, als Unrecht thun. Wie Brenz aber den Mißverstand christlicher Freiheit straft, so führt er den Herren zu Gemüth, wie sie sich christlich zu halten haben gegen ihre Unterthanen. Er führt den Grund der weitverbreiteten Empörung großentheils auf das Verhalten der Obrigkeiten selbst zurück; sie liegen auch krank in diesem Spital. Sie haben Anlaß gegeben mit unfleißigem, herbem Regiment, und aus Uebermuth und Eigennutz mehr an den Unterthanen, denn Gottes Ehre und Befehl gesucht. Habe man nicht das Volk Leuten anvertraut, denen man kaum die Säue anvertraue? Mit Recht schob er den der Reformation gemachten Vorwurf auf die alte Kirche zurück, die das Volk und seine Erziehung so vernachlässigt. Seine Prüfung der 12 Artikel der Bauernschaft ist ein Meisterstück von Auseinandersetzung der Pflichten und Rechte der Obrigkeiten und Unterthanen. Sie steht dem Gutachten Luther's und Melanchthon's würdig zur Seite und jenem noch voran durch die größere Ruhe und streng biblische Grundlage. Um *einen* Punkt hervorzuheben, so setzte Brenz dem im 1. Artikel verlangten Wahl- und Absetzungsrecht der Geistlichen durch die Gemeinden die Ansicht entgegen, daß der Fürst oder Herr allerdings nur mit Zustimmung des Ausschusses, Gerichts oder Raths der Stadt oder des Fleckens den Pfarrer wählen oder absetzen soll. Würde die Wahl dem Fürsten allein überlassen, könnte sich oft ereignen, daß der Gewählte das Vertrauen der Gemeinde nicht besitze; hätte die Gemeinde die Wahl allein, so entstünde Unordnung und Zank. Widersetze sich aber der Fürst der evangelischen Lehre, so soll sich der Unterthan mit Bitten und Flehen an ihn wenden, daß er das Evangelium zulasse; im andern Fall ihm gestatten, sein Land zu verlassen. Als die Bauern angriffen, rieth Brenz, man soll sich ihnen nicht ergeben, denn wenn man ihnen willfahre, werden sie mehr haben wollen; man soll sich nur auf's Schärfste wehren. Der Schrecken des Geschützes jagte sie auseinander. Aber nachher rieth er auch dringend zur Milde, da weitaus die Meisten wider ihren Willen zu dem Unternehmen gezwungen worden. Gibt die Obrigkeit Puff um Puff, so geht das wohl hin unter den Heiden, auch nach Kriegsrecht; aber es sey schlechter Dank, in der Noth zu Gott schreien und nachdem er geholfen, seiner vergessen. Man soll das neue Regiment nicht mit Rauben und Blutvergießen anfangen. Ein Volk hat keine Lust zu einem König, der nichts thut, als strafen; er hat zu schaffen,

will er es mit Frieden anfangen, daß es nicht mit Leid endige. Was hat dem Pharao sein Frohndienst genützt? Es ist mehr Nutz, wenn man dem Unterthan auf einen grünen Zweig hilft, denn in den gemeinen Seckel sammeln. Kaiser Julian nennt den gemeinen Seckel ein Milz, das so es wächst die andern Glieder verzehrt. Nach wiederhergestellter äußerer Ruhe konnte Brenz nun an die Regelung des Kirchenwesens gehen. An Weihnachten 1525 wurde das Abendmahl unter beiden Gestalten ausgetheilt. Verlesung der Einsetzungsworte, allgemeine Aufforderung zum Sündenbekenntniß ging voran; Ermahnung, nun in Liebe sich als Glieder Eines Leibes zu beweisen, Danksagung und Segen folgte nach. Um Ostern 1526 erschien die erste Kirchenordnung. Brenz weist das Recht der Obrigkeit, christliche Einrichtungen zu treffen, darin nach; sie habe es von Amts wegen und als Mitgenossin der Kindschaft Gottes. Christus habe drei Stücke befohlen, Predigt, Taufe, Abendmahl. In Betreff der ersteren haben die letzten Unruhen bewiesen, zu welcher Zerrüttung die Vermischung des Worts Gottes mit menschlichen Satzungen führe. Daher müsse es lauter und rein von aller menschlichen Zuthat gepredigt werden. Dies zu fördern sehen die Reichsstädte durch ihren Eid zu Gott verpflichtet, auch durch ihren Eid gegen den Kaiser, als ihren weltlichen Herrn, da hiedurch der Zerrüttung am besten gesteuert werde. Wolle der Kaiser etwas Christlicheres und Göttlicheres aufrichten, so wolle man jederzeit gehorchen. Nun werden die einzelnen Gottesdienste, Vor- und Nachmittags, bestimmt, statt der Frühmesse eine Art Bibelstunde namentlich als Jugendgottesdienst, statt der Todtenmesse Begleitung der Leiche auf den Kirchhof, „da die Todten noch unsere Brüder, durch den Tod nicht aus unserer Gesellschaft gefallen;“ nach der Begleitung Gedächtnißpredigt. Hinsichtlich der Kirchenzucht erinnert Brenz, wie in der ersten christlichen Zeit, da das weltliche Regiment zu Bestrafung der Bösen noch in der Heiden und Juden Händen gewesen, dieweil es unordentlich und unförmlich gewesen wäre, wenn ein Jeder seines Gefallens in der Gemeinde hätte die Ordnung vollstrecken wollen, die Bischöfe und Väter für gut angesehen, eine solche Ordnung zu halten, daß aus der Gemeinde etliche ältere redliche Männer (Presbyter) bestellt werden, die auf die Kirche fleißig Achtung geben, und die, so ärgerlich leben, ermahnen, wenn aber Ermahnung und auferlegte Buße nichts helfen, indem sie unter Vorsitz des Bischofs zur Synode sich vereinigen, in den Bann thun. Seit aber die weltliche Gewalt in der Gläubigen Händen ist, sey es passend, daß die Obrigkeit zum Pfarrherrn oder Prediger etliche redliche Personen aus der Bürgerschaft verordne, die eine Synode halten und den Gesetzesübertreter ermahnen. Der bischöfliche Bann und Synod sey bisher schier mehr eine Erlaubung der Sünde gewesen, denn Strafe, daher es vonnöthen sey, eine nützliche christliche Ordnung aufzurichten, vor Allem darauf gegründet, daß der Sünder durch Entziehung der kirchlichen Wohlthaten zum Bewußtseyn komme, daß er sich aus der Gemeinschaft der Heiligen ausgeschlossen habe, aber ihm auch versichert werde, daß die Gemeinde nicht aufhöre, für ihn zu bitten. Hieran schließt sich eine Eheordnung, Schulordnung, und Armenkastenordnung an. In letzterer ist schön gesagt: „die Armen sehen der christlichen Kirche hoch verwandt.“ Dem Spital mit seinen reichen Schüsseln werden so manche „arme Hausleute und Fremde, auch zu Zeiten arme Kindbetterinnen“ gegenübergestellt, die nirgendher einer Hülfe gewärtig sehen. Für diese soll an Feiertagen in ein Becken geopfert werden u. s. w. Die Reform der Kirchen des Landes war durch die Patronate auswärtiger Klöster und Herren sehr erschwert. Manche blieben längere Zeit ohne Pfarrer. Brenz rieth zum Ankauf der Patronate; könne man sie nicht erhalten, so habe der Rath nach dem Speyrer Abschied das Recht, als Obrigkeit für Predigt des Evangeliums zu sorgen, d. h. durch Besoldung besonderer evangel. Prediger neben den im Besitz ihrer Pfründen zu lassenden bisherigen Geistlichen.

Auch an dem unbestrittenen Verdienst der Reformation um besseren Jugendunterricht nahm Brenz redlichen Antheil. In der von ihm dem Rath zu Anfang des J. 1526 übergebenen Schulordnung finden wir noch keinen besonderen Katechismusunterricht erwähnt. Dagegen folgten schon 1527—28 seine: „Fragstück des christl. Glaubens für

die Jugend zu Schw. Hall.“ Der Catechismus minor enthält die Fragen an die Kinder über Glauben, Gebote, Vaterunser, Nachtmahl auf 43 S., der Cat. major die Auslegung auf 34 S. zur Belehrung für die Erwachsenen. Schon 1529 war dieser älteste Katechismus der evangel. Kirche in's Lateinische übersetzt. Brenz spricht sich in der Vorrede zu seinem späteren großen Katechismus (1536) dahin aus, daß er Manches in jenen kleinen katechetischen Schriften nicht mehr zu billigen vermöge. Immerhin aber zeichnen sie sich durch biblische Einfachheit, Kindlichkeit und Wärme aus und waren sicherlich von reichem Segen begleitet.

Hatte Brenz nach dem Bisherigen im nächsten Kreise eine segensreiche praktische Thätigkeit entwickelt, so sollte er durch seine Betheiligung an den Lehrstreitigkeiten der Zeit von früh an auch in die weiter reichenden Bewegungen hineingezogen werden. Schon in die ersten Jahre seines Wirkens in Hall fällt die Theilnahme am Abendmahlsstreit. Anlaß zu derselben gab zu gleicher Zeit, als Luther Karlstadt zurückgeschlagen hatte, Oekolampadius' Schrift de genuina verborum: hoc est corpus etc. expositione, 1525, in welcher derselbe, entgegengesetzt der Ansicht von einer objektiv realen Gegenwart Christi im Abendmahl, die figürliche Auffassung der Einsetzungsworte vertheidigt und den geistigen Genuß, den Glauben an Christi Versöhnungstod als das Wesentliche beim Abendmahl bezeichnet. So treffend Oekolampadius' Polemik gegen die Transsubstantiationslehre und die in der Kirche eingerissenen Mißbräuche, Messe, Fronleichnam u. a. genannt werden muß, so wenig konnten sich Brenz und seine Amtsbrüder in Schwaben (namentlich Schnepf, Lachmann, Isenmann, Gräter), denen Oekolampadius seine Schrift zuschickte, von ihrem mit Luther wesentlich übereinstimmenden Standpunkt aus damit vereinigen. Obwohl persönlich dem Oekolampadius zu Dank und Hochachtung verpflichtet, fühlten sie sich doch gedrungen, seiner symbolischen Auffassung gegenüber die reale Bedeutung des Sakraments ausführlich zu vertheidigen, in der Hoffnung, es möge auch dieser Streit, wie einst der zwischen Paulus und Petrus über das Gesetz, zum Besten ausschlagen. Sie thaten dies in dem am 21. Okt. 1525 von 14 Theologen unterzeichneten Syngramma suevicum, in welchem sie hauptsächlich zu beweisen suchten: daß das Wort Christi beim Abendmahl als das Wort göttlicher Machtvollkommenheit, göttlich untrüglicher Verheißung die That d. h. die wirklich reale Mittheilung des Leibs und Bluts Christi verbürge und in sich schließe. Fände man in diesem Wort einen Tropus, so sey seine ganze Lehre, der ganze äußere Christus in Frage gestellt. Wie die Taube bei der Taufe Christi, die feurigen Zungen beim Pfingstfest die Nähe Gottes, die Gegenwart des heiligen Geistes angezeigt haben, so sey dem Glauben, der das Fleisch und Blut Christi genieße, dasselbe wirklich gegenwärtig. Wenn der Kaiser einem Richter den Stab gebe mit den Worten: Nimm, das ist die Gewalt zu richten, so sey der Stab in Verbindung mit jenem Wort nicht mehr bloß Zeichen der Gewalt, sondern die Gewalt selbst. Christus, obwohl zur Rechten Gottes sitzend, habe sich und seine Segnungen uns nicht entzogen; wie er im Wort uns den heil. Geist mittheilt, so im Abendmahl seinen Leib und sein Blut und damit die himmlischen Güter der Vergebung der Sünden und der Heiligung. Wir sehen, wie Brenz und seinen Genossen das Wort Christi zugleich die schöpferische Macht und Selbstoffenbarung des verherrlichten Erlösers ist. Durch dies Wort allein, nicht durch die Intention des Genießenden ist die in den sinnlichen Elementen gegebene übersinnliche Gnadengabe verbürgt; nicht der Glaube macht das Sakrament, sondern die Kraft Gottes, die durch das Wort der Verheißung wirksam ist. Wie wenig sich Brenz durch diesen Widerspruch in der Hochschätzung seines Gegners irre machen ließ, spricht er auf's Rührendste in einem Brief an Bucer aus, den er versichert, daß er trotzdem den Oekolampadius auf's Höchste bewundere und verehre. Dieser äußerte sich empfindlich über die Schrift der schwäbischen Theologen, versuchte jedoch noch einige Jahre eine Vereinigung mit ihnen, wie namentlich auf dem Gespräch zu Bern 1528; auch die Straßburger suchten vergeblich Brenz zu zwinglischen Ansichten hinüberzuziehen. Es war besonders Brenz's Einfluß, durch welchen die luthe-

rische Abendmahlslehre (denn dies ist auch die im Syngramma begründete, vgl. I. S. 36) im nördlichen Schwaben und in Franken zu herrschendem Ansehen gelangte. Die mit Brenz innig verbundenen Prediger im Kraichgau, in Heilbronn und im Hohenlohe'schen waren dafür. Melanchthon spricht sich höchst anerkennend über ihre Standhaftigkeit aus. Luther schrieb eine Vorrede zu der durch Agrikola verfertigten Uebersetzung des Syngramma, in welcher er die Schrift bestens empfiehlt. Als Landgraf Philipp durch das Marburger Gespräch eine Hebung des Zwiespalts herbeizuführen suchte, erschien auf seine und des Markgrafen Georg von Brandenburg Veranlassung auch Brenz bei dem Gespräch, über dessen Verlauf wir zwei Berichte von ihm besitzen. Er selbst betheiligte sich wenig dabei, schilderte mit sichtbarer Vorliebe Luther's Heftigkeit und unterzeichnete mit die 15 Artikel, über die man sich verständigte. Zum ersten Mal seit Heidelberg sah er Luther hier persönlich, auch den vertriebenen Herzog Ulrich von Würtemberg lernte er kennen und spricht den Wunsch aus, daß dieser Fürst, der durch die Schule des Unglücks umgewandelt für das Evangelium begeistert sey, wieder in sein rechtmäßiges Erbe eingesetzt werde. Brenz selbst machte auf die Uebrigen, wie Melanchthon an Jonas schreibt, einen sehr günstigen Eindruck.

Unterdessen stand Brenz nicht bloß mit zahlreichen Geistlichen in der Nähe und Ferne, sondern auch mit vielen der Reformation geneigten Rittern und Edelleuten in lebhaftem schriftlichem und persönlichem Verkehr. Unter den letzteren sind zu nennen Dietrich von Gemmingen und Hans Landschad zu Neckarsteinach, den er in seiner Standhaftigkeit gegenüber den Drohungen des Kurfürsten Ludwig und Königs Ferdinand bestärkte (vgl. I. S. 660). Wichtiger wurde Brenz's Verhältniß zu dem Markgraf Georg von Brandenburg (s. Ansbach I. S. 358 f.), der ihn 1530 mit auf den Reichstag zu Augsburg nahm. Ehe er dahin abreiste, hatte er in Hall noch verschiedene Kämpfe theils mit der Reaktion einer Partei von Altgläubigen, theils mit der Lauheit Vieler in der Gemeinde selbst zu bestehen. Luther nennt unter den Städten, die vorhin das Evangelium vor Liebe haben fressen wollen, nun aber plötzlich und leichtlich abgefallen seyen, auch Hall (Mai 1529). — Obwohl sich Brenz für kräftige Rüstung zum Krieg wider den Türken ausspricht, klagt er doch über die dadurch nöthig werdende Schatzung für die Unterthanen, die man durch größere Sparsamkeit, Meidung der Hoffart, unnöthigen Bauens, Bankirens u. dergl. hätte meiden können. Die besten Mauern seyen ein fromm göttlich Leben und gute Nachbarn; dagegen soll man öffentliche Zechen, Tänze u. dergl. abthun, den Betrügereien bei Verträgen, Schwören, Unzucht, die mit der zartesten Jugend schon getrieben werde, der Verachtung des Evangeliums mit Nachdruck begegnen. Er erließ öffentliche Ermahnungen von der Kanzel, und ließ eine Reihe von Bußpredigten erscheinen (1530), zu welchen Luther eine Vorrede schrieb, in der er bemerkt, daß, wenn irgend eine Stimme, diese geeignet sey, das Volk zur Besinnung zu bringen. Die zahlreichen Briefe, die Brenz von Augsburg aus an Isenmann schreibt, geben ein lebendiges Bild der dortigen Bestrebungen und Erfolge. Den Bemühungen des Landgrafen Philipp für eine Vereinigung mit den Zwinglianern trat Brenz mit Melanchthon entschieden entgegen, da dies die Duldung der evangelischen Lehre durch den Kaiser am sichersten gefährden würde. Sie schätzen manche Zwinglianer als Freunde, Brüderschaft aber können sie mit ihnen ohne Aergerniß nicht schließen, und müssen sie die Sache Gott befehlen; menschliche Hülfe vermöge nichts. Auch an Luther schrieb Brenz von Augsburg aus und theilte ihm seine schweren Besorgnisse über die Lage der Dinge mit. Das Antwortschreiben Luther's vom 30. Juni ist eines der schönsten Denkmale sowohl der Glaubenskraft und klaren Vorausicht des großen Reformators, als seiner hohen Achtung vor Brenz. „Als die Papisten Huß zu Constanz verbrannt hatten, war nichts gewisser, als der Pabst werde nun selbst Gott werden, während er doch nie vorher so verachtet war, als von jenem Tag an. — Aber was rede ich von solchen Dingen mit Dir, der Du durch Gottes Gnade in allen Dingen größer bist, denn ich?“ In den nach der Uebergabe der Confession und Verlesung der Confutation (s. I. S. 608 f.) niedergesetzten Ausschuß wurde evangelischer

Seits auch Brenz gewählt. Melanchthon rühmt seine Tüchtigkeit in den Worten: »er wollt lieber den einigen Brentium bei sich im Concilio haben, denn keinen andern Theologen, denn da wäre Verstand und Beständigkeit, Rath und That bei einander.« Bei diesen Vergleichsverhandlungen entgegnete Brenz einmal einem Papisten, der sich auf die »Mutter« Kirche berief: »ei, ihr müßt auch des Vaters, des lieben Gottes daneben nicht vergessen!« Zum Lohn für seine aufopfernde Mühe bei den so peinlichen Verhandlungen mußte sich Brenz mit seinen Genossen des Abfalls beschuldigen lassen. Er setzte sich darüber im Bewußtseyn seiner unerschütterlichen Treue gegen das evangel. Bekenntniß leicht hinweg. Dem Rath zu Hall rieth er, den unbilligen Reichstagsabschied nicht anzunehmen, sondern mit einer Protestation dagegen an ein künftiges Concil zu appelliren, mit dem Fürsatz, der Röm. Kais. Maj. als natürlicher Obrigkeit mit Gewalt nimmermehr zu widerstehen; aber in Glaubenssachen sey der Kaiser kein Richter.

Die wichtige Frage: ob man dem Kaiser der Religion halber bewaffneten Widerstand thun und sich in ein Vertheidigungsbündniß einlassen dürfe, verneinte Brenz auf's Bestimmteste. Er sah das römische Reich als eine Ordnung Gottes an; dessen oberstem Stand, dem Kaiser, seyen die mittleren Stände ebenso unterthan, wie der dritte, der gemeine Unterthan, ihnen. Gewalt gegen den Kaiser wäre dasselbe, was die Bauern gegen ihre Obrigkeit gethan. Man sage: der Kaiser verfolge das Wort Gottes; aber den Glauben, als eine Gabe Gottes, vermöge er nicht auszurotten. Je mehr man die Zweige eines Palmenbaums beschneere, desto höher streben sie über sich. Zum Bekenntniß habe der Christ den Mund, nicht das Schwert; seine Pflicht sey, bekennen und leiden. Es sind die schönsten Bedenken, die Brenz in dieser Angelegenheit stellte, reich an Belegen aus der biblischen Geschichte. Hall und Ansbach traten nicht in das Bündniß. Wenn irgend jene treffenden Worte Ranke's: man möge die Klugheit jener vor einem antikaiserlichen Bündniß zurückscheuenden Politik in Frage stellen, aber groß erscheine eine solche Gewissenhaftigkeit, auf einen Einzelnen Anwendung finden, so ist dies Brenz. Noch war die Frucht der damals sich vorbereitenden Kämpfe, die Landeshoheit der einzelnen Reichsglieder, nicht gereift. Brenz hielt die Macht des Kaisers und den darauf sich gründenden Landfrieden für um so wichtigere Güter, je geringer er von der Meisterlosigkeit in den kleineren Staaten mit republikanischer Form denken lernte.

Wie Brenz in dem Abendmahlsstreit auf Luther's Seite stand, so trat er ihm unbedingt bei in der Lehre von der Kindertaufe gegenüber den wiedertäuferischen Bestrebungen. Entschieden erklärte er sich aber gegen das Strafverfahren des Staats in dieser Angelegenheit. Geschehe der Glaube nur mit dem Herzen, er sey recht oder unrecht, so gebühre der Obrigkeit nicht, ihn zu bestrafen, da sie nicht Herr über die Gewissen sey. Breche er aber herfür, daß man sich öffentlich oder heimlich zusammenrotte, und ein neu Lehramt aufrichte, da will's anfahen der weltlichen Obrigkeit gebühren, solches zu wehren, nicht als Richter der Lehre, sondern des Unfriedens und öffentlichen Aergernisses, das daraus entstehe. Leben die Unglaubigen und Ketzer vor der Welt als Biederleut, so habe die weltliche Straf kein Recht zu ihnen, denn sie sey Rächerin allein über die, die weltlich Böses thun. Brenz hatte, wie Luther, seine Bedenken gegen die Todesstrafe wegen Irrlehre, besonders mit Rücksicht auf das Beispiel der Papisten und der Juden vor Christi Zeit. 5 Mos. 13. betreffend, so gebiete das Christenthum als die Erfüllung des Gesetzes im Geist, dem Bösen zuvor durch alle Mittel, vorerst gute Worte, wenn nicht anders möglich durch Verbietung des Landes u. s. w. zu wehren. Während Melanchthon (1536) die Wiedertäufer dem Schwert verfallen seyn läßt, trennt Brenz bestimmt Aufruhr und Lehre; nur im ersteren Fall ist Tod zu erkennen. Auf seinen Antrag beschränkte sich der Rath auf eine Warnung vor dem in der Nähe sich rührenden wiedertäuferischen Sauerteig.

Ueber das Verhältniß der Kirche zum Staat bemerkt er: die Kirche ohne den Staat wäre die Liebe der Mutter ohne die Zucht des Vaters; der Staat ohne die Kirche Gesetz ohne Evangelium. Den Staat hält nicht die äußere Gewalt zusammen, sondern

das Leben des Glaubens in den Gemüthern, die Anerkennung des Staats als einer göttlichen Ordnung. Nicht minder bedarf er der Fürbitte der Kirche. Beide Regimente kommen eines dem andern zu Statten, wie Leib und Seele, von denen ja auch eines mit dem andern leidet. Im Nothfall könne wohl auch eines das Amt des andern versehen, da der Christ Priester und König zugleich sey. Daraus fließe das jus reformandi des Staats, das Recht, Irrlehrer abzusetzen und bessere Lehrer zu bestellen. Er brauche nicht zu warten, bis Bischöfe und Concilien Hand anlegen, sondern dürfe seines Rechts zur Mehrung des Reichs Christi gebrauchen. War so das Einschreiten des Staats in die Kirchensachen durch den Nothstand, sowie aus der Idee des geistlichen Priesterthums gerechtfertigt, so bedurfte es nicht minder der Sicherung der Selbstständigkeit der Kirche gegen jenen. Brenz sprach für die Fortdauer der bischöflichen Gewalt, wenn sie sich zur Einigkeit des Glaubens herbeilasse. Die Bischöfe nähmen dann dieselbe Stellung ein, wie in der apostolischen Kirche. Da dies aber an ihrem Widerstand gegen die Reformation scheiterte, so fragte sich: wem die Kirchengewalt anvertraut werden soll? Die Reformation war nicht von unten, sondern von oben ausgegangen. Auch in den Reichsabschieden waren daher der Territorialgewalt sehr umfassende Befugnisse eingeräumt. Brenz hatte in monarchischen Staaten dem Landesherrn die Anstellung der Prediger zuerkannt, doch unter Zustimmung der Gemeinden. In den Reichsstädten hielt er die Zustimmung des Ausschusses für genügend. Die Landgemeinden, in jener ersten Zeit ohnehin noch wenig für das neue Kirchenwesen interessirt, mußten sich damit begnügen, zu der alljährlich Behufs der Kirchenzucht zu haltenden Synode je zwei oder drei Abgeordnete zu schicken, die die vorgekommenen Aergernisse anzugeben hätten. Auch dem Markgrafen Georg räth Brenz einen senatus presbyterum als Handhaber der Kirchenordnung an, da der Bischof nicht christlich gesinnt sey und die fürstliche Kanzlei mit weltlichen Dingen zu thun habe. Diesen Sendherren (Synodalmitgliedern) überließ Brenz die Bestrafung der Vergehen gegen die Kirche und christliche Sitte. Die Strafen waren Almosen, Fasten, Verbot des Waffentragens, Ausschließung vom Sakrament. Erstere sollten keine Sühne, sondern thatsächliche Beweise der Buße seyn. Ein Kirchenkasten soll errichtet werden, nicht für weltliche Zwecke, sondern zur Steuer der Armen; seine Verwaltung könne man der weltlichen Obrigkeit überlassen. Mit allem Ernst eiferte Brenz gegen die Benützung der Stiftungen für weltliche Zwecke; »hätten die Stifter weltlichen Nutzen schaffen wollen, so würden sie ohne Zweifel das Rathhaus wohl gefunden haben.« Stiftungen von Messen für Verstorbene und ähnliche für den evangelischen Gottesdienst zu verwenden, sey dem Willen der Stifter nicht entgegen, die ja eine fromme Handlung haben begehen wollen. So habe Christus den alten Bund nicht aufgehoben, sondern seinem wahren Sinn gemäß erfüllt. Auch in der Ehegesetzgebung ging Brenz auf die Bestimmungen des Worts Gottes zurück. Die elterliche Gewalt nimmt er gegen das kirchliche Dispensationsrecht in Schutz; keine Ehe soll ohne Einwilligung der Eltern gültig seyn. Die Verwandtschaftsgrade betreffend, hängen wir nicht von Moses ab, dessen Ordnung für das jüdische Volk Maß gab. Der Pabst schreibe seinen Ursprung von den Aposteln her; wiewohl aber Christus diesen keinen Befehl zu herrschen gegeben, habe sich der Pabst doch in die Herrschaft geschraubt, viele Verbote eingeführt, theils um die Gewissen zu verstricken, theils des Geldes wegen. Weil er nun gegen das Evangelium ist, geht uns seine Ordnung in Ehesachen nichts an. Brenz beschränkt die Grade auf die dringendsten Fälle: Ehescheidung bloß des Ehebruchs halber; Wiederverheirathung des Geschiedenen ist zu erlauben. Auf Ehebruch und Nothzucht folge Todesstrafe. Gegen die Anwendung der Folter sprach er sich als göttlichem und menschlichem Recht zuwiderlaufend aus. Die Obrigkeit sey kein Richter der Gewissen und kein Rächer der verborgenen, sondern der öffentlichen Uebelthaten. Es sey Sünde und Schande, wenn die Obrigkeit bloß nach Gutdünken handle und nicht nach rechtmäßigen Zeugnissen und klarsten Anzeigen. Zins, und zwar fünf vom Hundert, soll man nehmen, wenn das Geld zu

einem Kauf und ähnlichem aufgenommen werde; im andern Fall soll die Liebe über das Geliehene nichts nehmen.

Gegen Ende des Jahrs 1530, nach seiner Rückkehr von Augsburg, verehelichte sich Brenz mit Margarethe, geb. Gräter, Wittwe des Raths Wetzel. Sie gebar ihm sechs Kinder, von welchen drei den Vater überlebten, zwei Töchter: Sophie, nachher an Dr. Bidenbach, Abt von Bebenhausen, und Barbara, an Dr. Theoderich Schnepf, Professor in Tübingen, verheirathet, und der Sohn Johannes, Professor zu Tübingen. Damals stand Brenz in besonders lebhaftem Briefwechsel mit Melanchthon, auch mit Luther, besonders über die Rechtfertigungslehre, an deren übereinstimmender Fassung den Wittenbergern Alles gelegen war. Was in dieser ersten Lebensperiode von Brenz seine schriftstellerische Thätigkeit betrifft, so gab er außer dem Syngramma und den Katechismen, sowie einer nicht geringen Anzahl kleinerer Schriften praktischen und erbaulichen Inhalts, einen Commentar zum Hiob, 1527, zum Ev. Johannis, 1528, Hosea, Prediger Salomo, 1529, Amos, 1530, 22 Türkenpredigten, 1532, heraus. In der Vorrede zum Amos, den ihm Brenz vor dem Druck zur Durchsicht geschickt hatte, spricht Luther die höchste Anerkennung der Brenz'schen Schriften und dieser insbesondere aus. Mit Brenz's Schriften verglichen ekeln ihn die seinigen an. Brenz's Geist sey viel lieblicher, sanfter, ruhiger, sein Ausdruck gewandter, klarer, anziehender. Von dem vierfachen Geist des Elias (1 Kön. 19.) sey ihm der Sturmwind zu Theil geworden, der Berge zerreiße und Felsen zerschmettere, Brenz dagegen das sanfte Säuseln der Luft, das abkühle. Namentlich schätze er das hoch, daß Brenz das Hauptstück, die Gerechtigkeit aus dem Glauben, so treu und rein vortrage. In den nächsten Jahren erschienen noch seine 122 Homilien über die Apostelgeschichte, 1534, der Commentar zu den Büchern der Richter und Ruth, 1535. In der Zueignung der ersteren an den Abt Schopper zu Heilsbronn rühmt er besonders, daß dieser sein Kloster in eine wissenschaftliche Schule umgewandelt habe.

In einem längeren Verkehr kam Brenz mit dem Markgrafen von Ansbach. Es handelte sich nicht bloß um seinen Rath hinsichtlich einer Partei von Altgläubigen, die Wiederherstellung der Messe wünschte, sondern um durchgängige Regelung des Kirchenwesens hier und im Nürnberg'schen. Brenz begab sich auf 6 Wochen nach Nürnberg und redigirte mit A. Osiander die Kirchenordnung für Brandenburg-Anspach, wie für das Nürnberg'sche Gebiet, die im Jahr 1533 in Wirksamkeit trat. Auf's Grimmigste fuhr Dr. Eck auf dieselbe los. Die beste Erwiederung gegen ihn war, daß sie die Mutter verschiedener anderer deutsch-evangelischer Kirchenordnungen, namentlich im südwestlichen Deutschland, wurde. In dem bald nachher in Nürnberg entstandenen Streit zwischen Osiander, der die Privatbeichte verlangte, und den übrigen Geistlichen nebst dem Rath, welche die allgemeine Beichte wollten, trat Brenz auf Osiander's Seite, indem er die letztere als einschläfernd bezeichnete. Erkläre man nur im Allgemeinen: die, so das Evangelium gläubig aufnehmen, seyen ledig von Sünden, denen, die nicht glauben, werden sie behalten, so sey kein Unterschied zwischen Absolution und Predigt. Jene müsse eine Application der gemeinen Predigt auf das Individuum seyn, das von der Beschwerung des Gewissens durch die Predigt nicht genügend befreit worden ist. Es bleibe in seiner Unruhe, bis es die Privat-Absolution erhalten. So wenig ein Kübel voll Wassers über einen Haufen zumal ausgegossen und All damit getauft werden, oder eine Hand voll Brods unter sie ausgestreut, so unfüglich sey es, das Sakrament der Buße so auszuwerfen. Die Prediger wollen sich damit nicht in Geheimnisse eindrängen, sondern mehr Knechte als Herrn werden. Sollte indeß, bemerkt Brenz, die gemeine Absolution in Sachsen noch gehen, so verzichte er auf seine Privatansicht.

Wichtiger noch als die bisherigen Beziehungen sollte Brenz's Einwirkung auf die Reformation des Kirchen- und Schulwesens in dem nahen Würtemberg werden. Der Wunsch, den Brenz in Marburg ausgesprochen, war erfüllt, und Herzog Ulrich siegreich in sein Fürstenthum zurückgekehrt und damit dem Evangelium eine wichtige Thüre aufgethan. Obwohl zunächst Blaurer (s. d.) und Schnepf sich in die Reformation des Landes theil-

ten, ſo wurde Brenz im Sommer 1535 nach Stuttgart berufen, theils zu Verhandlungen über die noch immer nicht ganz ausgeglichenen Differenzen in der Abendmahlslehre, theils um die von Schnepf verfaßte (erſte) würtembergiſche Kirchenordnung durchzuſehen, was er mit gewohnter Sorgfalt ausführte. Die Vorrede von Brenz iſt der zur Nürnberg'ſchen K.O. ſehr ähnlich. Ein nicht geringer Theil des Inhalts iſt ſeinen Entwürfen wörtlich entnommen, namentlich iſt der angehängte kleine Katechism ſein Werk. In letzterem iſt die Anordnung der 6 Hauptſtücke: Taufe, Glaube, Gebet, Gebote, Abendmahl, Schlüſſelgewalt die bekanntlich von Luthers Eintheilung verſchiedenen Brenziſche, die Erklärung ſelbſt aber iſt mehr dem Luther'ſchen Ausdruck angepaßt, ganz wie noch jetzt im würtembergiſchen Katechism und dem Confirmandenbüchlein. Endlich legte B. dem Herzog noch eine Viſitationsordnung vor, wonach jährlich die Kirchen durch weltliche und geiſtliche Verordnete zu viſitiren ſeyen, um ſich von der Reinheit der Lehre und Uebung der Zucht zu überzeugen, daneben aber auch die ökonomiſchen Verhältniſſe, Kirchengebäude, Stiftungen, Schulen und Thätigkeit der Amtleute zu prüfen. Ein Jahr ſpäter, nachdem Melanchthon aus Anlaß eines Beſuchs in Tübingen auf die nothwendigen Reformen aufmerkſam gemacht, kam B. auf das dringende Erſuchen des Herzogs nach Tübingen und trat, nachdem er dem Tag in Schmalkalden (Febr. 1537) angewohnt und Bugenhagen bevollmächtigt hatte, die Artikel für ihn zu unterzeichnen, im April ſeinen Poſten als herzoglicher Kommiſſär an. Es war keine geringe Arbeit, die ſeiner wartete. Da es nicht gelang, ſogleich einen tüchtigen Theologen zu gewinnen, ſo entſchloß ſich B. ſelbſt zu Haltung von Vorleſungen, predigte fleißig, brachte die in Stocken gerathene Ertheilung von akademiſchen Würden wieder in Gang, benutzte aber auch die Gelegenheit, ſelbſt noch mathematiſche Vorleſungen zu hören. Von Tübingen aus wohnte er der in Urach gepflogenen Verhandlung über die Bilder, Sept. 1537, an, und erklärt ſich bloß für die Abſchaffung der ärgerlichen; denn einmal würde, falls man alle beſeitigte, ein großes Geſchrei entſtehen und eine Mißbilligung gegen den Kurfürſten von Sachſen u. a. ausgeſprochen, dann käme die Univerſität in den Verdacht des Zwinglianismus und könnte großen Abgang erleiden. Es ſtehen ja auch die jungen Geſellen vor den Jungfrauen in der Kirche als lebendige Götzen; wo man alle Aergerniß wollte hinwegthun, dürfte man dies auch nicht leiden! B. hatte die beſonnenſten Anſichten über den Werth der Kunſt für die Religion. Wie Geſang und Muſik, tragen auch paſſende Bilder frommer Perſonen und denkwürdiger Begebenheiten zu Belebung des Gottesdienſtes bei. Das moſaiſche Bilderverbot gehe nicht auf ſolche, ſondern auf den gottloſen Mißbrauch. Die ſteinernen und hölzernen Götzen wolle man umwerfen, aber die goldenen und ſilbernen behalte man für ſich! Im April 1538 kehrte B. nach Hall zurück, wohnte im Juli 1540 dem Hagenauer Geſpräch, gegen Ende des Jahrs dem Wormſer und, April 1544, nur ganz kurz dem Regensburger an, von ſolchen Verhandlungen mit dem katholiſchen Gegenpart ſich rein Nichts verſprechend. Das Regensburger Interim, obwohl keine weſentlichen Zugeſtändniſſe gewährend, erhielt nicht einmal die Billigung des Pabſts. In Hall galt es immer noch, Reſte des alten Kirchenweſens zu beſeitigen. Nachdem er das Ruralkapitel erneut und eine Viſitation, der ein Rathsglied und er ſelbſt als Superattendent (bisher Dekan) anwohnte, eingeführt hatte, erſchien 1543 die neue »Kirchenordnung für das halliſche Land«, verglichen mit früheren Arbeiten ein beſonders wichtiges, ſelbſtſtändiges Werk. Dem Kirchenjahr und ſeinen einzelnen Theilen, wie den Perikopen iſt beſondere Sorgfalt gewidmet. Unter den Feiertagen finden wir auch Michaelis und Allerheiligen. Die Taufe muß im öffentlichen Gottesdienſte geſchehen. Welchen Werth B. auf den Katechismusunterricht legte, das ſprach er in demſelben Jahre in ſeiner Vorrede zu Melanchthon's Katechismus aus: Man ſoll die Jünglinge nicht abhalten vom Studium der Alten; aber erſt wenn ein chriſtlicher Grund gelegt ſey, gewinne dieſes Gebäude Beſtand. Wie unſere Vorfahren die Kinder zu Hauſe die 10 Gebote, den Glauben und das Vaterunſer haben herſagen laſſen, durch welchen Hauskatechism der Herr in der ſchrecklichen Finſterniß ſeine Kirche erhalten, ſo müſſe man jetzt die Kinder die An-

ſangsgründe der chriſtlichen Frömmigkeit auswendig lernen laſſen. In demſelben Jahre erſchien ſein Commentar zum Brief an die Philipper und zum B. Eſther, 1544, die Homilien de poenitentia, und der Commentar zum Leviticus. Vergebens hatte ihn gegen Ende d. J. 1542 Herzog Moriz für die Univerſität Leipzig zu gewinnen geſucht. Melanchthon ſpricht B. dringend zu und rühmt Moriz mit prophetiſchem Blick als »den Mann, der einſt für ganz Deutſchland eine Schutzwehr werden könne«. Er lehnte den Ruf, wie einen erneuten nach Tübingen, ab, ſchlichtete dagegen von Hall aus den in Mömpelgard zwiſchen Toſſanus, dem zwingliſch geſinnten Prediger des Grafen Georg von Würtemberg, und dem lutheriſchen Pfarrer Engelmann entſtandenen Abendmahlsſtreit, indem er dem letzteren des Friedens wegen und da Toſſanus guter Geſinnung ſey, zu ruhigem Auftreten räth. »Wer die Naſe allzuhart ſchneuzt, ſagt Salomo, der bringt Blut heraus«.

Zum Regensburger Geſpräch, Jan. 1546, kam B. mit Schnepf. Am 17. Febr., den Tag vor Luthers Tod, ſchrieb er dieſem, wie die Ausgleichung des Zwieſpalts mit ſo unredlichen Gegnern nicht zu erwarten ſey. Da kam die Nachricht vom Tod des theuren Mannes, die ihn auf's Wehmüthigſte ſtimmte. »Ach, daß ich Waſſers genug hätte, ſchreibt er an Amsdorf, zu beweinen die Verlaſſenen der Töchter meines Volkes! Ihr ſagt: Chriſtus lebt ja noch; wohl, aber ſein auserwähltes Rüſtzeug iſt uns entzogen. Großer Leute Tod iſt insgemein kein guter Vorbote. Was ſollen wir hoffen?« Im Juli, als der Kriegsſturm ſchon auszubrechen drohte, ließ er ſeine Erklärung des Galaterbriefs als ein Denkmal für Luther, deſſen Erklärung er ſo hoch ſchätzte, erſcheinen. Bei ſeiner Lehre wolle er bleiben und nie die Segnungen, die von ihm ausgegangen, mißkennen. Mit einem ergreifenden Gebet ſchließt die Widmung des Buches (an Johann Heß): »Wirſt du, Herr, der Widerſacher Vornehmen gelingen laſſen? Nein, du wirſt es nicht. Der Gottloſe kann nicht bei dir wohnen. Wir ſind wohl unwürdig, deine Herrlichkeit zu ſehen, aber du biſt würdig, daß dein Ruhm in der Welt offenbar werde. Verläſſeſt du uns jetzt, werden nicht die Gottloſen ſagen: wo iſt ihr Evangelium? wo iſt ihr Chriſtus? Darum, barmherziger Gott, verherrliche deine Macht und wie du geſagt haſt: rufe mich an in der Noth, ſo will ich dich herausreißen und zu Ehren machen, ſo höre auch uns, die wir deinen Namen anrufen durch deinen geliebten Sohn, unſern Erlöſer! Amen.«

Das erwartete Unglück brach ſchnell herein. Brenz hatte ſeine Anſicht über den Widerſtand in Folge der Erfahrungen am Gegentheil dahin modificirt, daß er gegen den Markgrafen von Brandenburg nicht bloß die Zuläſſigkeit der Hülfsverweigerung für den Kaiſer, falls er die Evangeliſchen mit Krieg überziehen wolle, ausſprach, ſondern ſelbſt Vertheidigungsmaßregeln für erlaubt erklärte. »Wie Joſua und die Iſraeliten mit ihrem von Gott angerichteten Regiment fortmachten, bis die Kananiter zu Grund gerichtet waren, und die Apoſtel fortpredigten, bis Gott der Juden Regiment ein Ende gemacht und Konſtantin das Heidenthum ſtürzte, ſo ſollen die evangeliſchen Stände die Predigt des Evangeliums fortgehen laſſen, bis der Allmächtige ſein allgemeines Concil und Reichstag des jüngſten Gerichts halten werde.« Als der ſiegreiche Kaiſer am 16. Dec. 1546 nach Hall kam, kamen B.'s Papiere, Briefe und Predigten in die Hände der Kaiſerlichen und des ſpaniſchen Biſchofs, den Karl bei ſich hatte. B. mußte fliehen, erſt auf einen hohen Thurm in der Stadt, ſodann da die Bürger ihn nicht zu ſchützen wagten, am Thomastag Abends, mit Hinterlaſſung von Gattin und ſechs Kindern, in fremdem Gewand bei ſtrenger Kälte in Feld und Wald. Er klagte bitter über die Haller, daß ſie ihn, der ihnen 24 Jahre lang unter Ablehnung ſo vieler ehrenvoller Berufungen treu gedient, und ſo viele Gebete für ſie zu Gott emporgeſandt, auf ſolche Weiſe haben verjagen laſſen. Er werde mehr von den Bürgern, als vom Kaiſer ſelbſt mit Füßen getreten. Er warf ſeine Sorge auf den Herrn; könne er zurückkehren, ſo danke er dem Herrn, mehr um der Kirche als um ſeiner ſelbſt willen; wo nicht, ſo ſey die Erde des Herrn. Auf das Verlangen des Raths kehrte er zurück; doch nicht auf lange.

Das Interim erſchien (ſ. I. S. 610 ff.). B. nennt es den Interitus; der Kaiſer ſey auf's Offenbarſte belogen, wenn man ihn verſichere, das Abendmahl unter einer Geſtalt ſey ſeit der Apoſtel Zeiten im Gebrauch und den ordinirten Geiſtlichen das Heirathen verboten geweſen. Eine Vereinigung auf dieſem Weg ſuchen, heiße zweien Herren dienen, die unter ſich uneins ſeyen. Es ſey ein Irrthum zu glauben, die Interimiſten werden die Lehre der Evangeliſchen ſtehen laſſen, wenn man nur ihre Ceremonien annehme. B. und Isenmann erklären dem Rath, ſie laſſen ſich die angeſonnenen Aenderungen im Gottesdienſt nicht gegen ihr Gewiſſen aufdringen. Das ſollen ſie dem Kaiſer vortragen und nachdem jetzt ſeit 25 Jahren die reine Lehre getrieben worden, auf ein gemein chriſtlich Concil dringen. Die Städte ſeyen durch die Beſatzung im Zeitlichen arg genug heimgeſucht worden; ob man ſie jetzt auch noch um das Ewige bringen wolle? Nun verlangte Granvella B.'s Auslieferung. Vom Rathszimmer, in welchem der kaiſerliche Kommiſſär das Begehren ausgeſprochen, ſchickte ihm Rathsherr Büſchler einen Zettel mit den Worten: Fuge, Fuge Brenti cito, citius, citissime! Am Abend ſeines 49ſten Geburtstags, am Johannisfeiertag, nachdem er noch gepredigt und mit ſeiner Familie zuſammengeweſen, eilte er zur Stadt hinaus. Gleich nachher rückten die ſpaniſchen Soldaten in das Haus, ihn feſtzunehmen. Die an der Schwindſucht darniederliegende Frau muß mit den Kindern ausziehen, B. zum zweiten Mal ſich unter freiem Himmel umhertreiben, den Tag über in dichtem Wald, Nachts an einem unbekannten Ort, wo er mit den Seinigen betet. Ein Preis iſt auf ſeinen Kopf geſetzt. Er will doch zurückkehren, wenn es der Rath mit ihm wagen will. Dieſer erklärt es für eine Unmöglichkeit. Am Sonntag darauf kommt der gefangene Landgraf durch Hall. Die Meſſe, der ganze katholiſche Ritus wird in der Michaelskirche abgehalten. Sie hängen ein Crucifix auf, aus deſſen fünf Wunden ſie rothen Wein laufen laſſen. Kinder werden, als nicht recht getauft, zum zweiten Mal zur Taufe gebracht. Am 15. Sept. ſchrieb B. ſein Abſchiedsſchreiben an den Rath, in dem er für alle Gutthaten dankt, um die Vierteljahrsbeſoldung bis Michaelis und um die zugeſagten Stipendien für ſeinen Sohn auf die Univerſität bittet, auch Weib und Kinder ſeinem Schutz empfiehlt. Der Rath ſagt ihm unter dem 22. dies freundlich zu. In dieſen Tagen ſah er ſeine Frau zum letzten Mal. Verſchiedene Berufungen, die er in dieſer Zeit von Herzog Albrecht von Preußen und durch Cranmer von England erhielt, ſchlug er, ſeine Blicke auf Würtemberg richtend, aus. Herzog Ulrich ließ ihn an der Grenze abholen und in ein ſicheres Verſteck bringen, auf die Burg Hohenwittlingen bei Urach. Hier ſchrieb er die Erklärung des 93. und 130. Pſalm: „Joanne Witlingio auctore.“ Als der Herzog vernahm, daß auch in Würtemberg auf B. gefahndet werde, ſchickte er ihn nach Baſel, wo B. am 1. Okt. ankam und bei Grynäus die wohlwollendſte Aufnahme fand. Er arbeitete hier an ſeinem Commentar über den Jeſaias und ſchrieb an Calvin, ihn um ſeine Fürbitte erſuchend. Am 5. Nov. bezeugt ihm dieſer ſeine innige Freude, daß er, für den alle Guten gefürchtet, dem Tod entronnen ſey. Der Herr habe ihn gewiß noch zu einem unbekannten großen Tagwerk aufbehalten. Er gedenke ſeiner unabläſſig in ſeinem Gebet. Daß B. in Baſel mit dem nachherigen Herzog Chriſtoph zuſammentraf, war eine Führung von beſonderer Wichtigkeit. Hier erhielt er die Trauerkunde vom Tod ſeiner Gattin; Chriſtoph nahm die beiden älteren Töchter an ſeinen Hof. Die verwaiſte Lage der übrigen ließ dem Vater indeß keine Ruhe; er eilte, keine Gefahr ſcheuend, nach Stuttgart, wohin er ſie bringen ließ. Da erhielt Herzog Ulrich von der Herzogin von Bayern, Maria Jakobäa, die Nachricht von neuen Nachſtellungen gegen B., der ſich nun in den oberſten Theil eines Hauſes flüchtete hinter einen Holzſtoß, wohin nach der Sage jeden Tag eine Henne ſchlich und ein Ei legte, von dem er ſein Daſeyn friſtete, bis die Spanier wieder abzogen. Von hier begab er ſich auf die Burg Hornberg auf den Schwarzwald, wo er unter dem Namen eines Vogts Engſter (von ἐγκαυστος = gebrannt, Brenz) ein volles Jahr zubrachte, freilich den Leuten ein Räthſel wegen ſeines dieſem angenommenen Stand wenig entſprechenden eingezogenen Wandels. Im Herbſt 1550 rief ihn Ulrich nach Urach, wo

unterdeſſen ſein College Iſenmann die Stadtpfarrſtelle erhalten hatte; da B. nicht ſicher genug war, brachte er ein Jahr in dem abgelegenen Alport Mägerkingen zu. Im Sept. 1550 verehelichte er ſich zum zweiten Mal mit der Tochter Iſenmanns, Katharina, mit der er bis zu ſeinem Tod in der glücklichſten Ehe lebte und die ihm 12 Kinder gebar. Nach Ulrichs Tod, im Nov., rief ihn Chriſtoph in ſeine Nähe, nach Sindelfingen, um ſich namentlich ſeines Raths wegen Beſchickung des Trienter Concils zu bedienen. B. urtheilte von dieſem: es werde ein Verhör werden, wie Kaiphas Chriſtum, die Hoheprieſter Petrus und die andern Apoſtel verhört haben! Doch könnte man die Nichtbeſchickung als Verachtung und Ungehorſam auslegen oder als ſcheue man das Licht mit ſeinem Glauben. Man ſoll daher mit einer einfachen Proteſtation ein freimüthiges Bekenntniß der reinen Lehre verbinden. Er arbeitete ſelbſt mit 10 andern würtemb. Theologen die Confessio wirtembergica aus, die Melanchthons und der Sachſen Billigung erhielt. Die im Okt. 1551 nach Trient geſchickten Räthe überbrachten die Confeſſion, die nachgeſandten Theologen wurden jedoch nicht gehört, da »man von denen keinen Unterricht annehme, die den Vätern Gehorſam ſchuldig ſeyen«. Der Herzog ſchickte eine zweite Geſandtſchaft, worunter Brenz ſelbſt, nach; man vertagte, da ſie ſich gemeldet, die Sitzung, gab ſie öffentlichen Beſchimpfungen preis und hatte bloß leere Vertröſtungen, bis Morizens Erfolge die Verſammlung auseinander jagten. Inzwiſchen hatte Chriſtoph das Interim abgeſchafft; der Paſſauer Vertrag gab ihm hiezu freie Hand. Im Frühjahr 1553 ernannte er B. zum Probſt der Stiftskirche zu Stuttgart, der höchſten kirchlichen Würde des Landes. Daneben war B. fortan der treue, mit dem höchſten Vertrauen beehrte Rathgeber ſeines Fürſten. Nachdem eine Reihe einzelner Geſetze und Ordnungen (Ehe-, Armenkaſten-, Viſitations-, Kloſter-Ordnung ꝛc.) erſchienen war, wurden dieſelben in einen Codex zuſammengefaßt, die große Kirchenordnung von 1559 mit der würtembergiſchen Confeſſion an der Spitze. Sie ſtimmt, wie ſie dies auch ausſpricht, weſentlich überein mit der Augsb. Confeſſion, iſt aber beſtimmter und vollſtändiger in den zwiſchen der evangeliſchen und katholiſchen Kirche ſtreitigen Lehren. Bei aller Entſchiedenheit zeichnete ſie ſich durch Milde, Klarheit und Beſonnenheit aus. In demſelben Jahr erſchien B.'s großer Katechismus: Catechismus pia et utili explicatione illustratus, noch heute eine reiche Quelle der Belehrung und Erbauung (neueſtens überſetzt von Schütz. Leipz. 1852). Die Kirchenordnung übte wie die frühere von 1536 einen großen Einfluß auf die von andern Landeskirchen, wie die braunſchweigiſche und kurſächſiſche, aus. Sie weist das Vermeinen zurück, als ſtehe der weltlichen Obrigkeit allein das weltliche Regiment zu, läßt jedoch den Gemeinden das Recht, die vom Kirchenregiment ernannten Geiſtlichen aus »ehehaften« Gründen zu recuſiren. Die Uebung der Kirchenzucht, ſchon früher dem Gemeindecollegium und den einzelnen Geiſtlichen entrückt, ward dem Conſiſtorium überlaſſen, auf deſſen Anordnung die Excommunication auf kürzere oder längere Zeit erfolgte und von der Kanzel bekannt gemacht wurde. B. hatte in einem von Lyſer und Andreä darüber erhobenen Streit deren ſtrengere, den calviniſchen Anſichten nachgebildete Praxis entſchieden zurückgewieſen. Chriſtus befehle dem Petrus nicht bloß 7mal zu vergeben. Dem Prediger gebühre nur die Cenſur durch die Predigt und Aufforderung zur Buße, auch Abmahnung vom Abendmahl; die wirkliche Ausſchließung fordere einen ordentlichen gerichtlichen Prozeß, zu dem nur das Conſiſtorium, als von der ganzen Kirche beauftragt, ermächtigt ſey. Indeſſen ſcheiterten auch dieſe Anordnungen je länger je mehr an der Furcht der höheren Stände vor infamirenden Strafen.

Von dem Vorwurf, der B. von Späteren, wie ſelbſt von J. A. Bengel, gemacht wurde, er habe zur Schmälerung des Kirchenguts geholfen, iſt er ſicherlich freizuſprechen. Zwar überließ er die Verwaltung deſſelben nicht der Kirche, ſondern der weltlichen Obrigkeit, d. h. den weltlichen Gliedern des Kirchenraths, jedoch ohne die Vermiſchung mit Staatsgeldern zu geſtatten. Der Kirchenrath (Conſiſtorium) bildete, nachdem die Prälaten als mittlere Aufſichtsbehörde den Specialſuperintendenten vorgeſetzt worden, die oberſte geiſtliche Verwaltungsbehörde, die ſich durch Zuziehung der Generalſuperinten-

denten, zum Synodus erweiterte, in welchem die Ergebniſſe der Viſitationen u. a. berathen wurden. Brenz ließ ſich noch beſonders die Kloſterſchulen (niedere Seminarien) angelegen ſeyn; die ganze Studienordnung dieſer theologiſchen Vorſchulen, die ſich bis heute ſo ſegensreich erwieſen, iſt ſein Werk. Er viſitirte ſie ſelbſt und hielt bei ſeiner alljährlichen Anweſenheit Vorträge über die Pſalmen.

Unter ſeinen ſpäteren gelehrten Streitigkeiten ſind noch zu nennen die mit dem Dominikaner Peter a Soto, Prof. in Dillingen, der 1552 die würtemb. Confeſſion angriff, wie er in der Zueignung ſeiner Schrift an Herzog Chriſtoph verſichert, einzig aus Rückſicht auf das Seelenheil des Herzogs, dem es nicht gleichgültig ſeyn könne, daß, wenn ſeine Theologen Recht hätten, ſeine eigenen Ahnen in Ewigkeit verdammt wären. Mit welchen Waffen er kämpfte, zeigt ſeine Aeußerung über Luther, den er mit ſeinen Anhängern Diener des Teufels u. ſ. w. nennt. Es wurde B. ein Leichtes, gegen den Asotus, wie er ſeinen Namen bezeichnend ſchreibt, ſeine Confeſſion zu vertheidigen. Er appellirt einfach an das Anſehen der Schrift, ja Chriſti ſelbſt, den jener nicht ſchone. Wie ſein Orden denke, habe ein Gemälde im Dominikanerkloſter zu Stuttgart gezeigt, auf deſſen einer Seite Paulus, auf der anderen Dominikus abgebildet geweſen ſey; unter jenem ſeyen die Worte geſtanden: durch dieſen kommt man zu Chriſtus; unter dem Bild des Dominikus: doch noch mehr durch dieſen! B.'s Apologie faßt nahe an 600 Folioſeiten und wurde durch Verger auch in's Italieniſche überſetzt. Einen ähnlichen Streit hatte er 1558 mit dem nachmaligen Cardinal, Biſchof Hoſius von Ermland. Wichtiger war ſeine Betheiligung an den Oſianderiſchen Streitigkeiten, bei welchen Herzog Albrecht von Preußen ihn wiederholt zum Vermittler und Schiedsrichter aufrief. B. erklärte von Anfang, daß es ihm ſcheine, O. entferne ſich weniger von der Lehre, als vom Ausdruck Luthers, verweiſt ihn aber beſonders auf Röm. 4. und warnt beide Theile, daß ſie nicht durch ihre Bitterkeit allermeiſt die Gerechtigkeit verlieren. Eine Synode würtemb. Geiſtlichen ſprach ſich im Juni 1552 ähnlich aus. Bald muß ſich B. gegen die Wuth der Königsberger, wie gegen die Wittenberger wehren. Nach Oſianders Tod warnt er Funk vor dem gefährlichen Irrthum ſeiner Lehre vom: „Gerechtwerden.“ Aber Jahre lang halfen weder Bekenntniſſe, noch Synoden, noch Amneſtie, bis B. 1558 dem Herzog (der ſeiner Frau einen Ring geſchickt, was den Gegnern Anlaß zu dem Vorwurf der Beſtechung gab!) ſeine Freude über die redliche Verſtändigung bezeugen kann. Die neue Kirchenordnung für Preußen war B. zur Begutachtung geſchickt und von ihm gebilligt worden.

Gegen Schwenkfeld, der im Würtembergiſchen längere Zeit ſein Weſen getrieben, empfahl B., wie Melanchthon, ein entſchiedenes Verfahren. Er wurde, nachdem er viel Verwirrung in den Gemeinden angerichtet, des Landes verwieſen und der Verkauf ſeiner Schriften verboten. Als im Jahr 1556 Lasko mit ſeiner kleinen Gemeinde nach Stuttgart kam, wurde ihm der Wunſch: ſeine Uebereinſtimmung in der Abendmahlslehre zu bezeugen, nicht gewährt. B. wurde nachgerade müde, ſich in einen Streit, den er abgethan glaubte, auf's Neue einzulaſſen. Und wie konnte er calviniſchen Anſichten das Zeugniß geben, ſie ſeyen lutheriſch? Aber auch im Lande ſelbſt regte ſich Aehnliches, weßhalb die Synode im Dec. 1559 ein „Bekenntniß und Bericht der Theologen in Würtemberg von der wahrhaftigen Gegenwärtigkeit des Leibs und Bluts Chriſti im Abendmahl“ verfaßte, in welchem, ohne daß das Wort genannt iſt, die Ubiquitätslehre weſentlich enthalten und auf die Theilnahme der menſchlichen Natur Chriſti an der Allgegenwart die reale und objektive Gemeinſchaft des Genießenden mit Chriſto gegründet iſt. Melanchthon, der ſich wiederholt mißbilligend über die Faſſung der Abendmahlslehre in der würtemb. Confeſſion äußerte, rächte ſich an ihren Verfaſſern durch die Bezeichnung ihrer Sprache als „hechinger Latein,“ ein Spott, den indeß B.'s Latein in keinem Fall verdiente, wie denn auch Melanchthon trotz ſeiner ſpäteren Verbitterung ſeinen alten Freund von einem Heßhuß, Weſtphal und ähnlichen Streitern wohl zu unterſcheiden wußte. Noch einmal nahm B., namentlich im Hinblick auf die Bewegungen im benach-

barten Baden, ſein altes Thema auf in der Schrift: de personali unione duarum naturarum, 1560, in der er für beſonders auffallend erklärt, daß die Gegner (unter welchen Bullinger), die ſich auf ihre rationelle Auffaſſung ſo viel zu gut thun, bei dem Abendmahl ſo kraſſe ſinnlich beſchränkte Anſichten zeigen. Sie ſeyen es, die das abenteuerliche Wort: Ubiquität erfunden haben und ihnen die Behauptung aufbürden, der Leib Chriſti breite ſich räumlich überall aus. Das ariſtoteliſche Geſetz: jeder Körper ſey nur an einem Raume, finde keine Anwendung auf den durch die Auferſtehung und Himmelfahrt verklärten Leib Chriſti. Ein merkwürdiges Bedenken ſtellte B. 1565, als K. Maximilian gegenüber den einreißenden Sekten bei H. Chriſtoph eine Verſtändigung in Glaubensſachen beantragte. Indeſſen konnten dieſe Bemühungen ſowenig als das Geſpräch zu Worms und der Frankfurter Rezeß (1558) zum gewünſchten Ziele führen; B. erklärte: es fehle unter den Theologen an einem Luther, unter den Fürſten an einem Konſtantin; ohne ſolche Männer ſey kein Frieden unter den zänkiſchen jungen Theologen zu hoffen. Lebhaft verwendete ſich B. für die Waldenſer, noch lebhafteren Antheil nahm er an den proteſtantiſchen Bewegungen in Frankreich, zumal da Herzog Chriſtoph mit einem Bündniß mit K. Anton von Navarra umging. B. erklärt ein ſolches (Juni 1561) für bedenklich; es könnte leicht gegenüber dem Kaiſer als Auflehnung erſcheinen. Die Proteſtanten in Frankreich warnt er vor den nächtlichen Verſammlungen, durch die ſie ſich den Verdacht der Empörung oder Ketzerei zuziehen. Leider ſcheiterte die beſſere Abſicht Antons, die er namentlich durch Veranſtaltung des Geſprächs zu Poiſſy bethätigte, zu welchem H. Chriſtoph einige Theologen abſandte, theils an der calviniſchen Richtung Beza's, theils an dem entſchiedenen Widerſtand der Sorbonne und hohen franzöſiſchen Geiſtlichkeit. Nochmals fand eine Zuſammenkunft in Zabern ſtatt, bei der Herzog Chriſtoph nebſt Brenz, von franzöſiſcher Seite der Herzog von Guiſe mit dem Cardinal von Lothringen ſich einfand, Febr. 1562. Wie ſehr der Cardinal ſeinen »Vater Brenz« der höchſten Achtung verſichert, wie feierlich die beſſere Behandlung der Proteſtanten zugeſagt wird: es war eitel Blendwerk; ſchon auf dem Heimweg ließ der Herzog 60 wehrloſe Proteſtanten, die in einer Scheuer bei Waſſy zur Andacht verſammelt waren, niedermetzeln. Herzog Chriſtoph ſchrieb zwar dem Guiſen »gut deutſch«, erinnerte ihn an ſein den Proteſtanten günſtiges Edikt, und hielt ihm Karl V. vor, der auch bei ſeinen Verfolgungen erfahren habe, daß Gott mächtiger ſey, als er. Der Herzog v. Guiſe erklärte, er wolle das Pabſtthum in Frankreich in ſeinen Würden erhalten. Als er in demſelben Jahr durch Meuchlerhand und der zu den Guiſen übergegangene König von Navarra im Feld gefallen war, und Prinz Condé zu beſſeren Hoffnungen berechtigte, wünſchte Chriſtoph ihm und Frankreich Glück, das nur, wenn es eine Zufluchtſtätte der wahren Kirche werde, vor den beſtändigen Aufſtänden Ruhe bekommen werde. Die Concepte dieſer Briefe ſind von B.'s Hand. Abermals getäuſcht rief Chriſtoph den Franzoſen zu: »adieu France mit all ſeiner Untreue und Unglaubens!« — Auch die Hoffnungen, welche B. ſeiner Zeit auf die Beſtrebungen des Kurfürſten Hermann von Köln gebaut, dem er (1545) ſeine Homilien über das Evangelium Johannis dedicirt, mußte er ſcheitern ſehen. Durch den ehemaligen illyriſchen Biſchof Paul Vergerius, den Chriſtoph in Tübingen angeſtellt, wie durch den früheren Statthalter von Kärnthen und Steyermark, Hans Ungnad, der in Urach ſeinen Sitz genommen, wirkte B. für Verbreitung evangeliſcher Schriften, beſonders der Bibel in Ländern verſchiedener ſlaviſcher und romaniſcher Mundarten. Als Verger in einer Zuſchrift an die Republik Venedig ſich zu derb ausdrückte, räth ihm B. zu größerer Milde mit den Worten: »wer Vöglein fangen will, muß nicht mit Prügeln unter ſie werfen.« König Maximilian begünſtigte jene evangel. Beſtrebungen ſelbſt und ſchickte ſeinen Hofprediger, Seb. Pfauſer, nach Stuttgart, um mit B. darüber zu berathen. Damals geſchah es, daß Pfauſer B. in der Stiftskirche vor einem auffallend kleinen Auditorium predigen hörte und nach dem Gottesdienſt ihm ſein Befremden bezeigte, wie ſo wenige Zuhörer der trefflichen Predigt angewohnt. Im Nachhauſegehen deutete B. auf einen Brunnen und fragte: was wohl die ſchönſte Tugend dieſes Brünn-

leins ſey? Da Pfauſer ſtilleſchwieg, ſo ſagte er: „er gibt ſtets Waſſer, ob viel oder wenig kommen, aus ihm zu ſchöpfen; ſo muß es auch der Prediger des göttlichen Worts machen.“ Die Correſpondenz mit den Herzogen von Jülich und von Braunſchweig-Wolfenbüttel in Betreff der Kirchenreformen in ihren Landen (1557—68) war die letzte reformatoriſche Thätigkeit B.'s nach außen. Letztere vollzog nach ſeiner Inſtruction Jak. Andreä. Den Proteſtanten in Bayern (ſ. d.), die den ſchwerſten Verfolgungen der Inquiſition ausgeſetzt waren, ſchickte B. 1564 mit Amsdorf's Troſt- und Vermahnungsſchreiben ein „Bedenken, ob ein Chriſt mit gutem Gewiſſen den Pfaffen führen möge, wenn ſie nach päbſtiſchem Brauch mit der Monſtranz den Umgang halten;“ er fordert ſie zur Standhaftigkeit im Glauben auf; das Stücklein Brod in der Monſtranz ſey, da es nicht nach Vermög der Einſetzung Chriſti gebraucht werde, kein Sakrament, ſondern Mißbrauch und Abgötterei, und es ſey vorzuziehen, das Vaterland zu verlaſſen, denn ſo Unchriſtliches wider Gottes Wort zu handeln.

Erwägen wir, wie B. ſowohl in ſeinem nächſten Wirkungskreis, als nach außen für Aufrichtung und Befeſtigung des evangel. Kirchenweſens, nach Lehre, Bekenntniß, Zucht, Verwaltung, wiſſenſchaftlichen und praktiſchen Anſtalten, thätig war, wie er von ſeinem 23. Jahre an bis in ſein hohes Alter dem Predigtamt oblag, als Schriftſteller neben einer Menge kleinerer eine bedeutende Anzahl umfangreicher Werke, namentlich Erklärungen der meiſten bibliſchen Bücher herausgab, wie er in dem ausgedehnteſten Briefwechſel ſtand und in zahlloſen Fällen Gutachten und Bedenken abzugeben hatte, in ſeinem ſpäteren Amt wöchentlichen Sitzungen beizuwohnen und alljährlich zahlreiche Amts- und Viſitationsreiſen zu machen hatte, daneben noch die Erziehung ſeiner Kinder, ſpäter ſeiner Enkel leitete, ſo erſcheint uns ſeine Thätigkeit wahrhaft ſtaunenswerth. Sie war nur möglich bei einer außergewöhnlichen Geiſtes- und Körperkraft. Wirklich waren ihm auch ſeltene Gaben des Geiſtes, namentlich ein außerordentliches Gedächtniß verliehen. Sein Aeußeres betreffend, ſo ſagt ſein Biograph Heerbrand, er ſey von hoher, ſchöner, heroiſcher Geſtalt, ſeine Stimme tief und klangreich geweſen. Faſt ununterbrochen genoß er einer guten, feſten Geſundheit. Erſt mit ſeinem 68. Lebensjahre hörte er auf zu predigen. Seine Predigten ſchrieb er ausführlich, die meiſten lateiniſch. Sie ſind ebenſo gediegen, was die Textauslegung betrifft, als anziehend durch vielfache Berückſichtigung der Zeitverhältniſſe; bald weiſt er hin auf die Gefahren von außen, wie den Türkenkrieg, bald warnt er vor den inneren Feinden der Kirche. Nicht bloß aus der bibliſchen, auch aus der Profangeſchichte entlehnt er paſſende Beiſpiele, und macht häufig Gebrauch von Sprüchwörtern und volksthümlichen Redensarten. Bald ſind ſeine Vorträge freie Homilien, bald handelt er ein Thema nach einzelnen Theilen ab. Meiſt ſind ſie kurz, einfach, ſchmucklos, in früheren Jahren nicht frei von allegoriſchen Deutungen, wie er z. B. die Kleider und Zweige, die Jeſu bei ſeinem Einzug geſtreut wurden, auf die Sünde bezieht, die man Jeſu unter die Füße legen müſſe, ein andermal auf die ganze Kreatur, die ihm unterthan ſey.

B. hatte ſich, als im Sommer 1566 die Peſt in ſeiner Nähe ausbrach, mit dem Gedanken des Todes vertraut gemacht und ſein Teſtament verfaßt, deſſen erſter Theil, ſein Glaubensbekenntniß, der Verdächtigungen ſeiner Gegner wegen für die Oeffentlichkeit beſtimmt war, während der zweite ſeine häuslichen Anordnungen betraf. Er wirft im Eingang einen dankbaren Rückblick auf ſeine Eltern, ſeinen Beruf, ſeinen ehelichen Stand. In den Büchern A. und N. Teſt. erblickt er einen „Sendbrief des allmächtigen, barmherzigen Gottes an das menſchliche Geſchlecht,“ deſſen kurzer Inbegriff in den drei Symbolen, dem apoſtoliſchen, nicäniſchen und athanaſianiſchen, verfaßt ſey. Er dankt beſonders, daß ihm Gott in dieſer Zeit das Leben geſchenkt, wo das Licht des Evangeliums durch Luther wieder aufgegangen ſey. Rührend iſt ſein Dank gegen das würtembergiſche Fürſtenhaus, das ihm Schirm und Schutz geſchenkt und mit ſo fürſtlicher Gnade ihn bedacht habe, und die Bitte, daß es Gott in ſeinen gnädigen Schutz nehme. B.'s letzte Arbeit war die Fortſetzung der Erklärung der Pſalmen; mit ihnen wolle er ſein Leben

beſchließen. Es war gegen Ende des Jahres 1569, ein Jahr nach Chriſtoph's Tod, als er über dem 107. Pſalmen vom Schlag gerührt zuſammenſank. Zwar erholte er ſich wieder, doch war ſeine Kraft gebrochen. Am 17. Auguſt des folgenden Jahres überfiel ihn heftiges Fieber; er fühlte ſein Ende herannahen und ließ am 31. durch ſeinen Sohn, Profeſſor in Tübingen, in Gegenwart ſämmtlicher Stuttgarter Geiſtlicher ſein Teſtament verleſen, beichtete und genoß mit ſeiner Familie und ſeinen Amtsbrüdern das heil. Abendmahl, und nahm, an Paulus Abſchied von den Epheſern erinnernd, rührenden Abſchied. Am 11. Sept. Mittags entſchlief er ohne merklichen Kampf in ſeinem 71. Lebensjahre und wurde am andern Tag ſeiner Anordnung gemäß in der Stiftskirche in der Nähe der Kanzel beigeſetzt, damit er, „wenn etwa nach der Zeit Jemand von dieſer eine Lehre verkündigen ſollte, entgegengeſetzt der, welche er gepredigt, ſein Haupt vom Grabe erheben und ihm zurufen könne: du lügſt!“ W. Bidenbach rühmt in ſeiner Leichenrede neben andern Eigenſchaften ſein Entferntſeyn von allem Stolz, wie er kein Primat geſucht, ſondern denen feind geweſen ſey, die nach einem neuen Pabſtthum in der Kirche trachten; ſeine Freundlichkeit gegen Gedrückte und Verfolgte, wie er faſt zu leiſe geweſen und Niemand gern von ſeinem Antlitz habe traurig hinweggehen laſſen; ſeine Uneigennützigkeit, wie er mit Ablehnung vieler vortheilhafter Berufungen ſeinem Vaterland lieber um einen ziemlichen Sold gedient (in Hall um jährliche 80 Gulden!), reiche Geſchenke abgelehnt und trotz ſeiner vielen unverſorgten Kinder die Armen in ſeinem Teſtament bedacht habe. Obwohl er an den Kämpfen der bewegten Zeit lebhaften Antheil nahm und für die Reinheit der evangeliſchen Lehre eiferte, ſo verlor er doch nie Haltung und Anſtand; weder der Haß der Gegner, noch die Stürme der Zeit vermochten die auf die zuverſichtlichſte Glaubenskraft ſich gründende Milde und Ruhe ſeines Inneren zu trüben. Ein ächt evangelicher Chriſt ſuchte er die evangeliſche Wahrheit in alle Lebensgebiete überzutragen, unterwarf aber auch rückſichtslos Alles dieſem Einen Maßſtab. Sein vertrautes Verhältniß zu einem der geachtetſten Fürſten ſeiner Zeit, dem er nicht bloß in kirchlichen Dingen Rathgeber und Beiſtand war, gab ſpäter einem Gottfr. Arnold u. A. Anlaß zum Vorwurf der *ἀλλοτριοεπισκοπία* und einer der Kirche ſchädlichen *πολυπραγμοσύνη*. Es war nicht ſchwer (vgl. Carolus, würtemb. Unſchuld, 1708), ihn gegen ſo unverdiente Beſchuldigungen zu vertheidigen. B.'s Name ſtarb 1630 mit ſeinem Enkel, Johann Hippolyt, Hauptprediger und Conſiſtorialrath in Ansbach, aus. Zahlreich dagegen ſind die Nachkommen der weiblichen Linie.

Seine Werke ſollten in einer Geſammtausgabe, Tüb. 1576 ff. erſcheinen; leider blieb die Ausgabe, mit dem 8. Fol.-Bd., 1590, unvollendet.

Quellen: *Heerbrand*, oratio funebris de vita etc. J. B. Tub. 1570. Beyſchlag, Lebensbeſchreib. J. B. Hall 1731 f. (unvollendet). *Pfaff*, Acta eccl. wirtemb. Tub. 1720. Schnurrer, Erläut. 1798. Hartmann und Jäger, Joh. Brenz (großentheils nach ungedruckten Quellen), 2 Bde. Hamb. 1840—42. Vgl. auch Richter, Geſchichte der evang. Kirchenverfaſſung in Deutſchland. Leipz. 1851. **Hartmann.**

Bretſchneider (Karl Gottlieb) iſt als der bedeutendſte Vertreter des Syſtems zu betrachten, das ſich zwiſchen Supranaturalismus und Rationalismus als ſogenannter „rationaler Supranaturalismus“ in der Schwebe zu halten ſuchte, dabei aber doch ſeinen eigentlichen Schwerpunkt im Rationalismus hatte*), über den es weſentlich nicht hinauskam. Als Sohn eines gelehrten und verſtändigen Predigers, der der Cruſius'ſchen Schule zugethan war, wurde B. d. 11. Februar 1776 zu Gersdorf im Schönburgiſchen geboren. Den erſten Unterricht erhielt er von ſeinem Vater, nach deſſen Tode von ſeinem Oheim, dem Cantor Tag in Hohenſtein, wohin der Knabe überſiedelte. Hier ward er auch in die Kenntniß der Muſik und der ſchönen Literatur eingeführt. Schon während des Confirmandenunterrichtes ſträubte ſich ſein Inneres wider die Heilsordnung des

*) „Ich war zum rationaliſtiſchen, nicht zum myſtiſchen Theologen geboren,“ ſagt er von ſich ſelbſt. (Aus m. Leben S. 125.)

Dresdner Katechismus. Um Oſtern 1790 kam B. auf das Lyceum zu Chemnitz, wo Tzſchirner und Neander (der nachmalige Biſchof) ſeine Mitſchüler waren. Sein Entſchluß, Theologie zu ſtudiren, war nach ſeinem eigenen Geſtändniß bloß »Folge von Zufälligkeiten; weil ſein Vater es gewollt und ſeiner Mutter Brüder alle Theologen waren.« Im Mai 1794 bezog er die Univerſität Leipzig und hörte Philoſophie bei Platner, Theologie bei Beck, Keil, Burſcher, Meisner und Künöl. Seine Candidatenjahre brachte er zum Theil mit Informationen zu. Während dieſer Zeit beſchäftigte er ſich mehr mit den belletriſtiſchen, als den theologiſchen Studien und verſuchte ſich in Poeſien, ohne innern Beruf zum Dichter. Die Beobachtung, daß er mit der kirchlichen Orthodoxie zerfallen war, machte ihn aber ſchwankend rückſichtlich ſeines theologiſchen Berufes. Der Aufſchluß jedoch, den ihm Reinhards Moral über den Religionseid gab und die Wahrnehmung, »daß ſo viele und achtbare Theologen vom alten Kirchenglauben weit abwichen«, beruhigten ihn wieder und bewogen ihn, das theologiſche Examen in Dresden zu machen. Bald darauf faßte er den Entſchluß, ſich der akademiſchen Laufbahn zu widmen. Er habilitirte ſich als Docent in Wittenberg im Frühling 1804 und hielt daſelbſt philoſophiſche und theologiſche Vorleſungen. Der Krieg von 1806 veranlaßte ihn, das akademiſche Leben mit dem praktiſchen Kirchendienſt zu vertauſchen. Durch Reinhards Verwendung wurde er im Jahr 1807 zum Oberpfarrer in Schneeberg und im folgenden Jahr zum Superintendenten in Annaberg gewählt. Einen im Jahr 1809 an ihn ergangenen Ruf zu einer Profeſſur der Theologie in Königsberg lehnte er ab; doch nahm er noch kurz vor Aufhebung der Wittenberger Univerſität den theologiſchen Doctorgrad auf derſelben. Er diſputirte den 17. Aug. 1812 über Capita theologiae Judaeorum dogmaticae aus Joſephus, und von dieſer Zeit beſchäftigte er ſich mehr als früher mit der gelehrten Theologie und ſchriftſtelleriſchen Arbeiten auf dieſem Gebiete. Auf den am 3. Febr. 1816 erfolgten Tod des Generalſuperintendenten Löffler in Gotha, ward er an deſſen Stelle erwählt und den 14. Okt. deſſelben Jahres in das neue Amt eingeführt, das er bis an ſeinen Tod, den 22. Januar 1848, verwaltet hat *).

Bretſchneiders literariſche Thätigkeit verbreitete ſich über verſchiedene Gebiete der Theologie und ſeine Leiſtungen zeugen von Gelehrſamkeit, von partiellem Scharfſinn und ſchriftſtelleriſchem Talente. In der Exegeſe wandte er ſich zuerſt den apokryphiſchen Schriften des A. T. zu, zu deren Aufklärung er Manches beigetragen hat ſowohl durch Herausgabe und Erläuterung einzelner Bücher, als beſonders auch durch ſein Wörterbuch über die Apokryphen und die LXX **). Eine Frucht dieſer Studien iſt ſeine Dogmatik und Moral der apokryphiſchen Schriften des A. T., wovon indeſſen nur der 1. Theil (Leipz. 1805) erſchienen iſt.

Rückſichtlich des N. T. haben ſeine in Form der Vermuthung vorgetragenen Angriffe auf die Aechtheit des Evangeliums und der Briefe Johannis, die ſpäter wieder von anderer Seite her weit kühner erneuert wurden, Aufſehen gemacht und verſchiedene Widerlegungen hervorgerufen ***). Sein Wörterbuch über das N. T., das drei Auflagen erlebt hat, iſt eine ſeiner verdienſtlichſten Arbeiten †). Ebenſo hat er ſich auf dem

---

*) Unter dem Titel: Herzogl. Sachſen-Koburg-Gothaiſcher Oberconſiſtorialpräſident, Generalſuperintendent und Oberpfarrer zu Gotha, des herzogl. Sachſen-Erneſtiniſchen Hausordens Comthur I. Klaſſe u. ſ. w.

**) Liber Jesu Siracidae graece u. ſ. w. Ratisbonae 1806. — de libri Sapientiae parti priore cap. I — XI. e duobus libellis diversis conflata. Vitteb. 1804. — Lexici in interpretes Graecos Vet. Test. maxime Scriptores apocryphos spicilegium. Lips. 1805.

***) Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis Apostoli indole et origine, eruditorum judiciis modeste subjecit C. Th. Bretschneider. Lips. 1820.

†) Lexicon manuale Graeco-latinum in libros N. T. Lipz. 1824. — 1829. — 1840.

Gebiete der Kirchen- und Reformationsgeſchichte durch die Herausgabe der reformatoriſchen Werke ein bleibendes Denkmal geſtiftet*).

Ob Bretſchneider zum Dogmatiker berufen war? daran möchte vom jetzigen Standpunkt dieſer Wiſſenſchaft aus gezweifelt werden. In die Geſetze ihrer innern Entwicklung iſt er ſchwerlich eingedrungen; dazu fehlte es ihm an religiöſer wie an ſpekulativer Tiefe und an dialektiſcher Elaſticität des Geiſtes. Hingegen bleibt ihm das Verdienſt, das hiſtoriſche Material zum Ausbau der Glaubenslehre mit Fleiß und Geſchick zubereitet zu haben, was beſonders von ſeinen zwei größeren dogmatiſchen Werken gilt: Syſtematiſche Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe nach den ſymboliſchen Schriften der evangeliſch-lutheriſchen und reformirten Kirche und den wichtigſten dogmatiſchen Lehrbüchern ihrer Theologen, nebſt der Litt. vorzüglich der neueren über alle Theile der Dogmatik**), und: Handbuch der Dogmatik der evangeliſch-lutheriſchen Kirche (Lpz. 1814, 1822, 1828 und 4. Aufl. 1838).

Von ſeinem dogmatiſchen Standpunkt einer nüchternen Begreiflichkeit aus mußte Br. jeden ſpekulativen Reconſtructionsverſuch der Dogmatik als ein willkürliches Spiel mit Formeln, wo nicht als pantheiſtiſche Täuſcherei verwerfen, wie dies aus ſeiner Schrift: über die Grundanſichten der theologiſchen Syſteme in den Lehrbüchern von Schleiermacher, Marheineke und Haſe (Lpz. 1828) herauszuleſen iſt. Seine Philoſophie war die logiſch normirte und geſchulte Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes und der durch formalen Supranaturalismus temperirten modernen Aufklärung. Dieſen Geiſt athmen ſeine populären Darſtellungen der Glaubenslehre und die unter verſchiedenen Formen erſchienenen Flugſchriften gegen Ultramontanismus, Pietismus, Myſticismus und orthodoxe Reaktion auf der einen, ſowie auch gegen die Unkirchlichkeit des Zeitalters auf der andern Seite***).

---

*) Corpus Reformatorum; auch unter dem Titel: Philippi Melanchthonis Opp. quae supersunt omnia Vol. I–XV. Hal. Sax. 1834–48 ſeitdem noch mehrere. — Jo. Calvini, Theod. Bezae, Henrici IV. Regis aliorumque illius aevi hominum litterae quaedam nondum editae ... Lips. 1835. — Vgl. auch ſeinen werthvollen Aufſatz über die Bildung und den Geiſt Calvins und der Genfer Kirche im Ref.Almanach 1820.

**) Zuerſt erſchienen Lpz. 1805 und wieder aufgelegt 1819, 1825 und 1841. Dieſe neueſte Auflage iſt beſonders ausgezeichnet durch den Reichthum der Literatur und für jeden Theologen ein unentbehrliches Hülfsmittel.

***) Wir führen nur die namhafteſten Schriften aus dieſer Kategorie an: Die religiöſe Glaubenslehre nach der Vernunft und der Offenbarung für denkende Leſer dargeſtellt. Halle 1843. (in 2 Aufl.) 1844, 1846. — Die Grundlagen des evangel. Pietismus. Lpz. 1833. — Ueber die Unkirchlichkeit dieſer Zeit im proteſtantiſchen Deutſchland. Gotha 1820. — Apologie der neuern Theologie des evangeliſchen Deutſchlands (gegen die Schrift des Engländers Roſe). Lpz. 1826. — Die Theologie und die Revolution oder die theologiſchen Richtungen unſerer Zeit in ihrem Einfluſſe auf den politiſchen und ſittlichen Zuſtand der Völker. Lpz. 1835. — Sendſchreiben an einen Staatsmann über die Frage: ob die evangeliſchen Regierungen gegen den Rationalismus einzuſchreiten haben? Lpz. 1830 (in 2 Aufl.). Zweites Sendſchreiben, ebend. — Ueber die Grundprinzipien der evangel. Theol. und die Stufenfolge göttlicher Offenbarung in heil. Schrift. Antwort an Herrn Prof. Dr. Aug. Hahn in Leipzig. Altenburg 1832. — Die Unzuläſſigkeit des Symbolzwanges in der evangel. Kirche. Lpz. 1841. — Ueber die unbedingte Verpflichtung der evang. Geiſtlichen auf die Kirchenbekenntniſſe. Jena 1847. — Für die Deutſchkatholiken ein Votum, 1845. — Ueber die jetzigen Bewegungen der evang. Kirche Deutſchlands. Lpz. 1846. — Dahin gehören auch die religiöſen Romane: Heinrich und Antonio oder die Proſelyten der römiſchen und evangeliſchen Kirche. Gotha 1826, 27, 28, 31. 5. Aufl. 1843 (in's Engl. überſetzt von Morris. Baltimore 1834). — Der Freiherr von Sandau oder die gemiſchte Ehe. Halle 1839. — Clementine oder die Frommen und Altgläubigen unſerer Tage. 1841. Eine vollſtändige Ueberſicht der Schriften Bretſchneiders gibt die Selbſtbiographie S. 196 ff.

Für die Vereinigung der beiden protestantischen Confessionen, für Denk- und Lehrfreiheit hat er nach bester Einsicht und oft mit Erfolg sich ausgesprochen, und verkehrte Richtungen auf dem socialen Gebiete freimüthig bekämpft*).

Als Prediger befolgte Bretschneider den Grundsatz, durch den Verstand auf die sittliche Gesinnung seiner Zuhörer zu wirken; in die Tiefen des religiösen Lebens ist er auch hier nicht eingedrungen**). So leidet auch sein „Lehrbuch der Religion und der Geschichte der christlichen Kirche für die obern Klassen der Gymnasien und die gebildeten Stände überhaupt“ (Gotha 1827) bei manchem Guten an einer gewissen Trockenheit. — Die von Zimmermann in Darmstadt begründete allgemeine Kirchenzeitung hat er vom Jahr 1832 bis nahe an sein Lebensende redigirt; auch bei andern Zeitschriften***), sowie bei dem Brockhausischen Conversationslexikon mit Beiträgen sich betheiligt. Die nach seinem Tode von dessen Sohne herausgegebene Selbstbiographie †) zeigt uns am deutlichsten, wie wenig Bretschneider's Theologie aus einem innern Lebensgrunde sich hervorgebildet hat, sondern wie er selbst äußerlich an sie gekommen ist, so wurde sie auch von ihm mehr in der Form äußerlich gelehrter Thätigkeit gehandhabt, eine Thätigkeit, die im Zusammenhange mit einer allgemein menschlichen Bildung und im Dienste einer aufrichtigen und redlichen Gesinnung anregend auf einen großen Theil der gebildeten Mitwelt wirkte und gerechten Anspruch auf die Anerkennung und den Dank der Nachwelt hat. **Hagenbach.**

Breve (brevis, breve) und Bulle (bulla) haben theils eine allgemeinere, theils eine engere Bedeutung. Breve oder Brief ist jeder schriftliche Erlaß, Bulle ist ein Siegel, sowie eine besiegelte Urkunde (man vgl. *Du Fresne*, glossarium s. v. breve, bulla); im engern Sinne sind beide Erlasse des apostolischen Stuhls, mit eigenthümlichen Verschiedenheiten, welche sich allmählig ausgebildet haben. Die Bulle ist in mehr solenner, das Breve in einfacherer Form abgefaßt. Ob die eine oder andere Form gebraucht wird, richtet sich nach der höheren oder geringeren Bedeutung des Inhalts und nach der Erwägung der Umstände des einzelnen Falles. Selbst die Rücksicht auf die Kosten, welche durch die Ausfertigung einer Bulle entstehen, kann den Erlaß eines Breve statt der Bulle rechtfertigen. Das Breve wird auf Papier oder auf zartem Pergament, die Bulle auf gröberem, weniger geglätteten Pergament geschrieben. Die Schriftzüge des Breve sind deutlich, wohl leserlich, im Ganzen ohne Abbreviaturen, wogegen die Bulle in alterthümlicher, meist eckig gothischer Schrift concipirt ist, häufig, namentlich in neuerer Zeit so, daß ohne die übliche Beifügung einer vidimirten Kopie einzelne Wörter kaum entziffert werden können. Das Breve ergeht bald offen (literae patentes), bald verschlossen (in secreto), die Bulle stets offen. Unverschlossen bleiben die Breve, wenn sie ohne Zufügung des sie veranlassenden Gesuchs zu allgemeiner Kunde gelangen sollen oder an Juden gerichtet sind. (*Plattenberg*, notitia congregationum curiae Romanae. Hildesii 1693, pag. 501.) Die römischen Bischöfe bedienen sich schon lange einer dreifachen Art von Siegeln. Zuerst brauchten sie Siegelringe (signacula); dazu kamen seit dem Ende des 6. Jahrhunderts Siegelformen (bullae), öffentliche hangende Siegel, gewöhnlich von

---

*) Aphorismen über die Union der beiden evangelischen Kirchen in Deutschland. Gotha 1819. — Der Simonismus und das Christenthum. Lpz. 1832 (in's Schwedische übersetzt von Stahl. 1834).

**) Predigten an Sonn- und Festtagen. Lpz. 1823. Casualpredigten und Reden. 1834. Eine große Anzahl einzelner Predigten und Reden. — Andachtsbücher: Ueber Tod, Unsterblichkeit und Auferstehung, für Zweifelnde und Trauernde. Leipz. 1813. — Christliches Andachtsbuch für denkende Verehrer Jesu. Halle 1845. 49.

***) So namentlich bei der „Oppositionsschrift für Christenthum und Gottesgelahrtheit.“

†) Aus meinem Leben. Selbstbiographie von K. G. Bretschneider, nach dessen Tode zur Herausgabe bearbeitet von Horst Bretschneider. Gotha 1851. — Vgl. damit Neudeckers Nekrolog in der Allg. K.Z. 1848, Nr. 38, neuer Nekrolog der Deutschen. Jahrg. 26. 1848. Bd. 1. S. 94—108. *C. Th. Bretschneideri* memoria scripsit E. F. Wüstemann. Goth. 1848. 4.

Blei, welche ſenkrecht durchlöchert wurden, damit ſie mit einer Schnur an die Urkunde ſelbſt befeſtigt werden konnten. Die Bullen wurden zu allen öffentlichen Schreiben gebraucht, während für die übrigen der in Wachs abgedrückte Siegelring diente. Seit dem 13. Jahrhundert wählte man dafür ein beſtimmtes bleibendes Zeichen, den Apoſtel Petrus aus einem Nachen ein Netz auswerfend (Ev. Matth. 5, 18. 19.), daher der Name Fiſcherring (annulus piscatorius, ſ. d. A.). Seit dem 15. Jahrhundert benutzte man denſelben für die minder wichtigen Amtsbriefe, die Breven, für die wichtigeren, die Bullen, für ſonſtige Angelegenheiten beſondere Familienpetſchafte (vgl. *Mabillon*, de re diplomatica, lib. II. cap. XIV. XXV. §. 8. Neues Lehrgebäude der Diplomatik... Aus dem Franzöſiſchen von Adelung. Erfurt 1759 fg. Bd. VI. S. 89. 90). Die älteſten Bullen enthielten ganz einfach auf der einen Seite den Namen des Pabſtes, auf der andern das Wort Papa. Die jetzige Form hatte bereits Paul I. (a. 757) eingeführt, ſie war aber wieder verlaſſen, und iſt von Leo IX. (a. 1049) und Urban II. (a. 1087) hergeſtellt. Darnach ſtehen auf dem Avers die Köpfe der Apoſtel Paulus und Petrus, mit der Unterſchrift S. P. A. — S. P. E. (Sanctus Paulus oder Paulus Apostolus, Sanctus Petrus oder Petrus Episcopus aufgelöst) (Lehrgebäude der Diplomatik Band VI. S. 78 fg.); auf dem Revers ſteht der Name des Pabſtes, mit der Zahl. Eigenthümlich ſind die Bullen einzelner Concilien. Bemerkenswerth ſind auch die ſogenannten halben Bullen (bulla dimidia, sub dimidio, blanca, defectiva). Die Berechnung des Pontificats erfolgte nämlich bald vom Tage der Wahl, bald vom Tage der Weihe. Päbſte, welche noch nicht conſecrirt waren, bemerkten dies in ihren Schreiben durch ein: electus. Innocenz III. (a. 1178) bediente ſich bis zur Conſecration einer Bulle, welche nur auf der einen Seite die Köpfe der Apoſtel hat, auf der andern Seite aber leer iſt, erklärte aber, daß dies der Gültigkeit des Erlaſſes keinen Abbruch thue, und eben ſo fein Nachfolger (*Innoc. Cironii* observationes juris canon. lib. I. cap. II.). Die durch die Bulle gezogene Schnur iſt bei Gnadenſachen (in forma gratiosa) von Seide in rother und gelber Farbe, bei Juſtizſachen (in forma rigorosa) von Hanf. Die Sprache der päbſtlichen Schreiben iſt von jeher die lateiniſche, denen nach Bedürfniß eine griechiſche oder italieniſche Ueberſetzung zugefügt wird. Jeder Erlaß beginnt in alter Weiſe mit dem Namen des Pabſtes und einem Gruße. Beim Breve wird dem Namen die Zahl zugefügt, bei der Bulle dagegen ſtatt der Zahl der Titel Episcopus Servus Servorum Dei. Den Schluß bildet beim Breve die einfache Angabe von Ort und Zeit, bei der Bulle wird die letztere in der Regel genauer nach Kalenden, Nonen, Idus und dem Regierungsjahre des Pabſtes angegeben, auch ein Gruß, Wunſch, Fluch u. ſ. w. hinzugefügt. Die ſolennſte Form iſt die, welche für die im Conſiſtorium (ſ. d. A. Cardinäle) erlaſſenen Bullen (*bullae consistoriales*) gebraucht wird. Dieſelben werden von den Cardinälen unterſchrieben und erhalten auch die Unterſchrift des Pabſtes, welche indeſſen wohl gewöhnlich vom Schreiber der Bulle ſelbſt hinzugefügt wird. Andern Bullen fehlt dieſe Subſcription und es werden dieſelben nur von den verſchiedenen bei der Ausfertigung mitwirkenden päbſtlichen Beamten unterzeichnet, die Breven aber nur von dem Sekretär der Breven (ſ. die Conſtitution Benedikt's XIV. Gravissimum ecclesiae universae vom 26. November 1745, in Bullarium Magnum ed. Luxemburg. Tom. XVI. Fol. 334 sqq.). Die Ausfertigung der Breven erfolgt nach den beſondern Reſſortbeſtimmungen im apoſtoliſchen Sekretariat oder der Dataria, die der Bullen in der Kanzlei. Sie werden bald gratis ertheilt, bald gegen Entrichtung einer beſtimmten Taxe.

Ueber die Ausfertigung der päbſtlichen Erlaſſe gibt es beſtimmte Grundſätze, nach welchen die Aechtheit geprüft werden kann. Da im Laufe der Zeit ſich die Regeln geändert haben, ſo muß bei der Unterſuchung auf die Eigenthümlichkeit der einzelnen Jahrhunderte ſorgfältig Rückſicht genommen werden. Eine gute Zuſammenſtellung findet man in dem oben angeführten Neuen Lehrgebäude der Diplomatik Band IX. §. 1068 folg., 1099 fg. Einen Anhalt geben die Decretalen ſelbſt im Titel de rescriptis, Innocenz III. im c. 5. 6. X. de crimine falsi (V, 20.) aus den Jahren 1198 und 1200 u. a. m.

Die wichtigeren Breven und Bullen sind in sogenannten Bullarien gesammelt worden. Zuerst geschah dies für die Zeit Leo's I. bis auf Sixtus V. (440—1585) durch Laertius Cherubini. Rom 1586 und vermehrt 1617. 3 Tom. Fol. Sein Sohn Angelus Maria Cherubini besorgte eine neue Ausgabe, die er bis auf Innocenz X. (1644) fortführte. Rom 1634 in 4 Tom. Fol. Dazu kam ein 5. Band bis zu Clemens X. (1670) von Angelus a Lantusca und Johannes Paulus a Roma. Rom 1672. — Vollständiger und weiter fortgesetzt sind folgende Sammlungen: Bullarium Magnum Romanum a Leone M. usque ad Benedictum XIV. Luxemburg. 1727—1758. 19 Tom. fol. — Bullarum, privilegiorum ac diplomatum Romanorum Pontificum amplissima collectio opera et studio *Caroli Cocquelines*. Romae 1733—1748. 14 Tom. fol. Daran schließt sich: Bullarium Benedicti XIV. Romae 1754—1758. 4 Tom. Fol. (dieses erschien in neuem Abdruck mit Ergänzungen Mecheln. 13 Tom. 8.), sowie: Bullarii Romani continuatio, summorum Pontificum Clementis XIII., Clementis XIV., Pii VI., Pii VII., Leonis XII., Pii VIII. et Gregorii XVI. constitutiones, literas in forma brevis, epistolas ad principes vivos et alios atque allocutiones complectens, quas collegit *Andreas Advocatus Barberi*. Romae 1835 sqq. (bis 1853. 14 Tom. Fol.). Auszüge daraus lieferten Stephan Quaranta 1611, Flavius Cherubini 1623, Augustin Barbora 1634 u. A., besonders Guerra (pontificiarum constitutionum epitome. Venet. 1772. 4 Tom. Fol.). Eine höchst dankenswerthe Arbeit ist: Regesta Pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum n. 1198. edidit *Philippus Jaffé*. Berolini 1851. 4. Daran schließen sich die Regesten von Innocenz III. bis Innocenz IV. in Fr. Böhmer, Regesta Imperii von 1198—1254. Abth. II. S. 289 fg.; desgleichen von Innocenz IV. bis Clemens V. in desselben Regesta Imperii von 1246 bis 1313, S. 312 fg.; sowie von Johann XXII. bis Clemens VI., in desselben Regesta Imperii, Kaiser Ludwigs des Bayern und seiner Zeit, S. 214 fg. Einen deutschen Auszug enthält: das römische Gesetzbuch, mit Anmerkungen. Frankfurt und Leipzig 1787. 8. von Eisenschmidt, das römische Bullarium. Neustadt a. d. O. 1831. 2 Bde. 8.

H. F. Jacobson.

Brevier (breviarium, breviarius) bildet den Gegensatz von Plenar (plenarium, plenarius) und ist also eigentlich ein abgekürztes oder unvollständiges Gebetbuch, oder eine abgekürzte Agende für den Gottesdienst (officium divinum), im Unterschiede von einer vollständigen. So finden sich beide Ausdrücke schon urkundlich im 9. Jahrhundert (s. *Du Fresne*, glossarium s. v. breviarium und plenarium), doch haben dieselben später eine bestimmtere technische Bedeutung erhalten, welche aus der Fortbildung des Kultus in der römisch-katholischen Kirche ihre Erklärung erhält. Darnach ist Brevier das Gebetbuch, Plenar das Meßbuch (Missale).

Der Apostel sagt: Betet ohne Unterlaß! Das ganze Leben des Christen sollte gewissermaßen ein ewiges Gebet seyn, in Worten und Werken. Als ein besonderer Ausdruck erscheinen die täglichen Gebetstunden, welche man in der Kirche aus dem Herkommen der Synagoge (Daniel 6, 10. 13.; vergl. Psalm 55, 18.) beibehielt (Apostelgesch. 2, 15. 3, 1. 10, 9.). Es waren die dritte, sechste und neunte Stunde (9, 12 Uhr Vormittags, 3 Uhr Nachmittags). Dazu kam noch Mitternacht, wo Paulus und Silas im Gefängniß zu Philippi gebetet und Gott gelobt hatten (Apostelgesch. 16, 25.), so wie das Gebet bei Anbruch des Tages und der Nacht. Während der Gebrauch, die drei älteren Gebetszeiten zu beobachten, schon früh allgemeiner in der Kirche aufrecht erhalten wurde (man s. *Tertullian*, de oratione cap. 25., de jejunio cap. 10., *Cyprian*, de oratione sub fin: tria statuta et legitima tempora precum u. a.), nahm man die übrigen Stunden zuerst ordentlich in den Klöstern an. „Hieronymus († 420) bezeugt dies epist. VII. ad Lactan., epist. XVII. cap. 10. epitaph. Paulae „Mane, hora tertia, sexta, nona, vespera, noctis medio per ordinem psalterium cantabant", wie schon vor ihm Basilius († 379) und nach ihm Cassian († 432) u. v. a. Aus den Klöstern gingen diese Gebetstunden als ein Theil der vita canonica, daher horae canonicae, auf die Dom-

und Collegiatſtifter über. Chrodegang (c. 762) nahm ſie in ſeine Regel auf (cap. XIV. sqq. bei *Hartzheim*, Concilia Germaniae Tom. I. fol. 102 sqq.), dann wurden ſie in der zu Aachen 817 erneuerten Regel wiederholt (cap. CXXIV. sqq. bei *Hartzheim* a. a. O. fol. 504 sqq.) und allgemein im Frankenreiche verbreitet. Daher finden ſie ſich auch in den Capitula des Hincmar von Rheims († 882) cap. IX. (c. 2. dist. XCI, cap. 1. X. de celebratione missarum ... et divinis officiis (I, 41.) und bei vielen andern.

Die Zahl der Gebetſtunden wird verſchieden angegeben, indem bald einzelne mit andern verbunden, bald davon getrennt werden. Gewöhnlich werden ſieben angenommen (Septenarium officium, Septenarius), bisweilen acht (Octonarius). Dieſe Stunden ſind als *horae diurnae (officium diurnum)* die prima (6 Uhr), tertia, sexta, nona, vespera (9, 12, 3, 6 Uhr), als *horae nocturnae (officium nocturnum)* das completorium, vor dem Schlafengehen, das aber gewöhnlich noch den Tagesſtunden zugezählt wird, und die matutina (Mette) oder laudes (3 Uhr Morgens). Zwiſchen den beiden letzteren liegt dann mitunter noch als achte Gebetszeit die Mitternacht (nocturnum medianum), die gewöhnlich aber mit der Matutine verbunden wird. — Die für die einzelnen Stunden zu brauchenden Gebete nahm man anfangs meiſtens aus den Pſalmen. Daher ſpricht Hieronymus vom *psalterium* (ſ. die oben citirte Stelle, verb. c. 24. 33. dist. V. de consecr.). Dann verfaßte man für den Zweck eigene Gebetbücher und bediente ſich insbeſondere des von Gregor I. († 604) zuſammengeſtellten Antiphonarium (ſ. d. A., vergl. Ranke, das kirchliche Perikopenſyſtem aus den älteſten Urkunden der römiſchen Liturgie. Berlin 1847. S. 26 folg. verb. S. 12 fg.), deßgleichen des ſogenannten *Micrologus* de ecclesiasticis observationibus, für deſſen Verfaſſer man gewöhnlich Ivo von Chartres († 1125) hält. Indeſſen hatte ſchon Gregor VII. im Jahre 1074 eine eigene Zuſammenſtellung vorgeſchrieben (c. 15. dict. V. de consecr.), ein *Breviarium* (ſ. *Innoc. Cironii*, observationes juris canonici [Jenae 1726. 4.] lib. II. cap. 12.), welches wiederholentlich umgearbeitet in den allgemeinen Gebrauch der Kirche überging. Auf Befehl Gregor's IX. erfolgte 1241 eine Verbeſſerung durch den Franziskaner-General Haymo, deßgleichen auf Befehl Clemens VII. im Jahre 1536 durch den Cardinal Quignon. Da aber mit der Zeit verſchiedene Breviarien zur Anwendung gekommen waren, ſtellte Pius V. die Einheit her, indem er durch die Bulle: Quod a Nobis von 1568 das auf's Neue revidirte Brevier einführte und nur diejenigen fortbeſtehen ließ, welche ſeit länger als zwei Jahrhunderten im Gebrauche waren. Weitere Verbeſſerungen erfolgten unter Clemens VIII. durch die Bulle: Cum in Ecclesias von 1602, und unter Urban VIII. durch die Bulle: Divinam Psalmodiam von 1631. Spätere Bemühungen um eine Reform des Breviers, welche von verſchiedenen Klerikern beantragt wurden, haben keinen Erfolg gehabt. (Man ſ. beſonders Kopp, die katholiſche Kirche im 19. Jahrhundert. Mainz 1830. S. 180 fg. verb. Binterim, Denkwürdigkeiten der chriſtkatholiſchen Kirche. Band IV. Th. I. S. 444 folg.). Es beſteht das Brevier aus vier Theilen für die vier Jahreszeiten, von denen jeder aus vier Abtheilungen beſteht, nämlich 1) dem Pſalterium, Pſalmen für die kanoniſchen Stunden der einzelnen Tage; 2) Proprium de tempore, für die Feſte, die ſich auf Chriſtus beziehen; 3) Proprium de sanctis, für die Feſte der Heiligen; 4) Commune sanctorum, für ſolche Feſte, die keine beſonderen Gebetſtunden haben. Dazu kommen noch Anhänge, das officium B. Mariae, defunctorum, psalmi gradnales, psalmi poenitentiales, ordo commendationis animae, benedictio mensae et itinerarium clericorum.

Die Verpflichtung zum Breviergebet, es ſey öffentlich im gemeinſamen Chordienſte (officium divinum publicum) oder im Geheimen (officium privatum), beſteht für jeden Geiſtlichen, der einen höheren Ordo hat, auch wenn er kein Beneficium beſitzt (c. 9. dist. XCII. [Conc. Toletan. a. 400] c. 13. dict. V. de consecr. [Conc. Agathense a. 506] c. 1. X. de celebratione missarum [III, 41.] [Hincmar. Rhem.] c. 9. eod. [Innoc. III. in Conc. Lateran. IV. a. 1215]. Conc. Basil. sess. XXI. c. 8.). Nicht minder iſt jeder dazu verpflichtet, welcher ſich im Beſitze eines beneficium ecclesiasticum befindet,

(c. 9. X. cit. [III. 41.] Conc. Basil. cit. Constit. 7. Leo X.: Supremae dispositionis, Pius V.: Ex proximo Lateranensi a 1571 u. a.); ganz beſonders aber auch diejenigen, welche durch die vita religiosa oder canonica ſich dazu verpflichtet haben (Conc. Trid. sess. XXIV. cap. 12. de reform. u. a.).

Man vergl. über das Brevier überhaupt *Thomassin*, vetus ac nova ecclesiae disciplina P. I lib. II, cap. LXXI sq. *Bingham*, origines lib. XIII, cap. IX. *Van Espen*, de horis canonicis et singulis earum partibus (Opera Tom. I.). Der geweiheten oder kanoniſchen Stunden Alter, Geiſt und Weſen. Landshut 1835. 8.

Die griechiſche Kirche hat unter ihren Ritualbüchern auch ein Brevier Ὡρολόγιον, *Horologium*, mit Gebeten für die einzelnen gottesdienſtlichen Stunden, einem vollſtändigen Calendarium (Menologium) und verſchiedenen Anhängen für den Kultus (ſ. *Suicer. Du Fresne* s. h. v.)

In der evangeliſchen Kirche hat ſich öfter mit dem Inſtitute der Domkapitel und Stifter auch ein Chor-, Horendienſt erhalten, welcher dann den Statuten gemäß wahrgenommen werden muß. Dafür, aber auch allgemeiner benutzte man längere Zeit die Vorſchläge, welche Luther in der: Ordnung gottis dienſt ynn der Gemeyne. Wittenberg 1523, in der: Deutſche Meſſe und ordnung Gottis dienſts 1526 u. a. gemacht hatte. (Walch, Luther's Werke, B. X, S. 262 folg. Richter, Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, B. I, S. 1, 35 folg.). Er empfahl von den Stunden vornehmlich die Metten und Veſper beizubehalten und dieſe ſind als Nebengottesdienſte nicht ſelten bis in die neueſte Zeit in Uebung geblieben, oder wo ſie abgeſtellt waren, gegenwärtig wieder hergeſtellt.

H. F. Jacobſon.

Briçonnet, Wilhelm, deſſen Vater als Cardinal und Erzbiſchof von Narbonne ſtarb, war Schüler des bekannten Lefèvre d'Etaples, der ihm Liebe zur klaſſiſchen Gelehrſamkeit ſo wie zur myſtiſchen Theologie einflößte. Zuerſt Biſchof von Lodève, und als ſolcher Geſandter Ludwigs XII. an Pabſt Julius II. (der Vortrag, den er, 1507, an letztern hielt, wurde damals lateiniſch und franzöſiſch in mehrern Ausgaben gedruckt), dann Abt von S. Germain-des-prés zu Paris, wohnte er, mit ſeinem Vater und ſeinem Bruder, der Biſchof von Toulouſe war, dem 1511 zu Piſa gehaltenen und meiſt nur von Frankreich aus beſchickten Concil bei, deſſen Zweck war, die päbſtlichen Anmaßungen zu beſchränken. 1514 verſuchte Briçonnet unter den Mönchen ſeiner Abtei eine Sittenreform einzuführen, die ihm nur mit Mühe und unvollſtändig gelang; zugleich nahm er in das ruhige Haus von S. Germain mehrere freiſinnige Gelehrte auf, wie Lefèvre, Vatable, Pontanus. 1516 wurde er Biſchof von Meaux und ging abermals als königlicher Geſandter nach Rom. Auch zu Meaux ſuchte er die Sitten der Geiſtlichkeit zu beſſern und Zucht und Frömmigkeit wieder aufleben zu laſſen; er hielt mehrere Synoden zu dieſem Zweck. Als 1521 Lefèvre und ſeine Freunde Farel, Rouſſel u. A., welche zu Paris reformatoriſche Grundſätze verbreiteten, mit Verfolgung bedroht waren, fanden ſie eine Zufluchtſtätte zu Meaux. Briçonnet geſtattete ihnen zu predigen und franzöſiſche Ueberſetzungen bibliſcher Bücher zu verbreiten; zugleich unterhielt er mit der evangeliſch geſinnten Schweſter des Königs, Margaretha, ſpäter Königin von Navarra, einen myſtiſchen Briefwechſel, der, in dunkler Sprache, über die damaligen Geſinnungen des Hofes manchen merkwürdigen Aufſchluß gibt. Als jedoch Farel beſonders zu frei zu ſprechen wagte, und Briçonnet deßhalb in den Verdacht gerieth, ketzeriſche Lehrer zu beſchützen, verbot er letztern das Predigen, worauf Farel der erſte war, der Meaux verließ. Für die hier bewieſene Schwäche fand der Biſchof Entſchuldigungsgründe in ſeinen myſtiſchen, zum Quietismus ſich neigenden Anſichten. 1523 hielt er ſogar eine Synode, um die Lehre Luthers zu verdammen und wiederholte, obgleich ohne Erfolg, das Verbot des Predigens. Durch den ſeit 1524 zu Paris immer heftiger werdenden Widerſtand gegen die Reformation geängſtigt, begehrte er von dem Parlamente die Abſendung einer Commiſſion, um in ſeinem Sprengel eine Inquiſition über den Glauben anzuſtellen. Dieſe Commiſſion verhörte viele Leute, verurtheilte Lefèvre's Bibelüberſetzung zum Feuer und

gebot die Prediger gefangen nach Paris abführen zu laſſen. Die meiſten indeſſen konnten nach Straßburg und Baſel entfliehen. Briçonnet ſelbſt mußte ſich rechtfertigen, wurde jedoch weiter nicht beläſtigt. Er löste alle Verbindung mit ſeinen bisherigen Schützlingen auf, hielt ſich von jedem Reformationsverſuche fern, und gab, bis zu ſeinem Tode 1534, zu keinem Zweifel an ſeiner Rechtgläubigkeit mehr Anlaß. Die wenigen theologiſchen Schriften Briçonnet's ſind: zwei zu Meaux gehaltene Synodalreden, 1519 und 1520 (die erſte Paris bei Henr. Stephanus, 4. 1520; die zweite, ibid., 1522, bei Sim. Colinaeus, 4.); — und der Briefwechſel mit Margaretha, MS. in der kaiſerl. Bibliothek zu Paris, Nr. 337, Fol.; einzelne Briefe und Fragmente aus dieſer Sammlung finden ſich in den Lettres de Marguerite d'Angoulême, herausgeg. von Génin, Paris 1841, 8., und in den Nouvelles lettres de la reine de Navarre, von demſ., 1842, 8. Briçonnet ſoll auch die Contemplationes idiotae des Auguſtinermönchs Raymund Jordanis (aus dem 14. Jahrh.), welche Lefèvre zuerſt herausgab (1519, Paris, 4.) in's Franzöſiſche überſetzt haben. Die ziemlich gut geſchriebenen Reden, ſo wie die wegen Ueberfüllung mit geſchmackloſen Bildern kaum genießbaren Briefe, zeugen ſowohl von Briçonnets Wunſche, Lehre und Leben auf evangeliſche Reinheit zurückzuführen, als von ſeinem Befangenſeyn in einer mit Allegorien ſpielenden myſtiſchen Theologie. Zur Vereinigung mit Gott durch die Liebe (Theologia affectiva) gehört, ihm zufolge, Entäußerung von allem Irdiſchen, Erhebung über die äußere, zufällige Form; daher braucht dieſe letztere, als unweſentlich, nicht verändert zu werden, und eine Reformation braucht nicht bis zur Trennung der beſtehenden Einheit zu gehen. So glaubte er reformiren zu können, ohne ſich von der Kirche loszuſagen, und blieb gehorſam auf halbem Wege ſtehen, als dieſe ihm Schweigen gebot. **C. Schmidt.**

Brigitta, die heilige. Weit mehr als die iriſche Heilige dieſes Namens, aus dem Anfange des 6. Jahrhunderts, Stifterin vieler Frauenklöſter ihres Vaterlandes genannt, iſt die gleichnamige ſchwediſche Heilige bekannt, geboren um das Jahr 1302, aus einer Familie, die von den alten Gothenkönigen abſtammte. Die Neigung zum aſcetiſchen Leben hatte ſich in ihr bis zu ihrem 16. Lebensjahre bereits ſo ſehr entwickelt, daß ſie lediglich aus Gehorſam gegen ihren Vater in die Ehe trat mit Wulpho von Nericien in Schweden, königlichem Rath. Die beiden Eheleute verband dieſelbe Geſinnung; ſie enthielten ſich im erſten Jahre der geſchlechtlichen Verbindung, ließen ſich als Tertiarier des Franziskanerordens aufnehmen und lebten überhaupt in harter Aſceſe. Nachmals wurden ſie mit acht Kindern geſegnet, unter denen der Katharina ſpäter die Ehre der Heiligſprechung widerfuhr. Sie widmeten ſich Werken der Wohlthätigkeit, ſtifteten ein Spital und verpflegten ſelbſt die Kranken. Der Mann legte ſeine Stelle nieder, unternahm mit Br. eine Wallfahrt nach San Jago de Compoſtella, blieb aber in Arras krank liegen, kehrte nach Schweden zurück und trat mit Einwilligung ſeiner Frau in ein Ciſtercienſerkloſter, in dem er jedoch vor Ablegung der Gelübde 1344 ſtarb. Nun ergab ſich Br. nach Herzensluſt den härteſten Büßungen und vertheilte ihr ganzes Vermögen an ihre Kinder. Sie ſtiftete zu Wadſtena in der Diöceſe Linköping ein Kloſter für 60 Nonnen, denen 13 Mönche als Prieſter, in einem beſonderen Gebäude wohnend, beigegeben waren. Sie wohnte nun in dieſem Kloſter, doch ohne klöſterlichen Habit, um nicht an ihren Wallfahrten gehindert zu werden. So wallfahrtete ſie nach zwei Jahren nach Rom, ſtiftete daſelbſt ein Haus für ſchwediſche Studenten und Pilgrimme; ſie ſchrieb hier ihre ſogenannten revelationes nieder, oder vielmehr, ſie diktirte ſie hier; nachdem ſie noch eine Wallfahrt nach Jeruſalem unternommen, ſtarb ſie 1373. Die Leiche wurde nach Wadſtena gebracht; Brigitta ſelbſt am 7. Okt. 1391 von Bonifaz IX. heilig geſprochen, von Martin V. 1419 als ſolche beſtätigt.

Es kommen unter den ihr zugeſchriebenen Werken hauptſächlich die ſchon genannten revelationes s. Brigittae vor. Sie ſagt ſelbſt, daß ſie dieſelben ihren beiden Beichtvätern, dem Peter von Alvaſter und dem Matthias, Domherr von Linköping, diktirt habe. Da ſich bald bedeutender Einſpruch dagegen erhob, ſo beauftragte das Concil von Baſel den

Cardinal Joh. v. Turrecremata mit Prüfung derſelben. Das Urtheil, das er fällte, überaus günſtiger Art, trägt das Gepräge enthuſiaſtiſcher Verehrung der Heiligen. Daher das Concil die revelationes beſtätigte, ungeachtet der Einwürfe eines kleinen Theiles der verſammelten Väter. Schon Gregor XI. und Urban VI. hatten daſſelbe Urtheil der Beſtätigung gefällt. Das Buch wurde öfter gedruckt; ich gebrauche die Ausgabe von Rom 1606. Revelationes s. Brigittae olim a cardinale Turrecremata recognitae etc. — Sieht man dieſes Machwerk näher an, ſo ſtellt ſich bald heraus, daß man die ſtreng katholiſche Heilige gern als Organ gebrauchte, um von Seiten der eifrig katholiſchen Partei gewiſſe Ermahnungen in's Publikum gelangen zu laſſen. Selbſt Wetzer und Welte geben zu, man ſehe den revelationes die Art und Weiſe der Männer an, in deren Feder ſie ſollen diktirt worden ſeyn. Es iſt Chriſtus oder Maria, die ſprechen und ſich der Brigitta offenbaren. Daß die übertriebenſte Marienverehrung, die conceptio immaculata hier vertreten werden, muß man von vorn herein erwarten. Chriſtus eifert auch gegen die Gegner des Cölibats u. dergl., aus ſeinem Munde kommt die vollſtändige Regel, welche Br. dem von ihr geſtifteten Orden gab; ja die minutiöſeſten Details derſelben werden Chriſto in den Mund gelegt und Anderer dergleichen. Herzog.

Brigittenorden, der, eine Stiftung der eben genannten Heiligen, ordo Salvatoris genannt, von Urban VI. 1370 beſtätigt, vereinigt Mönche und Nonnen unter der Leitung derſelben Aebtiſſin, welche die Maria vorſtellt: denn zur Verehrung der Maria iſt der Orden geſtiftet. Der Orden verbreitete ſich hauptſächlich im Norden, außerdem hatte er einige Häuſer in Frankreich, den Niederlanden, Italien und Deutſchland; in dem nahe bei Augsburg gelegenen war Oekolampad Mönch vom Jahr 1520 bis 1522. In der erſten Hälfte des 17. Jahrhunderts entſtanden in Spanien 4 Klöſter der Brigittennonnen, genannt von der Recollection. Herzog.

Brill, Jakob, geb. den 21. Jan. 1639, geſt. den 28. Jan. 1700 zu Leiden, war ein Anhänger des Pontiaan van Hattem, welcher einer der bedeutendſten Verbreiter des myſtiſchen (ſpinoziſtiſchen?) Pantheismus in der niederländiſchen reformirten Kirche war und deßhalb 1683 ſeines Predigtamtes in Philippsburg in Seeland entſetzt worden war. Br. war anfangs — als Student? — ein rechtgläubiger Voetianer geweſen, war dann ein heterodoxer Coccejaner geworden und auf dieſem Wege bald bis zur gänzlichen Separation von jeder Kirche fortgeſchritten. Seines Amtes urſprünglich ein Katecheſirmeiſter (ungelehrter Privat-Katechet, jedoch im Dienſte der Kirche zur Vorbereitung auf die Confirmation) ward er ſpäter Privatlehrer und chriſtlicher Volksſchriftſteller, indem er in den Jahren 1685—1699 gegen 40 vielgeleſene Schriftchen erbaulich-myſtiſchen Inhaltes verfaßte, welche zuſammen zuerſt 1705 in Amſterdam in 4 und bald darauf auch in hochdeutſcher Sprache (in Büdingen und Leipzig) erſchienen ſind. Poiret lobt von ihnen, daß ſie der Form nach vornehmlich der heiligen Schrift und der deutſchen Theologie entnommen, dem Inhalte nach in einem innigen, gründlichen, milden, friedfertigen und Alles immer auf die Einigkeit und das einige und höchſte Ziel zurückführenden Geiſte geſchrieben ſeyen. In ſeinem myſtiſch-ſeparatiſtiſchen Dringen und Streben nach dem inwendigen Chriſtus (Chriſtus in uns) verlor er den auswendigen (geſchichtlichen und perſönlichen) Chriſtus (Chriſtus für uns) viel zuſehr aus den Augen, ſetzte die Offenbarung aus der Natur (aus dem innern Lichte) über die (äußerliche) aus der heil. Schrift, und ſeine Lehre artete daher in bedenklichen unbibliſchen und unchriſtlichen myſtiſchen Pantheismus und Panchriſtianismus aus. So ſagt er z. B.: Das rechte Opfer Chriſti ſoll nicht am Kreuz, ſondern in uns geſchehen; der Chriſtus nach dem Fleiſch hindert die Zukunft Chriſti nach dem Geiſt; Alles, was in der Schrift und Natur uns vorkommt, iſt nichts Anderes als Figuren und Bilder von dem unendlichen Leibe, der durch Chriſti Geiſt unſerer Seele eingedrückt und abgebildet iſt. Der wahre Chriſt ſteht als ein neuer Menſch in dem göttlichen Lichte, welches in ſeinem Innerſten brennt und einen helleren Schein gibt, als das der göttlichen Offenbarung. Er kennt Chriſtum nach dem Geiſt und nicht mehr nach dem Fleiſch. Er iſt als Chriſt ganz geiſtlich, lebend in der Liebe, niedrig, klein, leidſam. Selbſtverläugnung

iſt das Ziel ſeines Strebens; ihr jagt er nach, um in ſein eigen Nichts zu verſinken, um als ein neues, höheres Weſen der Natur Gottes theilhaftig zu werden, um Eins zu ſeyn mit Gott und in Gott geſättigt zu ſeyn.

(Nach *Poiret's* biblioth. mysticorum selecta 1708, Unſchuldige Nachrichten 1712, 876—882, wo Brill's Schriften aufgezählt ſind, und Ypey en Dermout: Geſch. van de hervormde kerk in Nederland. Breda 1824, Tom. III.) M. Göbel.

Brittinianer, Abart der Auguſtinereremiten, von ihrem erſten Aufenthaltsorte, Brittini, einer Einöde in der Mark Ancona, ſo genannt, deren Regel durch Gregor IX. beſtätigt wurde. Herzog.

Brocardum (brocardus, brocardicum) iſt eine allgemeine Rechtsregel, welche ſich aus einer Stelle der Rechtsquellen durch Interpretation ableiten läßt. Bei der Auslegung des Textes der Rechts- und Geſetzbücher wurde ſowohl auf die Erklärung der einzelnen Wörter (Gloſſen), als auf die Ermittlung des Sinnes einer ganzen Stelle von den Juriſten des Mittelalters die größte Sorgfalt verwendet und beim Unterricht insbeſondere auch der allgemeine Grundſatz, welcher durch Abſtraktion aus einer Stelle gefolgert werden konnte, mitgetheilt. *Hugolinus de Presbytero*, Gloſſator in Bologna († nach 1233), berichtet darüber in der Einleitung zu einer Summa (Inhaltsüberſicht) über die Pandekten, „argumenta ad causas de facto annotamus, quae *loci generales*, vel *generalia*, vel vulgariter *brocarda* appellantur“. Deßgleichen *Odofredus* († 1265) „solvam *contraria*, *generalia* (quae vulgariter vocantur *brocardica*) et distinctiones et quaestiones subtiles et utiles cum solutionibus addendo“ (ſ. v. Savigny, Geſchichte des römiſchen Rechts im Mittelalter, B. III. S. 553 der zweiten Ausg.). Nach dieſen Zeugniſſen erklärt ſich auch eine andere öfter vorkommende Bedeutung des Ausdrucks Brocardum, nämlich daß es nicht bloß ein Axiom, ſondern „Satz und Gegenſatz zuſammen, gewöhnlich auch mit beigefügter Auflöſung des Widerſpruchs“ umfaßt. Daher wird ſpäter das Wort brocardizare, im Franzöſiſchen brocarder gebraucht (*Doujat* praenotiones canonicae lib. III., cap. XXIII., §. VI.). Der erſte Juriſt, welcher dieſen Ausdruck anwendete und einer Schrift, einem libellus disputatorius, den Titel Brocarda gab, iſt *Pillius* († nach 1207). — Ueber die Herleitung des Worts iſt man nicht einig. Manche führen daſſelbe auf den Biſchof und Verfaſſer des magnum decretorum volumen *Burchardus* († 1025) zurück (Doujat a. a. O.). Der Name deſſelben findet ſich allerdings auch in der Form: Brochardus, Brocardus (m. ſ. z. B. cap. 2, X. de sponsa duorum IV. 4, Petri Blesensis speculum juris u. a.). Allein ein rechter Zuſammenhang fehlt doch und Doujat's Meinung, es hätten Einige Sentenzen aus dem Dekret unpaſſend citirt oder verdreht und daher bezeichne brochardum ein dictum ridiculum, iſt nicht haltbar. Näher liegt vielleicht der Ausdruck brocarius, ſoviel als interpres, consiliarius, proxeneta, alſo ein vermittelnder Ausleger (m. ſ. *Du Fresne*, Glossar. s. v. brocarius). Im Allgemeinen vergl. man v. Savigny a. a. O. B. III, S. 567—569. H. F. Jacobſon.

Brod. Bei den Hebräern wurde daſſelbe, wie noch heute im Morgenland, aus Weizen, Gerſte, oder Spelt bereitet (Ezech. 4, 9. 12.), der Teig in einer hölzernen Mulde (Deut. 28, 5. 17.) angemacht, geſäuert und geknetet (Geneſ. 18, 6.; 2 Sam. 13, 8.); nur ausnahmsweiſe, wo die Eile es erforderte (Gen. 19, 3.; Exod. 12, 34 ff.; Richt. 6, 19.; 1 Sam. 28, 24.) und bei beſonderen heiligen Gebräuchen (dem Paſſah und den Speisopfern. Lev. 2, 11. vgl. Am. 4, 5., während beim Pfingſtfeſte und zu Lobopfern gewöhnliche, geſäuerte Brodkuchen gebraucht wurden. Lev. 7, 13.; 23, 17.) unterblieb die Säuerung, was bei den arab. Beduinen das Gewöhnliche iſt (d'Arvieux, Nachr. III, 227 u. a.). Das meiſt jeden Tag friſchgebackene Brod, das indeſſen auch auf Reiſen mitgenommen werden konnte (Gen. 45, 23. vgl. Joſ. 9, 12.), hatte die Form länglicher oder runder Kuchen (daher כִּכָּר) etwa von der Dicke eines Daumens und der Größe eines Tellers, wenigſtens ließe ſich ſonſt der Transport einer ſolchen Anzahl von Broden, wie 1 Sam. 25, 18; 28. 16, 1. erzählen, nicht wohl denken, ſ. Exod. 29, 23.; 1 Sam. 2, 36.; 10, 3.; Richt. 8, 5.; Prov. 6, 26. Beim Eſſen wurde daſſelbe daher nicht ge-

ſchnitten, ſondern gebrochen. Jeſ. 58, 7.; Matth. 14, 19.; 26, 26 u. a. S. noch den Art. »Backen.« Rüetſchi.

Brodbrechen (im Abendmahl). Es gehört, wie bekannt, zur urſprünglichen Einſetzung durch den Herrn ſelbſt, Matth. 26, 26., Mark. 14, 22., Luk. 22, 19., 1 Kor. 11, 24. Daher das Brodbrechen geradezu das Abendmahl bezeichnet. 1 Kor. 10, 16. Act. 2, 42. 46. 20, 7. Der nächſte Sinn bezieht ſich auf die Vertheilnng zum Genießen; ſymboliſch bezeichnet das Brodbrechen die Dahingabe Chriſti in den Tod, wie denn der Herr (l. c.) ſagt: »das iſt mein Leib, der für euch gebrochen wird.« Daher der Ritus des Brodbrechens in allen Liturgien des Orients und Occidents bis zum 16. Jahrh. ſich findet. Einige katholiſche Theologen haben, nach ihrem Standpunkte nicht ohne alles Recht, das Weſen des Meßopfers in das Brodbrechen geſetzt. Das Brechen der für den Prieſter beſtimmten Hoſtie erfolgt in der katholiſchen Kirche nach der Conſecration, nnd zwar wird die Hoſtie in drei Theile zertheilt, im Hinblick auf die Dreieinigkeit, nach den Einen, im Hinblick auf das Leiden, die Auferſtehung und Himmelfahrt Chriſti nach den Andern, endlich nach Gabriel Biel mit Beziehung anf die ſtreitende, leidende (im Fegefeuer) nnd triumphirende Kirche. Die eine Partikel der Hoſtie wird in den Kelch gethan, als Symbol der Wiedervereinigung des Leibes und Blutes bei dem auferſtandenen Chriſto, indeß die Trennnng beider Symbol ſeines Todes iſt. Die beiden andern Partikeln der Hoſtie werden vom Celebranten genoſſen. Die Griechen machen 4 Theile, welche in Kreuzesform auf die Patene niedergelegt werden. Nach der mozarabiſchen Liturgie wurde die Hoſtie ſogar in neun Theile zerlegt. In den Kirchen reformirten Bekenntniſſes wird allgemein das in längliche Stücke zerſchnittene Brod bei der Austheilung an die Communicirenden gebrochen. Dieſer Ritus iſt in die unirte preußiſche Kirche übergegangen. Eine Kabinetsordre vom Jahre 1830 beſtimmte, »daß das Brechen des Brodes bei der Feier des heiligen Abendmahles als der ſymboliſche Ausdruck des Beitrittes zur Union betrachtet werden ſolle.« Das wird in der lutheriſch-unirten Kirche ſo bewerkſtelligt, daß zwei zuſammengebackene Hoſtien von einander gebrochen nnd darauf den zwei zuſammen communicirenden Gläubigen dargereicht werden. In den Kirchen reformirten Bekenntniſſes, die zur Union traten, bedurfte es keiner Aenderung, da das Brodbrechen zum urſprünglichen Ritus derſelben gehörte. Herzog.

Brodverwandlung, ſ. Transſubſtantiation.

Bromley, Thomas, geb. den 1. Febr. 1629 in Worceſter, geſt. den 13. April 1691, lebte zu der Zeit, in welcher ſein Vaterland England in Folge der gewaltſamen Hemmung der Reformation des 16. Jahrhnnderts die heftigſten politiſchen und religiöſen Bewegungen durchzumachen hatte, welche unter ſchweren Wehen zugleich mit der politiſchen und religiöſen Freiheit mancherlei Sekten (Indepenbenten, Quäker, Baptiſten, Separatiſten und Inſpirirten) gebaren. Br. ſtammte aus einer alten und vornehmen Familie und wurde von ſeinen frommen Eltern in rechtſchaffener Gottesfurcht erzogen. Er widmete ſich dem Studium der Theologie und genoß in Oxford, ſo lange unter Cromwell an dieſer Univerſität ſeine Religionspartei, die Indepenbenten, die Oberhand hatte (bis 1660), eine Pfründe als Mitglied des Collegii Aller Seelen. Hier wurde er ſchon frühe in Folge einer Krankheit gründlich erweckt und mit einer ſo kräftigen Empfindung der Liebe Gottes heimgeſucht, daß er ſelber bezeugte: »Wenn dieſe Empfindung beſtändig bei mir bleiben ſollte, ſo würde ich mich nie verehelichen können!« Br. war, wie ſchon dieſe Aeußerung andeutet, ein apokalyptiſch-praktiſcher Myſtiker und hierin ganz und durchaus ein Schüler und Anhänger des deutſchen Philoſophen und Theoſophen Jakob Böhme, »aus deſſen Brünnlein er zu Anfang geſchöpfet und ſeinen Grund wohl inne gehabt hat«. Er ging indeſſen praktiſch noch viel weiter als Böhme, indem er ſich von jeder förmlichen kirchlichen Gemeinſchaft wie von der Ehe grundſätzlich ferne hielt, ja die Ehe für die Vollkommenen entſchieden verwarf. Dagegen ſchloß er ſich auf das Innigſte an ſeinen myſtiſchen Lehrer Johann Pordage und an deſſen Freundin, die Johanna Leade, an und bildete mit denſelben und vielen Andern (über 20) eine myſtiſch-

apokalyptiſche Geſellſchaft: Philadelphiſche Societät (oder Engelsbrüderſchaft) genannt, welche ſeit 1698 (durch eine von der Leade herausgegebene Schrift) offen hervortrat und in Holland und Deutſchland vielfache Nachahmung fand. (S. die Art. Pordage und Leade.) Bromley war nämlich unter Karl II. ſeiner Stelle in Oxford beraubt worden, weil er ſich (als Nonconformiſt) der anglikaniſchen Liturgie nicht unterwerfen konnte, begab ſich daher zu Pordage, den er ſchon früher als einen in den innern Wegen Gottes erfahrenen Mann kennen gelernt hatte, und lebte viele Jahre in deſſen Hauſe und Gemeinſchaft. Er beſchäftigte ſich hier vornehmlich, wie er bereits früher, obſchon nie ordinirt, gethan hatte, mit häufigem Predigen und Lehren an verſchiedenen Orten. Dieſe ſeine Arbeit an der Ausbreitung der myſtiſchen Wahrheit und der Vorbereitung ihrer Anhänger auf den nahe bevorſtehenden Anfang des Ewigen Evangelii oder der zweiten herrlichen Wiederkunft Chriſti ſah er als ſeinen beſonderen Dienſt nach Gottes Fügung (Diſpenſation) an und bezeugte noch ſterbend ſeinen Freunden: »Sie ſollten nicht traurig ſeyn; denn ob er ſchon ſterbe, ſo würde doch die Diſpenſation, darinnen ſie der Herr durch ſeinen Dienſt geführet hätte, nicht ſterben, indem alle Gaben ſo unter den erſten Chriſten geblühet hätten, wieder würden erwecket werden.« Die wichtigſte und vornehmſte dieſer Gaben war ſeine Gabe der Weiſſagung über irdiſche und himmliſche Dinge, deren Nothwendigkeit und Nützlichkeit auf Grund der Geſchichte der mancherlei Offenbarungen in dem Alten und Neuen Bunde er in einer beſondern Schrift nachwies: Gründliche Anmerkungen von den Offenbarungen, ſo man außerordentliche zu nennen pfleget. Hier behauptet er, daß die Kirche Gottes zu allen Zeiten mit einigen außerordentlichen Offenbarungen geſegnet geweſen ſey, daß ihre Verſagung von Seiten Gottes zwiſchen dem Alten und dem Neuen Bunde ein Zeichen ſeiner Ungnade geweſen, ſie dann aber viel herrlicher wieder begonnen hätten. Anfangs ſeyen ſie mehr äußerliche, nachher aber mehr innerliche Geſichte geweſen. Der Genuß der Geſichte und anderer außerordentlicher Gaben ſey eine beſondere Gunſt und Güte Gottes und ein weſentliches Kennzeichen ſeiner Einwohnung und eine Vorbereitung auf Chriſti nahe Wiederkunft. »Die Freiheit der Prophezeiung muß aber nicht auf diejenigen beſchränkt werden, die Paſtoren oder Diener genannt werden«. Br. ſelbſt — wie auch ſeine Anhänger — hatte (ſeit 1665) fortwährend viele ſinnliche Geſichte, Offenbarungen und Einſprachen; abgeſehen von einzelnen unmittelbaren Vorherſagungen bezogen ſie ſich auf myſtiſch-reale, glühend ſinnliche Genießung der Gemeinſchaft mit Gott und ſeiner »ewigen ehelichen Liebe gegen ſeine Kirche«, auf den Vorſchmack des Abendmahles und der Hochzeit des Lammes und den Einblick in's Paradies und deſſen verſchiedene Wohnſtätten. (Seine Schrift: Zehn hohe myſtiſche Traktätchen, enthält mehrere dieſer Offenbarungen, in welchen er in höchſt phantaſtiſcher Weiſe das Paradies auf das Genaueſte im Einzelnen beſchreibt. Vergl. auch hierüber: Corrodi, Kritiſche Geſchichte des Chiliasmus. III., 394—402.)

Br.'s wichtigſte Schrift iſt wohl: Der Weg zum Sabbat der Ruhe oder der Seele Fortgang in der neuen Geburt, welche Poiret in ſeinem Briefe an Arnold (Gedruckt 1708 in ſeiner Bibliotheca mystica, und hiernach G. Arnold in ſeiner Myſtiſchen Theologie II. 215) mit Recht eine gründliche, methodiſche und zugleich kurze und gedrängte Beſchreibung der Wiedergeburt nach ihren einzelnen Stufen von der Bekehrung bis zur Vollendung, ja ein Syſtem und Compendium der myſtiſchen Theologie nennt, zum Frommen derer, welche Gott durch den Weg der inneren oder geiſtlichen Erfahrungen leiten will. Die hier — und in Br.'s Geſetz der Beſchneidung (1673) und auch ſonſt überall in ſeinen Schriften — vorkommende Lehre von der Vorzüglichkeit, ja Nothwendigkeit des jungfräulichen (eheloſen) Lebens für die Vollkommenen und von ihrer Vermählung mit der holdſeligſten himmliſchen Jungfrau Sophia beruht ganz auf der irrigen myſtiſchen Lehre Böhme's von dem urſprünglich erſchaffenen jungfräulichen Mannweibe (Adam-Eva) und deſſen erſtem Falle in thieriſcher Luſt. Der fleiſchliche Eheſtand und ſeine Einſetzung iſt hiernach nicht der gute Wille Gottes und demnach in ſeinem Grunde

verwerflich. (Ueber den verderblichen Einfluß dieſer von ihm und Pordage beſtändig getriebenen Lehre auf Holland und Deutſchland, auf Gichtel, Arnold, Eva von Buttlar — vergl. Göbel, Geſch. des chriſtl. Lebens in der rhein. weſtph. evang. Kirche. Bd. II. 508, 709, 783). Die heilige Schrift deutete Br. nach der damals herrſchenden Sitte vorzugsweiſe typiſch, allegoriſch, realiſtiſch-myſtiſch, wovon insbeſondere ſein Traktätlein von den Reiſen der Kinder Iſrael Zeugniß ablegt, in welchem er durch geiſtliche Deutung der Namen der Lagerſtätten des Volkes Iſrael in der Wüſte »das große Werk der Wiedergeburt in ſeinen mancherlei Kämpfen, Prüfungen, Sieg und herrlichen Durchbrüchen lieblich entworfen und beleuchtet hat«. (Bekanntlich hat er auf dieſem exegetiſchen Abwege in unſerem Jahrhundert an Dr. Gottfried Daniel Krummacher in Elberfeld einen geiſtvollen und tiefen Nachfolger gehabt.) Die ſchönſte und erbaulichſte Schrift Br.'s ſind ſeine XCIV evangeliſch-chriſtlich-praktiſche Sendſchreiben an ſeine guten Freunde, zu denen namentlich die myſtiſchen Jungfrauen Pordage, Davis und Jeffrys gehörten, zu welchen er in demſelben innigen Verhältniſſe ſtand, wie auch die andern Myſtiker zu ihren beſonderen Freundinnen. In einem ſeiner Briefe ſpricht er den praktiſchen Grund und Zweck ſeines Chriſtenthumes aus in den Worten: »haltet euch genau und feſt an Jeſum als das Haupt der Kirche, folget ſeinen Fußtapfen, beobachtet ſeinen Rath, achtet das Geheimniß ſeines Todes von außen nicht gering, denn durch daſſelbe iſt die große Verſühnung gemacht; arbeitet aber deſſelben inwendig theilhaftig zu werden durch's Sterben mit ihm in allem Böſen, und durch beſtändige Abſagung der Eigenſchaft unſeres Eigenwillens, um ihn zu empfangen in unſere Herzen durch einen lebendigen Glauben und ihn zu lieben über alle Dinge: welche Liebe muß erwieſen werden durch einen allgemeinen Gehorſam, durch eine völlige Nachfolge Gottes, durch Vergeſſung aller Dinge, die dahinten ſind, und durch Anſtrengung nach der Auferſtehung der Todten, durch Wandlung in beſtändiger Selbſtverläugnung, durch Liebe gegen unſere Feinde und Erzeigung aller Sanftmuth gegen alle Menſchen.«

Br. ſtarb, trotz langer leiblicher Schwachheit bis drei Wochen vor ſeinem Ende fleißig predigend, 62 Jahre alt ſelig und freudig in den Armen ſeiner Freunde. Mehrmals ſagte er: »Ich kann mich in nichts als in Gott beluſtigen, weil ich der Welt nun ſchon viele Jahre todt geweſen.« Ja, wenn er nun nicht mehr predigen ſollte, wollte er lieber ſterben als leben; denn er wiſſe, wohin er gehe, nämlich zu Gott und Chriſto und allen ſeligen Engeln.« Er bezeugte von ſich: »Ich habe Frieden im Gewiſſen, ich habe nach dem Licht gelebt, das ich gehabt habe, und habe Gott über alle Dinge geliebt.« Seine letzten Worte waren: Wachet! Wachet!

Seine und Pordage's myſtiſche Anhänger haben ſich nach Wiederauflöſung der Philadelphiſchen Societät (1705) wahrſcheinlich großentheils an die ganz Großbritannien und Irland mit ihrem Cri d'alarme erfüllenden franzöſiſchen neuen Propheten (Inſpirirten) angeſchloſſen.

(Quelle: Die angeführten — zuerſt s. l. (in Büdingen) und dann in zweiter Auflage in Frankfurt und Leipzig 1719—1732 erſchienenen — Schriften Bromley's, zwei Oktavbändchen ausmachend, und der vor ſeinen Reiſen befindliche Lebenslauf des ſeligen Autors.) M. Göbel.

Brouſſon, Claude, geb. zu Nismes, Advokat erſt zu Caſtres in Ober-Languedoc, dann zu Toulouſe und am 4. Nov. 1698 in der Citadelle zu Montpellier hingerichtet, verdient unter den Bekennern und Blutzeugen der franzöſiſch-reformirten Kirche inſofern genannt zu werden, als er vorzüglich dazu beitrug, daß ſie aus den Trümmern ſich erhob, unter welchen ſie, nach dem das von Nantes widerrufenden Edikte Ludwigs XIV. (1685), begraben lag. Nach der Zerſtörung ihrer Tempel, der Auflöſung ihrer Conſiſtorien, der Verbannung ihrer Prediger und den ſtrengſten Verboten nicht bloß aller gemeinſamen Andachtsübungen ſondern auch der Auswanderung, hatten die franzöſiſchen

Reformirten nur zwiſchen Abſchwörung ihres Glaubens und verborgener individueller Frömmigkeit zu wählen. Wenn auch Pelliſon's „goldene Beredtſamkeit," wie die Hofleute ſie nannten, und die Schrecken der Dragonerbekehrungen viele Reformirte jene Abſchwörung wählen ließen, ſo gab es doch nicht wenige unter dieſen, die ihren Abfall bitter bereuten. Sie und diejenigen, welche allen Bekehrungsverſuchen widerſtanden hatten, waren gleichſam die glimmenden Funken der reformirten Religion, welche aber aus Mangel an Pflege ſicherlich unter der Aſche erſtickt worden wären. Die Bemühungen einiger ihrer unter den drohendſten Todesgefahren aus der Verbannung zurückgekehrten Prediger, dieſe Funken anzufachen und durch Vereinigung zu nähren, hatten keinen nachhaltigen Erfolg. Von deſto bleibenderer Wirkung waren die Beſtrebungen unſers Br., der vom Jahr 1683 an, als die Abſicht des Königs, nur die katholiſche Religion in ſeinem Reiche zu dulden, Allen klar war und Viele ihr zugeführt hatte, bis zu ſeinem Märtyrertode es ſich zur Lebensaufgabe ſtellte, die ſchlummernden und halberſtorbenen Glieder ſeiner Kirche zu wecken, zu beleben und zu vereinigen. Die Mittel, welche er dazu anwendete, waren theils ſtrafende, tröſtende und aufmunternde Sendſchreiben, die, im Auslande gedruckt, ſich reißend ſchnell über Frankreich ergoſſen, theils aber ſeine eigenen Miſſionswanderungen, welche er, nachdem er in der Schweiz zum Prediger conſacrirt worden war, unter zahlloſen Beſchwerden und Gefahren in ſeinem Vaterlande unternahm. Die Predigten und gottesdienſtlichen Handlungen, welche er in Höhlen, Wäldern und Bergſchluchten hielt und verrichtete, die ungewöhnlichen Umſtände, von welchen ſie begleitet waren, die oft an's Wunderbare grenzende göttliche Beſchützung, die er bei dieſer Gelegenheit erfuhr, und ſeine eigene an die der Apoſtel erinnernde Perſönlichkeit — dieſes Alles ſchlug zündend in die evangeliſche Bevölkerung, beſonders der mittäglichen Provinzen und brachte eine außerordentliche Wirkung hervor. Sie zeigte ſich namentlich in der Bildung kleiner Gemeinden, welche, nachdem dieſelben in dem Fanatismus der Propheten in den Cevennen und der Camiſarden untergegangen waren, durch den ſiebzehnjährigen Anton Court (ſ. d. Art.) aus demſelben gehoben wurden und in den ſogenannten Kirchen der Wüſte Frankreich ſeine vor dem Staate nicht mehr beſtehende reformirte Kirche erhielten. So fern auch Br. ſelbſt vom Fanatismus war, ſo muß er doch als Uebergang zu ihm angeſehen werden, indem ſeine glühende Begeiſterung für ſeine Religion und Kirche ihn zur ſichern Erwartung und lauten Verkündigung ihrer nahen ſiegreichen Befreiung und zu einer an Schwärmerei ſtreifenden Erhebung jener prophetiſchen Erſcheinungen in ihren erſten, noch ſchuldloſen, Anfängen führte. Der berühmte Rotterdamer Prediger Peter Jurieu (ſ. d. Art.) ſetzte in ſeiner Schrift: „Die Erfüllung der Weiſſagungen oder die nahe Befreiung der Kirche," dieſe Befreiung und das Ende des Reichs des Antichriſts zwiſchen 1710 und 1715 und führte den Anſtoß, den Br. gegeben hatte, weiter und entſchiedener fort. Außer jenen Sendſchreiben und vielen kleineren Schriften ſind von Br.: „La manne mystique du désert," im Jahr 1695 mit Approbation der Synode zu Harlem in Amſterdam erſchienen, „Lettres pastorales sur le cantique des cantiques à l'épouse de J. Chr. qui est sous la croix. A la Haye 1699" (deutſch von L. Chr. Rühlen. Frankfurt und Leipzig s. a., doch wahrſcheinlich 1724) und die oben angedeutete „Relation des miracles que Dieu a faits dans les Cevennes" (deutſch Frankf. a. M. 1698 und in Gottfried Arnolds „Leben der Gläubigen"). Der P. Le Long nennt ihn in ſeiner „Bibliothèque Historique de la France" noch als den Verfaſſer von „Etat des Reformez en France. A la Haye 1685." — Schon im Jahr 1693 hatte der Intendant von Languedoc, der nachher nur zu ſehr berühmte Baville, einen Preis von 5000 und ſpäter von 10,000 Livres auf die Verhaftung oder den Kopf Br.'s, ja auch nur auf die Entdeckung ſeines Aufenthalts ausgeſetzt. Am 19. Sept. 1698 zu Oleron in Bearn ergriffen, wurde er auf Baville's Reklamation nach Montpellier abgeführt. Dort wußte er ſeinen Richtern eine ſolche Achtung und Theilnahme einzuflößen, daß auf ihre Anweiſung ihm die Folter erlaſſen und er vor Vollziehung der ihm zuerkannten Strafe des Räderns erdroſſelt wurde.

S. Het leven en dood van den godzaligen en standvastigen martelaar Claude Brousson. Delft 1699; Abrégé de la vie de Br. (den „Lettres et Opuscules de feu Mr. Br., Ministre et Martyr du St. Evangile. Utrecht 1711“ vorgedruckt); Das Leben Claudii Bronſſons (als Anhang der oben erwähnten Ueberſetzung ſeiner „Lettres pastorales“); Perſonalia oder umſtändliche Relation von der Perſon, Beruf, Leben und Tod des ſeligen Brouſſons. Gedruckt im Jahr Chriſti 1699 (kleiner Traktat von 8 Seiten in 4. in dem Carton „Varia ad hist. Francogall. 1609—1757“ der Univerſitäts-Bibl. zu Berlin); *Borrel*, Hist. de l'Eglise Réf. de Nismes. Nismes 1844, p. 68—96; *Napoléon Peyrat* (jetzt Paſtor zu St. Germain-en-Laye), Hist. des Pasteurs du désert. Paris 1842. T. I, p. 212—254. v. Polenz.

Browne, Browniſten. Browne, Robert, ein engliſcher Theolog der puritaniſchen Richtung, Stifter der nach ihm genannten religiöſen Sekte der Browniſten, ſtammte aus einer vornehmen, mit dem Staatsſekretär Cecil Burleigh verwandten Familie in Rutlandſhire. Er wurde geboren um 1550 zu Northampton und widmete ſich dem Studium der Theologie in Cambridge, wo er ſich bald durch ſeine Angriffe gegen die Hierarchie und Kultusform der anglikaniſchen Kirche bemerklich machte. Nachdem er einige Jahre als Lehrer in Islington verlebt, trat er in Norwich, wo ſich eine größtentheils aus Wiedertäufern beſtehende holländiſche Kirchengemeinde gebildet hatte, als Prediger auf und gewann bald viele Anhänger ſowohl unter dieſer Fremdengemeinde als bei ſeinen Landsleuten, die er zum Austritt aus der herrſchenden Kirche zu bewegen ſuchte, weil dieſelbe durch Laſter befleckt und von den apoſtoliſchen Lehren und Einrichtungen abgefallen ſey. Der Schein der Heiligkeit, den er trotz ſeines in keiner Weiſe muſterhaften Lebenswandels um ſich zu verbreiten wußte, ſeine ſtürmiſche mit Invectiven und polemiſchen Ausfällen gegen die anglikaniſche Kirche angefüllte Beredtſamkeit und ſein leidenſchaftlicher Bekehrungseifer verſchafften ihm Anſehen und vermehrten die Zahl ſeiner Anhänger, und die gerichtlichen Verfolgungen und Gefängnißſtrafen, die zuerſt der Biſchof von Norwich im Jahr 1580 über ihn verhängte und die mit den Jahren zunahmen, erhöhten ſeine Bedeutung und Wirkſamkeit. Man glaubte an ſeine göttliche Inſpiration und hielt ihn für den einzig richtigen Führer zur himmliſchen Seligkeit. Als er auf Verwenden des Lords Burleigh, ſeines Verwandten, ſeine Freiheit wieder erlangte, begab er ſich mit einigen ſeiner Anhänger, unter denen ſein Gehülfe, der ehemalige Dorfſchullehrer Richard Harriſon der bedeutendſte war, nach den Niederlanden und gründete zu Middelburg auf Zeeland eine kirchliche Gemeinde nach ſeinen in einem eigenen Werke (the life and manners of true christians mit einem Vorwort a treatise of reformation without tarrying for any) niedergelegten Grundſätzen, die beſonders in dem Begriff der Kirche und Kirchenverfaſſung von allen andern abwichen. Von dem biſchöflichen Druck befreit, gerieth jedoch die Gemeinde bald in Zwieſpalt und Verwirrung, was Browne bewog, nach ſeinem Vaterlande zurückzukehren. Im Jahr 1585 hatte er vor dem Erzbiſchof Whitgift von Canterbury ein neues Verhör zu beſtehen, wobei er ſich mit mehr Umſicht und Beſcheidenheit benahm als früher; er wurde freigeſprochen und in das elterliche Haus entlaſſen, wo er ſich vier Jahre lang ruhig verhielt. Aber bald erwachte wieder der alte Sekteneifer und polemiſche Ungeſtüm; ſein Vater verſtieß ihn und Br. wanderte nun unſtät im Lande umher, unter Noth und Mangel ſein Proſelytenweſen treibend. Endlich ließ er ſich in Northampton nieder, ſetzte aber ſeine Angriffe gegen die engliſche Epiſkopalkirche ſo thätig fort, daß er im Jahr 1590 von dem Biſchof von Peterborough auf's Neue vorgeladen und, da er der Ladung keine Folge leiſtete, mit der Excommunication belegt wurde. Dieſe Strafe machte großen Eindruck auf ihn; er unterwarf ſich reumüthig und erhielt einige Zeit nachher eine Pfarre in Northamptonſhire. Allein er beſaß eine unruhige Natur; durch ein regelloſes Leben und durch mangelhafte Pflichterfüllung brachte er ſich um alles Anſehen. Er bezog die Einkünfte ſeiner Stelle, mußte aber die Seelſorge und die Pfarrgeſchäfte einem Vikar übergeben. Gegen das Ende ſeines Lebens finden wir ihn von Neuem in Streit mit den Gerichten; ſein ungezogenes

Benehmen zog ihm abermals eine Haft in dem öffentlichen Gefängniß zu Northampton zu, wo er im Jahr 1630 als achtzigjähriger Greis ſtarb. Auf ſeinem Todtenbette rühmte er ſich, 32 Mal in Haft geweſen zu ſeyn und einigemale in ſo dunkeln Kerkern, daß er die Hand nicht vor ſeinem Geſichte geſehen habe. — Obſchon Br. in der letzten Zeit ſeines Lebens zu der engliſchen Staatskirche zurückgekehrt war, ſo hatte doch die Sekte der Browniſten mit jedem Jahre zugenommen; da ſie in England verfolgt, eingekerkert, ja ſogar mit dem Tode beſtraft wurden, ſo hatten ſich viele nach den Niederlanden geflüchtet, wo ſie in Amſterdam, Middelburg und Leyden kirchliche Gemeinden gründeten, bis ſie, durch F. Robinſon reformirt und zu der großen Congregation der Independenten umgeſtaltet, in Folge der religiöſen Aufregung in ihrem Vaterlande nicht bloß Duldung, ſondern auch vorübergehend die Herrſchaft erlangten. Wie alle engliſchen Sekten weniger den Glaubensinhalt als die äußere Kirchenorganiſation in's Auge faßten, ſo auch die Browniſten. Von der Anſicht ausgehend, daß jede vorgeſchriebene und gebotene Kirchenreform dem religiöſen Bewußtſeyn und der Glaubensfreiheit Gewalt anthue, verwarfen die Browniſten nicht bloß das Epiſkopalſyſtem mit der biſchöflichen Jurisdiktion, ſondern ſie erklärten ſich auch gegen die Synodalverfaſſung der Presbyterianer und gegen jede äußerliche Uniformität und gelangten ſo zu jenem demokratiſch-republikaniſchen »Freiwilligkeitsprinzip«, das in der Folge in Nordamerika zur Geltung kam. Nach den Grundſätzen Br.'s und ſeiner Anhänger iſt jede kirchliche Gemeinde eine ſelbſtſtändige unabhängige Religionsgeſellſchaft. Die Geſammtheit der chriſtlichen »Brüder«, die ſich gewöhnlich an einem beſtimmten Orte zu gottesdienſtlichen Handlungen verſammelt, bildet einen kirchlichen Geſellſchaftskörper, worin alle Glieder gleiche Rechte beſitzen und die ſich ſelbſt regiert und nach Stimmenmehrheit ihre kirchlichen Angelegenheiten ordnet und feſtſetzt. Die »Brüderſchaft« beſitzt die Macht, Glieder zuzulaſſen und auszuſchließen und entſcheidet über alle Controverſen. Sie wählt aus ihrer Mitte gewiſſe Kirchenvorſteher, die das Lehr- und Predigtamt führen, die Sakramente adminiſtriren und alle kirchlichen Handlungen verrichten, ohne einen beſonderen Prieſterſtand zu bilden oder durch wiſſenſchaftliche Vorbereitung ſich zu ihrem Berufe ausgebildet zu haben. Auch können ſie durch Beſchluß der Gemeinde wieder des Lehramts enthoben und mit den übrigen »Brüdern« in eine Reihe geſtellt werden. Wenn die Zahl der Glieder (ſagt Real in der Geſchichte der Puritaner I. S. 377 f.) für einen Ort zu groß wurde, ſo theilte ſich die Kirche und wählte neue Vorſteher; beide lebten dann als Schweſterkirchen neben einander und reichten ſich die Hand der »Genoſſenſchaft«. Keine Kirche hat Jurisdiktion oder eine Autorität über die andere; nur wenn die Glieder einer oder der andern Gemeinde ein unordentliches Leben führen oder die Grundwahrheiten der Religion verlaſſen, ſteht jeder Kirche das Recht zu, die Verirrten durch Rath und Ermahnung zurecht zu weiſen; würden ſie dieſe nicht annehmen, ſo ſollten ſie verſtoßen und nicht mehr als chriſtliche Kirche anerkannt werden. Die Rechte und Befugniſſe der Kirchenvorſteher waren auf die engen Grenzen der eigenen Gemeinde beſchränkt, der Paſtor der einen Kirche durfte in keiner andern die Sakramente reichen. Sie verwarfen alle vorgeſchriebenen Gebetsformen; in ihren gottesdienſtlichen Verſammlungen hatte jeder Bruder das Recht, öffentlich zu ſprechen und zu ermahnen und es war üblich, daß nach der Predigt Einige aus der Gemeinde Fragen ſtellten und über die vorgetragenen Lehren allgemeine Beſprechungen ſtattfanden; hinſichtlich der kirchlichen Cenſuren waren ſie für eine gänzliche Trennung des geiſtlichen und weltlichen Schwertes. Nach der Lehrmeinung der Browniſten bildete alſo jede Kirchengemeinde eine ſelbſtſtändige Religionsgeſellſchaft, die für ihr kirchliches Leben weder Klaſſen noch Convocationen, weder Synoden noch Concilien verantwortlich und von jeder geiſtlichen Jurisdiktion unabhängig (independent) war.

Dr. G. Weber.

Brüder, barmherzige. Unter dieſem Namen verſteht man nicht wie bei den barmherzigen Schweſtern mancherlei durch den Zweck ſich ähnliche Geſellſchaften, ſondern einen beſtimmten Orden, der jedoch nur in Deutſchland denſelben führt, in

Frankreich am ähnlichſten frères de la charité, in Italien Fate ben Fratelli oder kurzweg ben Fratelli (von dem Gruße, mit welchem ſie zu milden Gaben aufforderten), im Stammlande Spanien aber Hoſpitaliter heißt. Der Orden iſt eine von den edleren Früchten, welche die römiſche Kirche im Zeitalter der Reformation zum Zeugniſſe für das Bedürfniß derſelben und wie zu einer Sühne für deſſen Verläugnung getrieben hat, und ſtellt ſich in dieſer Rückſicht ebenbürtig neben die Stiftungen eines Vincenz von Paul und eines Philippo von Uari. Lehrreich iſt die Geſchichte ſeines Urſprungs. Johann Ciudad ein Portugieſe, geb. 1495, führt ein abenteuerndes Leben, wechſelnd zwiſchen wilder Ausſchweifung und einem mächtigen religiöſen Drang, der ihn faſt zum beabſichtigten Martyrium geführt hatte, bis er durch eine Bußpredigt Johann's d'Avila tiefer und dauernder erweckt wird. Seine Zerknirſchung wird beinahe zur Ekſtaſe; man behandelt ihn als Irren; er unterwirft ſich gerne allen Qualen, und findet doch in ihnen die ſo heiß geſuchte Barmherzigkeit nicht. Weiſer beichtväterlicher Rath weiß dieſes leidenſchaftliche Verlangen durch Leitung auf eine opfervolle Uebung der Barmherzigkeit zu ſtillen. So reift ein Gewächs chriſtlicher Liebe, und der Strom, der die Wege der kirchlichen Heilsmittel zu überfluthen drohte, hat ſein Bett gefunden. Im Jahre 1540 beginnt Johann mit einem gemietheten Hauſe in Granada, dort verpflegt er Arme; aber er arbeitet auch für ſie, er bettelt für ſie, daneben übt er allenthalben die Rettung verlorener Seelen. Genoſſen finden ſich bald, mit ihnen eine geordnete Lebensweiſe; und nach zehn Jahren ſelbſtverläugnender Arbeit hinterläßt er 1550 einen feſtbegründeten Verein, der ſich raſch von Ort zu Ort ausbreitet, und, anfangs eine weltliche Verbrüderung, 1572 bei Pius V. die Anerkennung einer Religioſen-Geſellſchaft nach der Regel Auguſtins (in brauner, dann ſchwarzer Tracht) erlangt, die ihm wiederum die Brücke nach Italien und von da nach Deutſchland, Polen und Frankreich ſchlägt. Ihr Stifter, zu Lebzeiten noch durch den Namen Johann von Gott (di Dio) geehrt, wird 1690 durch Alexander VIII. heilig geſprochen. Die weitere Geſchichte des Ordens bewegt ſich um Ertheilung, Zurücknahme und Wiederbeſtätigung von Privilegien, worin der römiſche Stuhl, zumal Clemens VIII. mit großer Umſicht das Wachsthum deſſelben und zugleich ſeine Bewahrung vor Ausarten und Einlenken in ausgetretene Bahnen zugleich im Auge gehabt hat. Clemens Beſchränkungen des Ordens (1592) laſſen deutlich erkennen, wie er es auch ſelbſt ausgeſprochen hat, daß er ihn nur ſeinem urſprünglichen Berufe treu zu erhalten befliſſen war. Aber bald war er darin ſo erſtarkt und in ſeiner Eigenthümlichkeit feſt geworden, daß ihm ohne Schaden im folgenden Jahrhundert Rechte theils wiedergegeben, theils neu verliehen werden konnten, wie denn nun ſeit 1611 die ſpaniſche Congregation mit ihrer Verzweigung in Amerika, ſeit 1617 die italieniſche mit den Provinzen im übrigen Europa förmlich beſtätigt iſt. Beide ſind von 1592 her getrennt, ſtehen aber unter gleicher Verfaſſung und gleichem Gelübde, das zu den drei mönchiſchen das vierte des Krankendienſtes fügt. Dieſer Dienſt beſchäftigt ſie neben dem Gebete völlig, ſo daß die theologiſchen Studien bei ihnen den mediciniſchen gewichen ſind. Ihre Klöſter ſind große Hoſpitäler von muſterhafter Einrichtung, in welche ſie unbemittelte Kranke ohne Unterſchied ſelbſt der Religion aufnehmen, eine Beſtimmung, deren wahrhaft chriſtliche Weitherzigkeit in der Liebe ihre Beſchränkung nur in der Natur der Sache ſelbſt und des römiſchen Glaubens insbeſondere findet. Aber die abgeſchloſſene Wirkſamkeit der Brüder ſelbſt iſt ein Hinderniß, daß ſie zu vorgeſchobenen Poſten propagandiſtiſcher Abſichten dienen könnten. Ihr ſegensvolles und unbeſcholtenes Wirken hat ſie allen Umſchwung des Kloſterweſens und die Umwälzungen des Staatslebens faſt unangefochten und ungeſtört überdauern laſſen. Madrid, Rom, Neapel, Mailand, Paris, Wien, Prag haben großartige Klöſter des Ordens aufzuweiſen. Einzelne Brüder erhalten die Weihe, um die geiſtlichen Funktionen innerhalb des Kloſters zu verrichten. Das Kloſter ſteht unter einem Major, die Provinz unter dem auf drei Jahre vom Kapitel gewählten Provinzial, über ihnen ſteht der General der Congregation, auf 6 Jahre gewählt. Weizſäcker.

Brüder, böhmiſche. Auch bloß Brüder, Brüder des Geſetzes Chriſti, Brüder-

gemeinſchaft, unitas fratrum genannt. In ihnen ſetzt ſich die ſtrengere Richtung der huſſitiſchen Bewegung fort, nachdem die taboritiſche Partei, die dieſe ſtrengere Richtung den Calixtinern gegenüber vertreten hatte, ſeit der Unterwerfung Tabors durch Georg Podiebrad (1453) gänzlich aufgelöst war, und während die Calixtiner Mühe hatten, ſich auf Grund der Compactata von 1443, in denen ihnen vom Baſeler Concil die vier Prager Artikel freilich in ſehr beſchränkter Weiſe zugeſtanden waren, der römiſchen Kirche gegenüber zu behaupten.

Wie es ſcheint, durch die heftige Polemik des calixtiniſchen Erzbiſchofs Rokyczana ſelbſt gegen das antichriſtliche Weſen Roms angeregt, hatte ſich in Prag, etwa ſeit 1450, ein Kreis ernſtlich frommer Männer geſammelt, die immer beſtimmter in den Rokyczana drangen, ſich nicht länger mit den ſo ungenügenden und dennoch fortwährend beſtrittenen Zugeſtändniſſen der Compactata zu begnügen, ſondern endlich mit den Mißbräuchen Roms überhaupt zu brechen und ſich an die Spitze einer Reformation der Kirche von Grund aus zu ſtellen. In dieſem Kreiſe, an den ſich immer mehr die Ueberbleibſel der untergegangenen taboritiſchen Partei anſchloſſen, nahm ein Schweſterſohn des Rokyczana Namens Gregorius eine hervorragende Stellung ein. Rokyczana ſelbſt, der in der Sache mit dieſem Kreiſe übereingeſtimmt zu haben ſcheint, glaubte doch als kirchliches Haupt der calixtiniſchen Partei an den Compactaten feſthalten zu müſſen, auf deren Grunde er beſtrebt war eine Verſöhnung mit Rom und die Anerkennung ſeiner erzbiſchöflichen Würde zu erlangen, was ihm freilich trotz aller Mühe nicht gelungen iſt. So kam es denn endlich zum Bruche zwiſchen ihm und jener ſtrengeren Partei. Rokyczana, der gerade damals im Bunde mit dem Könige Georg Podiebrad die größten Anſtrengungen machte, die päbſtliche Anerkennung zu erlangen, ſcheint zuletzt ſelbſt die Trennung jener ſtrengeren Partei, die ſeinen Beſtrebungen im Wege ſtand, von den Calixtinern gewünſcht zu haben. Er erleichterte ſie ihnen wenigſtens dadurch, daß er ihnen durch ſeine Verwendung bei dem Könige einen Diſtrikt im Rieſengebirge, das Gebiet von Liticz bei Leutomiſchl, verſchaffte, wo ſie ſich niederlaſſen und nach ihrer Weiſe die Religion einrichten könnten. Dort ſammelten ſie ſich denn auch von allen Seiten her, und richteten ſich mit Prieſtern der calixtiniſchen Partei ein, die ſich ihnen angeſchloſſen hatten und unter denen Michael Bradazius, Paſtor zu Zamberg, beſonders gerühmt wird. Bald jedoch, als ihr Anhang immer mehr wuchs, und ſie auch wohl über den ihnen angewieſenen Kreis hinaus immer umfangreichere Verbindungen knüpften, erſchien die aufblühende Brüdergemeinſchaft dem Könige und dem Rokyczana ſo gefährlich, daß ſie, zudem gedrängt von der römiſchen Partei, eine ſtrenge Verfolgung über die Brüder verhängten, welchen ſie vorwarfen, daß ſie einen Aufruhr in der Weiſe der Taboriten vorbereiteten. Durch dieſe Verfolgung wurden die eben gegründeten Gemeinden zerſtreut und die Brüder genöthigt, ſich in den Gebirgen und Wäldern verborgen zu halten, wo ſie in Höhlen wohnten. (Daher der Name Jamnici, Grubenheiner.) Doch hielten die Brüder zuſammen und veranſtalteten in den Gebirgen Synoden, auf welchen die Vornehmſten aus Böhmen und Mähren zuſammenkamen und die neue kirchliche Ordnung feſtſtellten. Unter Georgs Nachfolger, dem Könige Wladislaw, den die Brüder den Sanften nennen, und der von 1472—1516 regierte, fanden die Brüder wieder Ruhe, denn Wladislaw hob bald die auch im Anfang ſeiner Regierung gegen die Brüder erlaſſenen ſtrengen Edikte wieder auf und obwohl ihm ſolche auch ſpäter von Zeit zu Zeit von der römiſchen Partei abgenöthigt wurden, ſo ließ er ſie doch nie ſtreng vollziehen. So breitete ſich denn die Brüdergemeinſchaft in dieſer bis zur Reformation hin reichenden Zeit immer weiter aus und befeſtigte ihre neue kirchliche Ordnung.

Was die Lehre der Brüder in dieſer Zeit vor der Reformation betrifft, ſo fehlt es an Dokumenten aus ihrem Kreiſe, die ein beſtimmtes und ausgeführtes Bild derſelben zu geben im Stande wären. Den berühmten Katechismus der böhmiſchen Brüder, der unter ihnen entſtanden und nicht von den Waldenſern zu ihnen gekommen iſt (vgl. meine Schrift über die Waldenſer im Mittelalter S. 98 ff.), beſitzen wir nur in der bereits

unter dem Einfluß der lutheriſchen Lehre 1523 beſorgten Umarbeitung. In den drei Bekenntnißſchriften, welche die Brüder in den Jahren von 1504—1508 dem Könige Wladislaw eingereicht haben (abgedruckt in Balth. Lydius, Waldensia I, 2.) und in denen ſie ſich gegen die wider ſie erhobenen Anklagen zu vertheidigen ſuchen, ſind ſie beſtrebt, die Uebereinſtimmung mit dem Glauben der ökumeniſchen Kirche hervortreten zu laſſen und halten ganz offenbar mit ihrem Gegenſatze gegen die römiſche Lehre zurück. Nur gezwungen gehen ſie auf die Vertheidigung einzelner abweichenden Punkte ein, und eine ausführliche Darſtellung ihres eigenen Lehrbegriffs liegt ihnen durchaus fern. Doch geht aus den einzelnen Ausführungen beſtimmt genug ihre Uebereinſtimmung mit der Lehre der Taboriten hervor, wie dieſelbe in der Confessio Taboritarum von 1431 (bei B. Lydius l. c. I, 1.) dargelegt iſt. Außer der Verwerfung der Marien- und Heiligenverehrung, ſowie der römiſchen Lehre vom Purgatorium, iſt es beſonders die Lehre vom Sakrament der Euchariſtie, weßwegen ſie ſich zu vertheidigen haben. Ihre Lehre von der Euchariſtie iſt, wie die der Conf. Taboritarum, im Weſentlichen die des Wikliff: nur ſind ſie bemüht, vornehmlich die poſitive Seite dieſer Lehre hervortreten zu laſſen. Sie bekennen, daß das Brod und der Wein, freilich ohne Transſubſtantiation, der wirkliche Leib und das wirkliche Blut Chriſti ſind, aber ſie unterſcheiden nun die ſakramentale subsistentia des Leibes und Blutes Chriſti, wie ſie im Abendmahl von ihnen angenommen wird, von der natürlichen und perſonalen Exiſtenz Chriſti zur Rechten Gottes, indem ſie behaupten, daß Chriſtus „personaliter in naturali sua subsistentia numquam est descensurus, nisi ad judicium.“ Die Gegenwärtigkeit des Leibes und Blutes Chriſti im Abendmahl, die ſie feſthalten, iſt die geiſtlich-virtuelle in eigenthümlich ſakramentlicher Weiſe, wie ſie von Wikliff gelehrt wurde. Ihre Oppoſition gegen die römiſche Lehre faßt ſich ſchon jetzt beſtimmter in den Satz zuſammen, daß Chriſtus im Sakrament nicht angebetet werden dürfe, „quod mandatum est, ut Jesum Christum verum Deum et hominem honorent: non in ipsa subsistentia sacramenti, sed in subsistentia corporali dei.“

Als Grund ihrer Trennung von der römiſchen Kirche wie von den Calixtinern geben ſie die Schlechtigkeit der Kleriker an, die von weltlichem Ehrgeiz und weltlicher Habſucht getrieben die eigentliche Aufgabe des chriſtlichen Hirtenamtes in der Nachfolge Chriſti und der Apoſtel ganz vergeſſen hätten, und ſich dabei gegenſeitig als Ketzer verdammten. Die Brüder ſehen es auf eine kirchliche Gemeinſchaft ab, die frei von allen ſchädlichen Mißbräuchen allein nach dem Geſetz Chriſti eingerichtet ſey und in der vor Allem eine ſtrenge Zucht und Disciplin des chriſtlich frommen Lebens geübt würde, durch welche die Chriſten auf dem Wege des Heils erhalten werden müßten. Das Bild der Kirche, wie es ihnen vorſchwebte, im Gegenſatze gegen die veräußerlichte, zuchtloſe Kirche der ſchlechten und den weltlichen Dingen hingegebenen Prälaten, tritt uns in der Viſion entgegen, die der genannte Gregorius gehabt haben ſoll, als er während der Folter, der er in ſeiner Gefangenſchaft in Prag unterworfen wurde, in eine tiefe Ohnmacht fiel, in welcher er die Schmerzen der Folter nicht fühlte. „Er ſey nämlich geführet worden,“ ſo berichtet Comenius die Viſion, „auf eine luſtige Wieſe, in deren Mitte ein Baum voller Früchte geſtanden, auf deſſen Zweigen allerlei Vögel geſeſſen und ſich geweidet hätten. Mitten unter ihnen aber ſey ein Jüngling geweſen, der ſie mit einem Stabe oder Rohr alſo regieret, daß keiner aus ſeiner Ordnung zu weichen ſich unterſtanden habe.“ Die Beſchreibungen über die unter den böhmiſchen Brüdern beſtehende Ordnung und Disciplin jedoch, die wir beſitzen, gehören der Zeit nach der Reformation, dem Ende des 16. und dem Anfang des 17. Jahrhunderts an, und wir dürfen dieſelben nicht unmittelbar in jene frühere Zeit übertragen. Denn obwohl die von den böhmiſchen Brüdern auch den neuen evangeliſchen Kirchen gegenüber feſtgehaltene eigenthümliche Ordnung und Disciplin nach ihrem Urſprunge der vorreformatoriſchen Gründungszeit der Brüdergemeinſchaft angehört, ſo ſind doch unläugbar auch in allen dieſen Dingen durch den Einfluß der Reformation manche ſehr weſentliche Veränderungen herbeigeführt. Nach dem

Geſtändniß der Brüder in der Vorrede zu der neuen 1538 beſorgten Ausgabe des 1532 dem Markgrafen Georg von Brandenburg eingereichten Bekenntniſſes (vgl. bei Balth. Lydius a. a. O. S. 106 ff.) hatten die Brüder bis dahin den Gebrauch der Wiedertaufe geübt, der erſt damals abgeſtellt wurde. So galt auch früher das Geſetz des Cölibats für die Geiſtlichen unter ihnen, und erſt nach der Reformation wird die Verheirathung der Geiſtlichen wenigſtens als Ausnahme geſtattet.

Große Verlegenheit bereitete den Brüdern bei der Conſtituirung ihres eigenen Kirchenweſens vornehmlich die Herſtellung einer neuen gültigen Ordination. Ihrer Partei hatten ſich von den Calixtinern nur Prieſter, aber kein Biſchof angeſchloſſen, und nach dem Dogma der römiſchen Kirche kann nur der Biſchof einen Prieſter in gültiger Weiſe ordiniren. Nach langen Berathſchlagungen über die Art, wie man zu einem neuen von Gott beſtätigten Ordo gelangen möchte, kam man endlich dahin überein, durch's Loos die Entſcheidung Gott ſelbſt anheimzuſtellen. Auf einer Verſammlung wählte man nämlich eine Anzahl Solcher aus, die man für tüchtig erachtete, und machte nun eine Anzahl von Looſen, welche die Zahl der Ausgewählten um die Zahl derer übertraf, ſo viel in den Prieſterſtand eingeordnet werden ſollten. Die überzählige Zahl der Looſe bezeichnete man mit dem Wort „Est“ (es iſt mein Wille), miſchte ſie unter die übrigen leeren Zettel und ließ nun die ausgewählten Männer ziehen. Es fand ſo die Möglichkeit ſtatt, daß alle bezeichneten Looſe zurückblieben, wenn Gott die Wahl verhindern wollte. Darin daß das nicht geſchah, ſondern alle bezeichneten Zettel gezogen wurden, ſah man die günſtige Entſcheidung Gottes, den die Verſammlung vorher im Gebet angefleht hatte, ſeinen Willen kund zu thun. Dieſen Modus der Wahl ſcheint man aber nicht bloß das erſte Mal (1567) gebraucht zu haben, wo man zugleich in dem Ausfall die Entſcheidung Gottes für die Einrichtung des neuen Ordo überhaupt ſah, ſondern auch ſpäter zur Auswahl der Candidaten für den geiſtlichen Stand beibehalten zu haben: noch in der nachreformatoriſchen Zeit wurden wenigſtens die Biſchöfe auf dieſe Weiſe aus der Zahl der Mitbiſchöfe gewählt *). Uebrigens fühlte man ſich doch hiermit noch nicht befriedigt, ſondern man ſchickte außerdem einige Prieſter zu den in der Nachbarſchaft von Böhmen und Mähren lebenden Waldenſern und dieſe erhielten von einem ſogenannten Biſchofe der Waldenſer, Stephanus, durch Handauflegung die Biſchofsweihe und damit die Gewalt, Kirchendiener

*) Laſitius erzählt in ſeiner (handſchriftlich auf der Göttinger Bibliothek befindlichen) hist. de orig. et inst. FF. Boh. lib. 2. c. 8, daß die Brüder vorher, ehe ſie zur Wahl ſelbſt geſchritten, in einer eigenen Zuſammenkunft Gott im Gebet die Bitte vorgetragen hätten, er möge es ſie wiſſen laſſen, ob ſie zur Einrichtung eines neuen Ordo ſchreiten ſollten, worauf in der Verſammlung die Stimme (Gottes) erſchallt ſey: Gest ma Wule, d. h. es iſt mein Wille. Der Urſprung dieſer Sage erklärt ſich leicht aus dem „Est“ der beſchriebenen Looszettel. Darin aber, daß dieſer Sage unter den Brüdern Glauben geſchenkt wurde, tritt uns eine Erſcheinung entgegen, der man öfters in der Geſchichte der Brüder begegnet. Oefters nämlich begegnet man dem Vorgeben unmittelbarer Offenbarungen, überhaupt dem Zuge einer falſchen Myſtik. Noch in dem Amos Comenius, dem letzten Biſchofe der älteren Brüdergemeinde (im 17. Jahrhundert), tritt uns dieſer Zug in der ausgebildetſten Geſtalt entgegen. Die Brüder waren dieſem Irrthum ausgeſetzt, da ſie, einerſeits getrennt von der kirchlichen Heilsvermittelung in der römiſchen Kirche, doch andererſeits der Einſicht in die wahre evangeliſche Heilsordnung entbehrten, durch die man die gewiſſe Vermittelung mit Gott ſelbſt und ſeinem Gnadenwirken findet. Uebrigens tritt uns in dieſem Zuge die innere Verwandtſchaft dieſer Entwickelung mit manchen Erſcheinungen entgegen, die mit der Geſchichte der Brüdergemeinde im Zuſammenhange ſtehen, ſo u. a. die Verwandtſchaft mit den Zwickauer Propheten, auf deren Zuſammenhang mit den böhmiſchen Brüdern ſchon früher hingewieſen iſt. Auf's Engſte hängt mit dieſem myſtiſchen Zuge auch die geſetzliche Auffaſſung des N. Teſtaments zuſammen, die Auffaſſung der neuteſtamentlichen Offenbarung als des neuen Geſetzes Chriſti. Dieſe Auffaſſung hat ja ihren Grund in eben jener Verkennung der rechten Heilsordnung.

zu ordiniren. Es geht aus dem Allen die Unſicherheit der Brüder über Weſen und Bedeutung des Ordo hervor.

Luther begrüßen die Brüder als den zweiten Huß. Wie bereits 1519 zwei calixtiniſche Geſandte an Luther abgegangen waren, ſo ſchickten auch die Brüder mehrmals Geſandtſchaften an Luther, zum erſten Male, wie es ſcheint, im Jahre 1522, und ſuchen eine Verbindung mit ihm. Luther nimmt ſie zwar freundlich auf, lobt vornehmlich die chriſtliche Zucht und Disciplin, die ſie unter ſich handhaben; aber dennoch ſteht er wegen verſchiedener Mängel in ihrer Lehre an, ſeine volle Uebereinſtimmung mit ihnen zu erklären. Ihre Lehre lag ihm vor in einer ſchon unter dem Einfluß der evangeliſchen Lehre verfaßten Umarbeitung des böhmiſchen Katechismus in lateiniſcher Sprache, den die Brüder dann bald in einer neuen deutſchen Bearbeitung herausgegeben haben. (Sie ſoll 1523 erſchienen ſeyn, doch iſt zu beachten, daß Luther in ſeiner erſt im November 1523 fertig gewordenen Schrift an die Böhmen dieſe deutſche Ausgabe noch nicht kennt). Es iſt beſonders der Brüder Lehre vom Sakrament des heil. Abendmahls, die er nicht billigen kann, und die mit den die reale Präſenz des Leibes und Blutes unter Brod und Wein läugnenden oppoſitionellen Entwickelungen zuſammentrat, welche ſich damals auf dem Gebiete des Proteſtantismus ſelbſt geltend zu machen ſuchten. Es wurde dies für Luther die Veranlaſſung zur Abfaſſung ſeiner Ende des Jahres 1523 erſchienenen, für die Entwickelung der evangeliſchen Abendmahlslehre ſo wichtig gewordenen Schrift: „Vom Anbeten des Sakraments des heiligen Leichnams Jeſu Chriſti, an ſeine lieben Herrn und Freunde, die Brüder, genannt Waldenſes, in Böhmen und Mähren.“ Die Art, wie Luther das Mangelhafte in der Lehre der böhmiſchen Brüder darthut, enthält die treffendſte, durch den Katechismus und die ſpätere Lehrentwickelung unter den Brüdern beſtätigte Zeichnung ihrer Lehreigenthümlichkeit. Luther hebt zunächſt anerkennend hervor, daß die Brüder dem apoſtoliſchen Symbol gemäß rechtgläubig über Gott Vater, Sohn und heil. Geiſt lehren. Er billigt ferner ihre Verwerfung der menſchlichen Satzungen und Traditionen, ihre Verwerfung der Heiligenanbetung und der römiſchen Lehre vom Fegfeuer mit Allem, was im römiſchen Kultus darauf gegründet iſt. Aber als mangelhaft wird dagegen die Lehre vom Sakrament bezeichnet, obwohl auch in dieſem Punkte die ſittige und chriſtliche Verwaltung deſſelben unter beiderlei Geſtalt, wie ſie unter ihnen eingeführt ſey, gelobt wird. Ihrem Satze gegenüber, daß Chriſtus im Sakrament nicht anzubeten ſey, wird der Satz erwieſen, daß die Anbetung Chriſti im Sakrament zwar nicht nothwendig und nicht gefordert, doch auch nicht unerlaubt ſey. Als mangelhaft wird weiter bezeichnet, daß die Kinder auf den zukünftigen Glauben getauft werden. (Von der Wiedertaufe der zu ihnen Uebertretenden haben ſie Luther nichts geſagt, woraus hervorgeht, daß ſie überhaupt verſchwiegen, was ſie zu verſchweigen für gut befanden.) Als größter Mangel aber wird ihre Faſſung des Begriffs des lebendigen Glaubens hervorgehoben, wodurch ſie in Widerſpruch mit dem evangeliſchen Grundprinzip vom aneignenden Glauben traten. Ihre Worte, ſagt Luther, lauteten noch, als gäben ſie den Werken zu viel. In der That, indem ſie nach dem Vorgange Huſſens in deſſen Katechismo den lebendigen Glauben als den Glauben in Gott (credere *in* Deum), im Unterſchiede von dem credere Deum und credere Deo, dahin erklärten, in Gott glauben ſey mit Liebe und guten Werken Gott nachfolgen, hielten ſie damit die ſcholaſtiſche Erklärung des lebendigen Glaubens als fides formata feſt, die ſich auf Auguſtins Erklärung ſtützte, daß das credere *in* Deum ſey credendo eum *amare*, credendo in eum ire, credendo ei adhaerere et membris ejus incorporari. Weiter bezeichnet es Luther dann noch als mangelhaft, daß die böhmiſchen Brüder noch die ſieben Sakramente der römiſchen Kirche feſthielten und daß ſie den von ihnen erwählten Dienern am Wort und an den Sakramenten die Ehe verböten, obwohl ſie ihnen den Austritt aus dem geiſtlichen Stande geſtatteten, wenn ſie ſich verheirathen wollten. Zu dieſer Kritik Luthers braucht nur noch hinzugefügt zu werden, daß die Brüder, die mit dem rechten Begriff des Glaubens zugleich den wahren Mittelpunkt der evangeliſchen Wiedergeburtsordnung verkannten, von

der huſſitiſchen Lehrentwickelung her das Prädeſtinationsdogma feſthielten, wie es von Wikliff her den Huſſiten ſich mitgetheilt hatte.

Obwohl ſich nun die böhmiſchen Brüder dem Einfluß der Reformation nicht entzogen, deren Lehre, auch die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, ſie ſich anzueignen ſuchten, ſo hielten ſie doch in dem ſo eingeleiteten Aneignungs- und Durchdringungsprozeſſe nicht bloß ihre eigenthümliche kirchliche Ordnung und Disciplin feſt, auf die ſie freilich im Unterſchiede von den übrigen evangeliſchen Kirchen fortwährend das größte Gewicht legen, ſondern ſie beharrten überdieß in ihrer mit den Grundſätzen ihrer kirchlichen Ordnung und Disciplin auf's Engſte zuſammenhängenden urſprünglichen Lehreigenthümlichkeit, die fortdauernd in der Art erſichtlich bleibt, wie ſie die einzelnen Punkte des evangeliſchen Syſtems faſſen. So halten ſie feſt an ihrer Lehre von der Gegenwart Chriſti, wie denn auch ihre Lehre von der Wiedergeburt, von der Rechtfertigung und Heiligung fortwährend das verderbende Gepräge ihrer früheren Lehrweiſe erkennen läßt. Dieſer Entwickelungsprozeß ihrer Lehre unter dem Einfluß der evangeliſchen Lehre, dem wir nicht näher in's Einzelne nachgehen können, liegt in ihren Bekenntnißſchriften aus der Zeit nach der Reformation vor. So in ihrem 1532 dem Markgrafen Georg von Brandenburg übergebenen Bekenntniſſe, das 1532 zu Zürich mit reformirter Färbung, 1533 zu Wittenberg mit lutheriſcher Färbung und mit einer wenn auch nicht in allen Punkten zuſtimmenden, aber doch freundlichen Vorrede Luther's*) erſchien, und dann, 1538, nach Abſchaffung der Wiedertaufe von den Brüdern in einer neuen lateiniſchen Ausgabe (abgedruckt bei Balth. Lydius a. a. O.) veröffentlicht wurde, wobei die Brüder in der Vorrede zwar die Veränderungen des urſprünglichen böhmiſchen Textes, die ſich die Herausgeber der Züricher und Wittenberger Ausgabe erlaubt hätten, mißbilligen, aber doch zugleich, um es wo möglich mit keiner Seite zu verderben, ausdrücklich hervorheben, der Grund der neuen revidirten Ausgabe ſey: „non quod Wittenbergensem aut illam Tigurinam priorem editionem non agnoscamus, sed potius perficiamus etc.“ So ebenfalls in der andern 1535 dem Könige Ferdinand überreichten, in böhmiſcher Sprache verfaßten Confeſſion, die 1538 lateiniſch mit einer Vorrede Luther's, die von Abweichungen in der Lehre nichts mehr erwähnt, in Wittenberg gedruckt und im Corpus et Syntagma Confessionum fidei aufgenommen iſt unter der Ueberſchrift: „Confessio fidei ac religionis Baronum ac Nobilium regni Bohemiae, Serenissimo ac Invictissimo Romanorum, Bohemiae etc. Regi, Viennae Austriae sub Anno Domini 1535 oblata.“ Dieſe letztere Confeſſion, die nicht mit der Confessio Bohemica, von der weiter unten die Rede ſeyn wird, verwechſelt werden darf, iſt in weiteren Umarbeitungen 1564 dem Kaiſer Maximilian II. und 1609 dem Kaiſer Rudolph übergeben. (Was die Kritik der in dieſen Bekenntnißſchriften der böhmiſchen Brüder enthaltenen Lehre vom Standpunkte der evangeliſch-lutheriſchen Lehre betrifft, ſo iſt auf die ſcharfe und gründliche

*) Intereſſant iſt Luther's Urtheil über die Abendmahlslehre der Brüder in dieſer Vorrede. (Vgl. Luther's Werke. Altb. Ausg. VI. S. 121.) Obwohl die Brüder ihm in dieſem Punkte ſehr verdächtig geweſen und ſie um der Papiſten willen, zur Abwehr der Transſubſtantiation und des opus operatum, etwas anders redeten, er auch ihre Worte nicht recht habe verſtehen können, ſo habe er ſich doch, nachdem ſie ſich mündlich mit einander unterredet hätten, überzeugt, daß auch ſie glaubten, daß im Sakrament der wahrhaftige Leib und Blut Chriſti empfangen würde u. ſ. w. Luther wünſcht, daß der Spaltungen immer weniger werden möchten und daß man zum Theil einträchtig in einerlei Meinung und Geiſt zuſammenkommen könnte, bis man zuletzt mit einerlei Wort und Weiſe des Mundes gleich und einhellig Chriſtum preiſen möchte. „Denn wiewohl ich obgenannter Brüder Weiſe zu reden nicht weiß anzunehmen, ſo will ich ſie doch auch wiederum nicht übereilen, noch ſo eben zwingen nach meiner Weiſe zu reden, ſofern wir ſonſt der Sachen eins werden und bleiben, bis daß Gott weiter ſchicke nach ſeinem Willen.“ Es findet hier offenbar Unklarheit und Täuſchung ſtatt, doch bleibt die Stellung, die Luther jetzt der Abendmahlslehre der Brüder gegenüber einnahm, immer eine für die Geſchichte der Abendmahlslehre ſehr merkwürdige Thatſache.

Darlegung in Dr. Joh. Gottl. Carpzov's, Superintendenten zu Lübeck, Schrift: Religionsunterſuchung der böhmiſch- und mähriſchen Brüder, Leipzig 1742, beſ. Abth. 1. Kap. 3 u. 4, zu verweiſen).

Als ſich 1546 die böhmiſchen Brüder weigerten, dem Aufgebote Ferdinands I. zum Kriege gegen den ſchmalkaldiſchen Bund zu folgen, wurden ſie nach Ferdinands ſiegreicher Rückkunft einer grauſamen Verfolgung unterworfen. 1548 wird ihnen befohlen, binnen 42 Tagen das Land zu räumen. In großer Anzahl begeben ſie ſich nach Preußen, wo ſie bei Herzog Albert Aufnahme und Schutz finden. Andere, die ſich nach Polen gewandt hatten, aber auch von hier bald wieder vertrieben waren, folgen den Uebrigen nach Preußen, während nur ein Aelteſter der Brüder in Polen zurückblieb, der hier einige Edelleute gewann und ſo den Grund zu der Brüderkirche in Polen legte, die bald immer mehr wuchs und gedieh. In Preußen wird ihnen Aufenthalt und Gottesdienſt nach ihrer eigenen Kirchenordnung bis zum Jahre 1574 geſtattet. In dieſem Jahre verließen jedoch die Meiſten der Brüder Preußen wieder, weil ſie das ihnen vorgelegte corpus doctrinae zu unterſchreiben ſich weigerten, und darauf ihnen verboten war, böhmiſche Lehrer zu haben und ihre eigenthümlichen Ceremonien zu gebrauchen. Die Brüder wenden ſich meiſtens nach Böhmen und Mähren zurück, wo ſich die Zurückgebliebenen wieder erholt und ſich mit den drei anderen evangeliſchen Parteien, den Calixtinern, Lutheranern und Reformirten zum gemeinſamen Schutze gegen die von den Jeſuiten geleiteten Verfolgungen enger verbunden hatten.

In Poſen gelang es den Bemühungen der Brüder nach längeren Verhandlungen, eine förmliche Union zwiſchen den Lutheranern, Reformirten und den Brüdern zu Stande zu bringen. Die Lutheraner hatten Anfangs als Bedingung der Vereinigung die Unterſchrift der Auguſtana von den Brüdern gefordert. Dieſe aber, obwohl ſie die Auguſtana rühmten, wollten doch bei ihrer eigenen Confeſſion bleiben, und es gelingt ihnen, ſich im Streite mit dem lutheriſchen Superintendenten Glicznerus, der ihnen 12 Irrthümer in ihrer Confeſſion nachwies, den Beiſtand der damals kryptocalviniſtiſchen Fakultät zu Wittenberg zu verſchaffen, wodurch die Lutheraner bewogen werden, von ihren Forderungen zurückzuſtehen. Es kommt ſo 1570 der berühmte Vergleich der evangeliſchen Kirchen des Königreichs Polen zu Sendomir zu Stande. (Vgl. Consensus in fide et religione christiana inter ecclesias evangelicas Majoris et Minoris Poloniae etc. primo Sendomiriae a. 1570 in Synodo generali sancitus etc. Heidelbergae 1605.) Ohne ein neues Symbol aufzuſtellen ſpricht man nach Vergleichung der Sonderſymbole der drei Parteien die weſentliche Uebereinſtimmung in den Hauptartikeln der Lehre aus. In Betreff des Abendmahls drückt man, nachdem man ſich zuerſt zu der von Irenäus vorgetragenen Lehre der alten Kirche bekannt hat, daß nämlich das Myſterium aus zwei Dingen beſtehe, einem himmliſchen und einem irdiſchen, den gemeinſamen Glauben in folgender Formel aus: „substantialem praesentiam *Christi* non significari duntaxat, sed vere in Coena *eo* vescentibus repraesentari, distribui et *exhiberi* corpus et sanguinem Domini, symbolis adjectis ipsi rei, minime nudis, secundum sacramentorum naturam.“ In dieſer Formel, die im Weſentlichen die melanchthoniſche iſt, und in der das Eſſen auf Chriſtus als Objekt bezogen wird (das Eſſen im Glauben), iſt einerſeits die ſakramentliche Vereinigung zwiſchen dem Leibe und Blute Chriſti und zwiſchen den Zeichen in der Darreichung aufgelöst und andererſeits iſt es ganz unbeſtimmt gelaſſen, in welcher Beziehung denen, die Chriſtus im Glauben eſſen, der Leib und das Blut Chriſti zur Aneignung dargeboten wird. Als gleichen Sinnes mit der aufgeſtellten Formel eignet man ſich außerdem ausdrücklich den betreffenden Artikel der 1551 für das Tridenter Concil abgefaßten ſächſiſchen Confeſſion an: „Docentur etiam homines, — — — in nau instituto in hac communione vere et substantialiter adesse *Christum* et vere exhiberi sumentibus corpus et sanguinem Christi: *testari Christum*, quod sit in eis et faciat eos sibi membra et quod abluerit eos sanguine suo etc.“ Auf Grund dieſes Conſenſus tritt man in eine Gemeinſchaft des kirchlichen Lebens ein, „praecipue auditione verbi

(frequentando tam hujus quam alterius cujusque Confessionis coetus) et sacramentorum usu," doch ſo, daß die Gewohnheiten und Gebräuche jeder der drei Kirchen unangetaſtet bleiben, als in welchen eine Einheit um der kirchlichen Einigkeit willen nicht nöthig ſey. Auch ſetzt man feſt, auf einer weiteren Zuſammenkunft zur Erhaltung und zur Vollendung des Eintrachtswerkes ein gemeinſames corpus doctrinae aus den verſchiedenen Confeſſionen zuſammenzuſtellen und als Bekenntniß der polniſchen reformirten Kirche der Oeffentlichkeit zu übergeben. Allein dazu iſt es nicht gekommen; vielmehr verfiel, obwohl die zu Sendomir vereinbarte Formula consensus noch mehrmals auf weiteren allgemeinen Synoden, zuletzt zu Wladislow 1583, von Neuem beſtätigt wurde, doch bald die Einheit wieder, die von Seiten der Lutheraner ſchon früher beanſtandet, nach dem Tode des Glieznerus gänzlich wieder aufgegeben wird.

Auch im Königreich Böhmen kam es zu einer förmlichen Union der verſchiedenen evangeliſchen Kirchen. Im Jahre 1575 wird von den vier evangeliſchen Parteien, die auf dem Landtage als die Stände sub utraque gemeinſchaftlich auftreten, eine gemeinſame Confeſſion ausgearbeitet, in der man bei den Unterſcheidungslehren Formeln wählt, die dem Streite ausweichen. Dieſe aus 25 Artikeln beſtehende Confeſſion, die eigentliche *Confessio Bohemica*, wird, nachdem ſie vorher von der Wittenberger Fakultät approbirt iſt, auf dem Landtage dem Kaiſer Maximilian II. übergeben, und bildet von da an die vom Kaiſer anerkannte Grundlage des öffentlichen Rechts der evangeliſchen Kirche in Böhmen. Auf dieſe 1609 auf dem Landtage dem Kaiſer Rudolf von Neuem überreichte Confeſſion von 1575, die verſchieden iſt von den Partikularbekenntniſſen der böhmiſchen Brüder, bezieht ſich auch der auf demſelben Landtage den evangeliſchen Ständen vom Kaiſer bewilligte Majeſtätsbrief, in Folge deſſen es den Evangeliſchen auch erlaubt war, ein gemeinſames Conſiſtorium in Prag einzurichten. Dieſes gemeinſame Conſiſtorium wurde auf Grund der gemeinſamen Confeſſion in folgender Weiſe eingerichtet. (Vergl. Theobald, Huſſitenkrieg, S. 61 f., Carpzov, a. a. O. S. 281 f.) In's Conſiſtorium ſollen die übrigen Evangeliſchen einen Adminiſtrator und 5 Prieſter als Conſiſtoriales, die Brüder-Einigkeit aber einen Senior, der gleich nach dem Adminiſtrator ſitzt, ſammt noch zwei Prieſtern zu Conſiſtorialen ſetzen. „Dieſer Adminiſtrator ſammt allen bemeldten Prieſtern, neben noch andern drei Perſonen aus den Professoribus der prageriſchen Akademie, welche auch in's Conſiſtorium geſetzt werden, ſollen zugleich im prageriſchen Conſiſtorio ſitzen, das Gericht in Ehe- und andern geiſtlichen Sachen hegen und halten, wie ihnen denn deſſen eine gewiſſe Inſtruction, nach der ſie ſich reguliren ſollen, wird ertheilet werden." Bei der Prieſterweihe ſoll der Adminiſtrator ſelbſt ſammt ſeiner Prieſterſchaft, die mit ihm im Conſiſtorio ſitzt, den Vocatum nach der böhmiſchen Confeſſion examiniren und ordiniren u. ſ. w. Dagegen ſoll auch der Brüder-Aelteſte mit ſeinen Prieſtern die Candidaten ſeines Theils examiniren und nach ihrer Art zum Prieſter ordnen und weihen. Der Adminiſtrator legt demſelben zwar auch die Hand auf, aber der Brüder-Aelteſte introducirt ihn in ſeine Pfarre. Der Adminiſtrator ſoll dem Aelteſten, und Keiner dem Andern, auf was für Weiſe es wolle, nicht Verhinderung thun, ſondern ein Jeder bei ſeinen Ordnungen, Ceremonien und Gebräuchen bleiben. — Man ſieht, daß ſich allein die Brüdergemeinſchaft in dieſer böhmiſchen Union eine gewiſſe Selbſtſtändigkeit zu wahren gewußt hat, während von dem Unterſchiede der Lutheraner, Reformirten und Calixtiner gar keine Rede mehr iſt. Uebrigens hat bekanntlich dieſe neue Ordnung der Dinge nicht lange gedauert. Der 1618 ausgebrochene Krieg der evangeliſchen Stände gegen den Kaiſer führte bald, nach dem Verluſt der Schlacht am Weißen Berge 1620, die gänzliche Vernichtung der evangeliſchen Partei herbei. Dieſe Vernichtung traf auch die Brüder, von denen Viele aus Böhmen flohen und ſich überallhin zerſtreuten, aber ohne irgendwo eigene Gemeinden zu gründen.

Zu jener Zeit beſtanden nur noch in Polen Gemeinden der Brüder. Hier aber vereinigten ſich die Brüder 1627 auf einer Synode zu Oſtrog mit den Reformirten zu einer ununterſchiedenen kirchlichen Gemeinſchaft, womit der ſelbſtſtändige Beſtand der

Brüderkirche überhaupt ganz aufhört. Nur in zerſtreuten, von der Geſchichte nicht zu verfolgenden Reſten lebt die alte Brüderkirche heimlich fort, bis ſie ein Jahrhundert ſpäter, freilich mit ganz neuen Elementen verſetzt, in Zinzendorfs Herrenhutergemeinde eine erneuerte Verwirklichung fand. Joh. Amos Comenius, der letzte übrig gebliebene und ſie noch lange überlebende Biſchof der Brüder, beklagt in ſeinen Schriften die Zerſtörung der Brüderkirche, ohne jedoch die Hoffnung auf ihre dereinſtige Wiederherſtellung aufzugeben. Dieſer künftigen, wiederhergeſtellten Brüderkirche widmet er ſeine kurzgefaßte Kirchenhiſtorie der böhmiſchen Brüder. Auch gab er noch vor ſeinem Tode ſeinem Eidam, dem Petrus Figulus, genannt Jablonsky (ſo genannt von ſeinem Geburtsorte Jablonne oder Gabel in Böhmen), 1662 die biſchöfliche Weihe für den Fall der Wiederherſtellung der Brüderkirche. Von dieſem erhielt die biſchöfliche Weihe weiter auf der Synode zu Liſſa in Polen den 10. März 1699 der Sohn deſſelben, der berühmte preußiſche Hofprediger Daniel Ernſt Jablonsky in Berlin, der ſie dann wieder auf den Grafen Zinzendorf, den Gründer der erneuerten Brüdergemeinde, übertragen hat. —

Was vor Allem die böhmiſchen Brüder von einer Vereinigung mit den evangeliſchen Kirchen zurückhielt, war die eigenthümliche Kirchenordnung und die ſtrenge kirchliche Zucht und Disciplin, auf die ſie den größten Werth legten. Ausſprüche der Schrift vor Augen, wie die des Apoſtels 1 Tim. 4, 7. 8.: Uebe dich in der Gottſeligkeit, die die Verheißung hat dieſes und des zukünftigen Lebens, und 1 Tim. 6, 12.: Kämpfe den guten Kampf des Glaubens, ergreife das ewige Leben, ſuchen ſie in beſtändiger Uebung und in beſtändigem Kampfe mit Furcht und Zittern ihr Heil zu ſchaffen. Nicht zwar, um ſich durch ihre guten Werke das Heil zu erwerben, ſondern um ſich durch die Uebung in der Gottſeligkeit in der Berufung zu befeſtigen, das geſchenkte Heil wirklich zu ergreifen. Ueberall begegnet man der Polemik der Brüder gegen die Art und Weiſe, wie in den evangeliſchen Kirchen nach ihrer Meinung dem bloßen Glauben zu leicht die Sündenvergebung zugeſprochen werde. Schon bei einem Beſuche bei Luther (1542) klagten ſie darüber, wie Comenius erzählt, daß ſich die calixtiniſchen Gemeinden nicht an die Brüderunität anſchlößen, ſondern zum Lutherthum übergingen, zwar die Lehre des Evangelii annähmen, in ihrem Leben aber nicht beſſer würden. Das bringe ihren Kirchen einen nicht geringen Schaden, deren Ordnung und Zucht doch Luther ſelbſt gerühmt hätte, da die Freigeiſter ſagten, daß ſie das reine Evangelium anderswo haben könnten, ohne ſich dem Joch der Zucht zu unterwerfen, wovon dann die Folge wäre, daß nicht nur Niemand mehr ſich zu ihnen thue, ſondern auch Manche von ihnen zurückgingen.

Wir ſtellen zum Schluß die wichtigſten Punkte der Kirchenordnung und kirchlichen Zucht, wie ſie unter den Brüdern nach der Reformation galt, kurz zuſammen. (Vgl. die Beſchreibung des Joh. Laſitius [Laſitzky], eines zu den Brüdern übergetretenen, früher reformirten polniſchen Edelmanns, der ſich um 1570 unter den Brüdern in Böhmen und Mähren aufhielt, im 8. Buche ſeines bereits angeführten Geſchichtswerkes; außerdem die von den Brüdern ſelbſt beſorgte, auf der Generalſynode zu Zerawitz in Mähren (1616) durchgeſehene und den Gemeinden zur treuen Befolgung empfohlenen Ratio disciplinae ordinisque ecclesiastici in unitate FF. Boh. Beide Schriften, das achte Buch der Geſchichte des Laſitius beſonders unter dem Titel de ecclesiastica disciplina moribusque et institutis FF. Boh., ſind von J. A. Comenius herausgegeben.)

Der geiſtliche Stand beſtand aus vier verſchiedenen Graden: episcopi, auch seniores genannt, ministri, diaconi und acoluthi. Nachdem der erſte Biſchof, Matthias von Conwald geſtorben war, beſchloſſen die Brüder auf einer Synode (1500) ſtatt eines vier Biſchöfe zu wählen, um die Gefahren des Primates eines Einzigen zu vermeiden. Dieſe Zahl blieb ſich nicht immer ganz gleich. Zu Laſitzky's Zeit gab es ihrer vier, wovon einer in Großpolen, einer in Böhmen und zwei in Mähren waren, wo die Brüder ihre meiſten Gemeinden hatten. Dieſe Biſchöfe hatten gleiches Recht; doch hatte einer unter ihnen als Präſes die oberſte Leitung auf den allgemeinen Synoden der Brüderunität und in den Conferenzen der Biſchöfe. Bei den Biſchöfen war das

Kirchenregiment und zugleich die Sorge für die Angelegenheiten der Brüderunität, die ſie gemeinſam wahrzunehmen hatten. So war es das Amt der Biſchöfe, die Brüderunität gegen die Anklagen zu vertheidigen, die gegen ſie erhoben wurden. In ſeinem eigenen Sprengel hatte der Biſchof die jährliche Inſpektion aller Gemeinden, die Berufung und Einweihung der Geiſtlichen, die Aufſicht über die Geiſtlichen, die Zuſammenberufung und Leitung der Synoden des eigenen Sprengels. Beigegeben waren jedem Biſchofe mehrere Mitbiſchöfe, die aus der Zahl der ministri gewählt wurden und aus denen (es gab ihrer 12—20 in der ganzen Brüderunität) die Biſchöfe durch's Loos gewählt wurden. Ihr Amt war es, dem Biſchofe in allen Geſchäften zu helfen und in Verhinderungsfällen des Biſchofs ihn zu vertreten, auf den Synoden, wie bei den Viſitationen. Die *Ministri* (auch presbyteri genannt) hatten das Amt der Predigt und der Verwaltung der Sakramente in den einzelnen Gemeinden, ſo daß ihr Amt dem eigentlichen Pfarramt entſpricht. Sie haben zugleich eine ſehr genaue Seelſorge zu üben. Sie müſſen alle Häuſer in der Gemeinde fleißig beſuchen und auf das Leben der Familien und der einzelnen Glieder derſelben ſorgfältig Acht haben. Und nicht bloß auf das eigentlich religiöſe Leben der Einzelnen erſtreckt ſich dieſe „cura" des Dieners, ſondern auch in allen bürgerlichen Dingen ſind ſie die Berathenden. Dagegen nehmen ſie nur ſelten an den Gaſtmählern der Reichen und Vornehmen Theil, und wenn ſie Theil nehmen, entfernen ſie ſich doch nach dem Eſſen ſogleich wieder nach geſprochenem Dankgebet. Ihre Einkünfte beziehen ſie meiſtens aus freiwilligen Gaben und aus Sammlungen, die bei den Mitgliedern der Gemeinde angeſtellt werden. Dazu treiben ſie meiſtens neben ihren geiſtlichen Amtsgeſchäften ein Handwerk. Ihren Privatbeſitz dürfen ſie ihren Verwandten, überhaupt wem ſie wollen, vermachen; die Hauseinrichtung aber gehört zur Pfarre und geht auf die Nachfolger über. Sie ſind meiſtens unverheirathet, obwohl die Ehe nicht mehr geradezu verboten iſt. Sie ſind verpflichtet, je nach dem Vermögen der Stelle eine Anzahl von jüngern Leuten bei ſich zu haben, die ſich dem geiſtlichen Stande widmen wollen. Sie haben das Leben und die Arbeiten dieſer Zöglinge zu leiten, und es geht in ihren Häuſern Alles nach einer ſtrenggeregelten Ordnung zu, die Gebete zu den verſchiedenen Tageszeiten, die Mahlzeiten, die abwechſelnden Arbeiten, geiſtliche und Handarbeiten. Beſonders wird auch die Gaſtfreundlichkeit gerühmt, die in dieſen Häuſern der ministri geübt wurde. Die Diakonen ſind den ministris als Gehülfen beigegeben. Sie nehmen als ſolche an allen Geſchäften derſelben Theil. Beſonders aber iſt es die Predigt, worin ſie zu helfen haben, indem ſie auf die, oft ferneren, Dörfer gehen, um dort zu predigen. Sie ſtehen unter der Aufſicht des minister. Die Akoluthen, aus denen die Diakonen gewählt werden, die die Mittelſtufe zwiſchen ihnen und den ministris bilden, machen den unterſten Grad des geiſtlichen Standes aus. Diejenigen nämlich, welche ſich dem geiſtlichen Stande widmen wollen und als ſolche angenommen werden, kommen in das Haus eines minister, um dort zum geiſtlichen Stande vorbereitet und gebildet zu werden. Bewähren ſie ſich hier, ſo werden ſie etwa im Alter von 18—20 Jahren auf den Synoden zu Akoluthen gemacht, wobei ſie einen neuen bibliſchen Namen erhalten. Auch ſie beſchäftigen ſich nicht bloß mit Studien für das geiſtliche Amt, ſondern erlernen zugleich ein Handwerk und verrichten im Hauſe der ministri ſonſtige nothwendige Handarbeiten. Sie ſind überhaupt zu allerlei äußerlichen Dienſten des minister verpflichtet, den ſie z. B. als ſeine Diener, die auf Wagen und Pferde achten, auf Reiſen zu begleiten pflegen. Zuſammen mit den Diakonen haben ſie u. a. auch das Amt, den Gäſten, die im Hauſe des minister einkehrten, die Füße zu waſchen. Den älteren Akoluthen wurde übrigens zu ihrer Uebung auch das Vorleſen aus der Schrift bei den Andachten im Hauſe des minister, auch wohl Erklärungen und kurze Vorträge über das Vorgeleſene übertragen. Die eigentlich gelehrte Bildung trat dabei natürlich ſehr zurück, doch pflegten die Biſchöfe immer Einzelne, die ſich als beſonders fähig zeigten, auf Akademien zu ſchicken, ſo daß es der Unität auch nicht an einzelnen Geiſtlichen von gelehrter Bildung fehlte. „Fatendum vero est," ſagt Laſitius, „Fratres pluris facere illiteratam pietatem,

qnam parum piam literaturam, et majorem curam habere bonorum morum cum voluntatis divinae notitia, qnam artium liberalium exquisitam scientiam.“ — Die Synoden, die man zu halten pflegte, ſind zweierlei Art. Die allgemeinen Synoden der ganzen Unität, zu denen übrigens die polniſchen Gemeinden nur einige Geſandte zu ſchicken pflegten, werden nach Verlauf einiger Jahre bei vorkommenden ſchwierigeren Angelegenheiten von den Biſchöfen veranſtaltet. Davon unterſchieden ſind die Synoden der einzelnen Sprengel. Dieſe werden jährlich unter dem Vorſitz des Biſchofs gehalten, aber an wechſelnden Orten. Es kommen zu denſelben alle Geiſtliche aller Grade zuſammen. Doch nehmen an den berathenden und beſchließenden Verſammlungen die Diakonen und Akoluthen nicht Theil. Dieſe nehmen nur an allgemeinen, öffentlichen Verſammlungen Theil, die außerdem gehalten wurden. Ein Hauptgeſchäft dieſer Synoden, die vornehmlich dazu dienen ſollten, die brüderliche Liebe und Einigkeit zu befeſtigen, bildete die Ordination der Geiſtlichen zu den verſchiedenen geiſtlichen Graden.

Auch das Volk war in mehrere Klaſſen unterſchieden. Zuerſt die *Incipientes*, die Katechumenen, zu denen ſowohl die in der Brüdergemeinde geborenen Kinder, als auch diejenigen gehören, die aus dem Pabſtthum zu ihnen übergehen. Sie werden vom Paſtor über die Grundlehren des Chriſtenthums unterrichtet. Zeigen ſie ſich genügend unterwieſen und bekennen ſie, daß die Kirche, in deren Gemeinſchaft ſie aufgenommen zu werden wünſchen, die wahre Kirche Chriſti ſey, ſo werden ſie in die Klaſſe der *Recepti ad Verbum Dei*, auch *Proficientes* genannt, aufgenommen. Zeigen ſie ſich beharrlich, ſo wird ihnen, was nicht unmittelbar mit der Aufnahme in dieſe Klaſſe verbunden iſt, die Theilnahme an der Euchariſtie geſtattet, nachdem ſie in dieſer Zeit vornehmlich über den Gnadenbund Gottes mit den Menſchen und die Heilsgnade in Chriſto unterrichtet ſind. (Im Unterrichte der Incipientes ſteht die Lehre über das Geſetz, die Sünde, die Reue im Vordergrunde.) Die dritte Klaſſe iſt die der *ad perfectionem tendentes* oder der *milites Dei vincentes*, d. h. derer, die das verderbte Fleiſch, die Welt und den Antichriſt als ihre Feinde kennen und zu beſiegen beſtrebt ſind.

Aus dieſer letzten Klaſſe werden die Gemeindeälteſten, die *Seniores politici* gewählt. Zwar unterwerfen ſich die Brüder dem Gehorſam der Landesobrigkeit (freilich nur in bürgerlichen Dingen, „tantum ad aras,“ und eine ſcharfe Polemik richten ſie gegen die Vermiſchung des weltlichen und kirchlichen Regiments in den evangeliſchen Ländern). Doch pflegen ſie aus dem Ritter- und Bürgerſtande beſtimmte Männer auszuwählen, die ſich durch Frömmigkeit und Klugheit auszeichnen, die, je nach der Größe der Gemeinde, zwei, drei, ſechs oder acht von der Gemeinde gewählt, vom Biſchofe aber in öffentlicher Verſammlung eingeführt werden, und denen als censores plebis die Aufſicht über die Angelegenheiten der Gemeinde und über die Gemeindemitglieder obliegt. Sie ſorgen für die Bedürfniſſe der Kirche und der Diener, beſuchen dreimal im Jahr alle Häuſer, um das chriſtliche Leben in den Häuſern und jedes Einzelnen einer ſorgfältigen Unterſuchung zu unterziehen, ermahnen und ſtrafen die Fehlenden, helfen in allen Dingen, haben die Sorge der Armen, der Wittwen und Waiſen, beſuchen und tröſten die Kranken, ſchlichten die Streitigkeiten, auch die Rechtsſtreitigkeiten, um es ſo viel als möglich zu vermeiden, daß Mitglieder der Gemeinde mit einander vor der Obrigkeit ihre Prozeſſe führen (Streitſüchtige werden excommunicirt). Dieſem Inſtitut der Aelteſten entſpricht das Inſtitut der Aelteſtinnen, die ähnliche Aufgabe in ihrem Geſchlechte zu löſen haben. „Hoc idem ferme agunt,“ ſagt Laſitius, „in suo sexu Seniores Matronae, non quae judicia exerceant, sed quae virorum exemplo tamquam Matres familias domus Dei puellas nuptas, viduas, famulas officii commonefaciunt, discordes reconciliant, ne quam ulla vituperationem merito suo incurrat, neve pudicitiam prostituat (facinus apud Fratres exsecrandum) etiam atque etiam attendunt: et si quid usquam quod dedeceat, quodque fugere conveniat, animadvertunt, id ob oculos ponunt et ab illo dehortantur.“

Die Brüder faſten häufig, wobei einmal (am Abend) gegeſſen wird, ſowohl an regelmäßigen Bet- und Faſttagen, wie bei außerordentlichen Gelegenheiten, am Tage vor dem

Abendmahl, vor der Einführung der ministri, vor den hohen Feſten, und wenn die Gemeinden in irgend einer allgemeinen Noth der Kirche oder des Landes etwas von Gott zu bitten haben. In ihren gottesdienſtlichen Verſammlungen findet nicht bloß ein kurzes vom minister im Namen Aller geſprochenes Gebet ſtatt, ſondern nach demſelben beten Alle ſtill für ſich auf den Knieen, bis der minister wieder aufſteht. Bei dem Nennen des Namens Jeſu verbeugen ſie ſich nicht. Sie ſingen Hymnen, aber nur in der Landesſprache und ohne Orgelbegleitung. In den Kirchen dulden ſie keine Fahnen, Statuen, Bilder, Lichter. Die Handauflegung (Confirmation) vollziehen die ministri nicht allein an den getauften Kindern nach dem Vorbereitungsunterricht etwa im zwölften Jahre, ſondern auch an Allen, die aus andern Kirchen (auch den evangeliſchen) zu ihnen treten, nachdem ſie zu der zweiten Klaſſe zugelaſſen ſind. Das Abendmahl, das etwa drei Wochen vorher angekündigt wird und dem eine Privatbeichte mit Bekenntniß der einzelnen Sünden vorhergeht, wird von den zum heiligen Tiſche Herangetretenen knieend empfangen.

Für die Sündigen gab es verſchiedene Grade der Strafe. Die verborgenen Sünden wurden heimlich geſtraft oder in der Predigt ohne Nennung des Namens des Schuldigen getadelt. Die öffentlichen Sünden wurden theils durch öffentliche Abbitte und das Verſprechen der Beſſerung in der Verſammlung, theils durch Ausſchluß vom Abendmahl, theils durch die Excommunication aus der Gemeinſchaft der Brüder beſtraft. Die Excommunication erfolgt, wenn die Sündigen in ihren Sünden beharren, und wird öffentlich in der Verſammlung vollzogen, worauf der Excommunicirte von einem der Senioren oder von dem Diakonus aus der Verſammlung geführt, die Gemeinde vermahnt und für den Ausgeſtoßenen gebetet wird. Die Strenge dieſer Kirchenzucht erhellt, wenn man betrachtet, welche Sünden auf dieſe Weiſe geſtraft wurden. „In quos autem ea gravitate vindictae animadvertitur, sunt illi, qui contempta Ministrorum Verbi Dei auctoritate comessationibus, ebriotatique (summo Aquilonarium vitio) sese dedunt, choreas ducunt, rixantur, homines percutiunt, maledictis gaudent, iniquo foenore et injustis exactionibus rem augent, caede hominum cruentantur, Venere illicita se pollnunt, immorigeri suis superioribus sunt, peccata peccatis accumulant, breviter qui obstinate iis se immergunt flagitiis, quae Apostolo sunt opera carnis ac homines Regno Dei excludunt (Gal. 5, 21. et 1 Cor. 6, 9.).“ Uebrigens befolgten die ministri, die den Bann hatten, die Klugheit, die seniores oder in beſondern Fällen die ganze Gemeinde zur Beurtheilung des Schuldigen herzuziehen, „ne forte quis opinari possit,“ wie Laſitius ſagt, „quod is non studio gloriae Dei, sed vel de spirituali lepra judicii inopia, vel iracundia, odio invidiave concitatus id faciat.“ Die Beſtrafung der Geiſtlichen und ihre Excommunication gehörte vor den Biſchof und die Synode. Den Excommunicirten war übrigens geſtattet, vor der Thür der Kirche den Predigten zuzuhören, wie ſie denn auch, wenn ſie ernſtliche Reue und Beſſerung zeigten, nach abgelegter öffentlicher Beichte wieder aufgenommen werden konnten. Wenn ſich die Brüder darüber beſchweren, daß ihnen die Durchführung dieſer ſtrengen Zucht durch die andern evangeliſchen Gemeinden erſchwert ſey, die eine ſo ſtrenge Zucht nicht übten, ſo darf man dabei nicht überſehen, daß ſie ihre Zucht und ihr kirchliches Regieren in allen Angelegenheiten des Lebens in falſcher Weiſe überſpannt hatten. Eben davon war es wohl auch die Folge, daß ſich im 17. Jahrhunderte die Brüder auch da, wo ſie einen eigenen Beſtand hätten behaupten können, mit den Evangeliſchen vereinigten, weil die Uebertreibung der Disciplin den Meiſten läſtig geworden war, und ſich zudem vor der evangeliſchen Einſicht in die Gnaden- und Heilsordnung nicht rechtfertigen ließ. W. Dieckhoff.

Brüder, die langen, ſ. Mönchthum.

Brüder des freien Geiſtes. Unter den vielen häretiſchen Parteien des Mittelalters iſt dieſe, beſonders im 13. und 14. Jahrh. ſehr verbreitete Sekte eine der merkwürdigern, wegen des von ihr gelehrten Pantheismus und der aus dieſem gezogenen praktiſchen Folgerungen. Ihre Lehre, wie ſie aus den Schreiben des Erzbiſchofs von Köln, 1306,

und des Biſchofs von Straßburg, 1317, ſowie aus den Edikten der Päbſte Clemens V., 1311, und Johannes XXII., 1330 (bei *Mosheim*, de Beghardis etc.) hervorgeht, beſtand im Weſentlichen aus folgenden Punkten: Gott iſt Alles was iſt, ſelbſt formaliter; der Menſch iſt Gott ohne Unterſchied; durch die Sünde jedoch iſt eine Trennung eingetreten (die Sekte ſagt indeſſen nicht, woher die Sünde komme); die Wiedervereinigung mit Gott beſteht darin, daß man zum Bewußtſeyn der Einheit gelangt, ſo daß man ſich als Gott weiß, ebenſo vollkommen und ewig wie er. In dieſem Zuſtande bedarf man der kirchlichen Vorſchriften nicht mehr; Sünde iſt nicht mehr möglich; was man auch thue oder genieße, es geſchieht ohne Sünde. Jeder Vollkommene iſt Chriſto gleich, ja Chriſtus ſelbſt; es iſt ihm ſogar möglich, das Verdienſt Chriſti zu übertreffen (?). Tugend iſt ein niedrer Standpunkt, ſie iſt ein Relatives; für den Vollkommnen gibt es keine mehr, da er über allen Unterſchied erhaben iſt; er iſt frei von dem Sittengeſetze; Alles iſt Ein, alſo gehört Alles ſein; er hat nur dem Geiſte zu folgen, der in ihm wohnt und Gott ſelber iſt. Auf die einzelnen anti-kirchlichen Sätze, Verwerfung der Hierarchie, der Sakramente ꝛc., iſt nicht nöthig einzugehn; die Sekte folgerte ſie aus ihrem Grundſatze, der Freiheit des Geiſtes, und hatte ſie übrigens mit allen andern damaligen Ketzern gemein.

In dieſer Ausführlichkeit findet ſich die Lehre der Sekte nicht vor dem 14. Jahrh., allein ſchon im 13. erſcheinen einzelne Sätze und Spuren; die Berichterſtatter heben beſonders die praktiſchen unſittlichen Folgerungen hervor. 1212 lehrte zu Straßburg Ortlieb, der von Innocenz III. verdammt wurde, der Menſch ſolle ab exterioribus abstinere, et sequi responsa Spiritus intra se (Anhang zu Raynerius, in der Bibl. PP. Max., T. XXV, p. 277. S. den Art. Ortlieb und Ortlieber). Um 1216 verbreiteten ſich dieſe Tendenzen in der Schweiz (*Hartmannus*, Annales Eremi, bei Füßlin, Kirchen- und Ketzerhiſtorie der mittlern Zeit, Frankf. 1770, B. II. S. 6); 1230 ſcheinen ſie ſich in Lyon mit waldenſiſchen Lehren vermiſcht zu haben, (Stephanus de Borbone, bei *d'Argentré*, Coll. judic. de novis error., T. I. p. 87); um die Mitte des Jahrh. treten ſie in Köln und in Schwaben auf. Am verbreitetſten ſind ſie in der erſten Hälfte des 14. Jahrh., am Rhein, zu Köln und Straßburg. In letzterer Stadt haben ſie auf den Dominikaner Meiſter Eckart einen bedeutenden Einfluß ausgeübt; dieſer tiefſinnige Lehrer entwickelte den Pantheismus des freien Geiſtes auf eine großartige Weiſe (ſ. dieſen Artikel). Oft mit den Begharden verwechſelt, in Deutſchland meiſt unter dieſem Namen erſcheinend, verbreiteten ſich dieſe Häretiker nicht nur nach dem nördlichen Frankreich, wo das Volk ſie, beſonders zu Paris, Turlupinen nannte, ſondern bis nach Italien (Clemens V. an den Biſchof von Cremona, bei *Raynaldi* Ann. eccles. ad ann. 1311) und in die Schweiz (Chronik von Tſchudi, S. 483 und 599). Sie nannten ſich Brüder bald des freien, bald des neuen Geiſtes; in Brüſſel traten ſie zu Anfang des 15. Jahrh. unter dem Namen homines intelligentiae auf, deren Häupter Aegidius und Wilhelm von Hildeniſſem (welcher widerrief) mit den pantheiſtiſchen Lehren noch andere ohne innern Zuſammenhang verbanden (*Baluzii* Miscellanea, T. II. p. 277 sqq.). Päbſte und Inquiſitoren bekämpften die Sekte mit eifriger Strenge; Viele ihrer Anhänger wurden verbrannt, die Partei aber nicht ausgerottet, da Pantheismus und falſch verſtandene Freiheit des Geiſtes zu leichte Reſultate eines ungeregelten Denkens ſind. In Deutſchland gab es noch zu Ende des 15. Jahrh. Brüder des freien Geiſtes; Sebaſtian Brant nahm ſie in ſein Narrenſchiff auf (Navis stultifera, in lat. trad. bei *Jac. Locher*, Bas. 1498. 4. fol. 140 sq.; die Stelle findet ſich nicht in den deutſchen Ausgaben). Zu Calvin's Zeiten erkennt man ihre Tendenzen bei den Libertinern von Genf.

Ueber den Urſprung der Sekte haben wir bis jetzt nichts geſagt; nur vermittelſt Vermuthungen läßt ſich eine Meinung darüber aufſtellen. Die natürlichſte ſcheint uns die Gieſeler's zu ſeyn, welcher die Sekte mit Amalrich von Bena in Verbindung ſetzt; die Lehre dieſes Mannes ſtimmt mit dem Pantheismus des freien Geiſtes überein; aus gleichzeitigen Berichten geht hervor, daß ſogleich nach der Verurtheilung Amalrichs zu Paris (1210) ſeine vertriebenen Schüler ſich im Lande verbreiteten und ſeine Anſichten

Digitized by Google

weiter trugen. Mosheim läßt ſie in Italien entſtehn, aber ohne hinreichenden Grund. Hahn nimmt an, ſie ſeyen in Deutſchland entſtanden, unabhängig von Amalrich, deſſen Syſtem ihm mit dem ihrigen nicht vereinbar ſcheint, wovon er jedoch den Beweis ſchuldig bleibt. — S. überhaupt *Mosheim*, De Beghardis et Beguinabus, Leipz. 1790. Hahn, Geſchichte der Ketzer im Mittelalter, Stuttg. 1847. B. II. S. 420 ff.; Gieſeler, Kirchengeſchichte, B. II. Th. II. 4. Ausg. S. 642 ff. — C. Schmidt.

Brüder vom gemeinſamen Leben (fratres communis vitae), eine freie, chriſtliche Genoſſenſchaft, in der Uebergangsperiode vom Mittelalter zur Reformation blühend und vielfach ſchon im reformatoriſchen Sinne wirkend.

Der Trieb der Gemeinſchaftsbildung iſt ein Grundbeſtandtheil aller lebendigen Frömmigkeit; er hat aber insbeſondere im Bereich des Chriſtenthums, getragen von dem Geiſte, deſſen Erzeugniß das Chriſtenthum ſelbſt iſt, die ganze Tiefe und Fülle ſeiner Kraft bethätigt. Zunächſt iſt daraus die geordnete Gemeinſchaft der Gläubigen überhaupt, die Kirche, entſprungen; dann haben wieder innerhalb dieſer großen Geſammtheit Bedürfniſſe von beſonderer Art kleinere Vereinigungen hervorgerufen. Dies war faſt in allen Jahrhunderten der Fall, am meiſten in Zeiten des Verderbniſſes der Kirche. Eine ſolche Zeit war für die abendländiſche Chriſtenheit die des ſpäteren Mittelalters. Die Kirche ſtand als großartig gegliedertes Ganze da, mit fein ausgebildeter Lehre und überreichem Kultus, durch ihre Ordnungen das ganze Leben beherrſchend. Aber ſie war zum guten Theile ein Reich von dieſer Welt, eine Kirche des Prieſterthums und der Geſetzlichkeit geworden; ſie ermangelte, indem ſie die Menſchheit weſentlich durch Satzungen lenkte, des von innen herauswirkenden evangeliſchen Geiſtes, der alles Heil und alle Kräfte des chriſtlichen Lebens aus dem unmittelbaren Verhältniß zu Chriſto ſchöpft; ſie war von der erſten Liebe, von der Einfalt und Selbſtverläugnung, deren Bild uns die apoſtoliſche Zeit vorhält, im Ganzen und Großen abgefallen. Dem gegenüber wurden vielfache Verſuche gemacht, das apoſtoliſche Leben in ſeiner weltüberwindenden Glaubens- und Liebesfülle wiederherzuſtellen. Auch die in dieſer Zeit entſtandenen Mönchsorden, deren einer den andern an Eifer überbot, waren hierauf gerichtet. Aber dieſe Verſuche, bei der mangelnden Erkenntniß des wahrhaft Apoſtoliſchen, verfielen ſelbſt mehr oder minder dem Geiſte der Aeußerlichkeit und Geſetzlichkeit, der die Kirche beherrſchte, und verloren ſich vielfach in's Ueberſpannte und Schwärmeriſche. Es blieb eine unbefriedigte Sehnſucht nach dem Chriſtenthum apoſtoliſchen Geiſtes und Lebens, ein Bedürfniß, es auf die einfältigſte für jeden Chriſtenmenſchen zugängliche Weiſe thätig zu verwirklichen. Dieſes Bedürfniß hat die freien geiſtlichen Genoſſenſchaften des ſpäteren Mittelalters in's Daſeyn gerufen.

Der Ausgangspunkt dafür war der nächſtliegende, praktiſche: die Uebung der helfenden Liebe. Um dieſe zu bethätigen, zugleich aber auch, abgeſchieden von der Welt, in fördernder Gemeinſchaft ein Leben ſtiller Andacht zu führen, ſammelten ſich ſeit dem 11. Jahrhundert die Frauengeſellſchaften der Beghinen, dann nach deren Vorbild im 13. Jahrhundert die Männervereine der Begharden und Lollharden. Dieſe, in geſonderten Gebäuden wohnenden, wohlgegliederten aber nach einer freieren Regel lebenden Gemeinſchaften wurden ihrer Liebesthätigkeit wegen in den größeren Städten gerne geſehen. Sie ſtanden auch mit der Kirche zunächſt nicht im Gegenſatz. Erſt im Verfolg der Zeit, ſeit dem Ende des 13. Jahrhunderts tauchten bedenkliche Richtungen unter ihnen auf. Ihre einſeitig praktiſche, des tieferen Erkenntnißgrundes ermangelnde Frömmigkeit zeigte ſich für mancherlei Schwärmereien zugänglich und gab den Einwirkungen verſchiedener Sekten Raum, namentlich der Apokalyptik der mit der Kirche zerfallenen Partei der Franziskaner und der pantheiſtiſchen, zum Theil auch antinomiſtiſchen Denkweiſe der Brüder und Schweſtern des freien Geiſtes.

Indeß erhielt ſich das Bedürfniß, aus dem dieſe Genoſſenſchaften hervorgegangen waren, ja es trat bei wachſendem Verderben der Kirche noch dringender hervor. Es galt, daſſelbe auf eine gründlichere, umfaſſendere Weiſe zu befriedigen. Dies geſchah durch die

Brüder vom gemeinsamen Leben. Sie theilten den praktischen Geist der älteren Vereine; aber sie brachten ein sehr wesentliches neues Element hinzu, die reinere und tiefere evangelische Erkenntniß und das lebendigste Interesse für deren Pflege unter dem Volk und der heranwachsenden Jugend. Ihre Grundrichtung war eine mystische und ging auf Verinnerlichung und Verlebendigung des Christenthums, aber die Mystik, welche sie pflegten, schied die pantheistischen und antinomistischen Elemente, das einseitig Contemplative und schwärmerisch Ueberschwängliche entschieden aus und hatte einen durchaus theistischen, nüchternen, praktischen, sittlich ernsten Karakter.

Der Urheber dieser Genossenschaft war Gerhard Groot (Geert Groote oder de Groot, Gerhardus Magnus), ein ächter christlicher Volksmann. Er war 1340 im Schooße einer angesehenen Familie zu Deventer geboren und bei schwächlichem Körper, aber trefflichen Geistesgaben den Studien bestimmt worden. Seine Bildung empfing er auf der Schule seiner Vaterstadt, dann auf der Universität Paris, von wo er 1358 als Magister, ausgestattet mit Kenntnissen in der Theologie und dem kanonischen Recht, selbst geheimen Wissenschaften nicht fremd, in die Heimath zurückkehrte. Mit Beifall lehrte er in Köln und erhielt bald auch Kanonikate zu Utrecht und Aachen. Er schien den Weg eines weltlich gesinnten Geistlichen einzuschlagen: sein glänzendes Auftreten, seine ganze weltförmige Lebensweise ließ nichts Anderes ahnen. Da wurde er, als er einst zu Köln einem öffentlichen Spiele zusah, durch das mahnende Wort eines ernsten Mannes aus dem Seelenschlummer erweckt, dann durch die Zusprache eines alten Freundes, des Heinrich Aeger, der unterdessen Prior des Karthäuserklosters Monnichhusen bei Arnheim geworden war, noch tiefer erschüttert. Er warf nun das weltliche Wesen von sich und nahm, innerlich umgewandelt, auch eine ganz andere Lebenshaltung an. Nachdem er im Kloster seines Freundes drei Jahre lang in völliger Zurückgezogenheit und strenger Bußübung dem Studium der Schrift und der Selbstprüfung gelebt, trat er, der nicht auf Contemplation, sondern auf lebendige Thätigkeit angelegt war, wieder in die Welt hinaus, um, ohne priesterlichen Karakter, als freier Verkündiger des Evangeliums unter dem geistlich verkommenen Volke zu wirken. Mit Genehmigung des Bischofs von Utrecht wanderte er in dessen Diöcese durch Stadt und Land und brachte durch seine mächtig beredte, von der vollen Wahrheitskraft der Erfahrung getragene Buß- und Glaubenspredigt unter Priestern und Laien, Hohen und Geringen außerordentliche Wirkungen hervor. Bald aber erhob sich der Haß der gewöhnlichen Kleriker und Bettelmönche, die sich von ihm beschämt und beeinträchtigt sahen, wider ihn und bewirkte, daß der Bischof von Utrecht die zugestandene Lehrbefugniß wieder zurücknahm.

Solche Hemmungen pflegen sich bei Männern, die von Gott zu Höherem bestimmt sind, in Förderungen umzuwandeln. Gerhard unternahm um diese Zeit eine Reise zu dem hochverehrten Mystiker Joh. Ruysbroek, der als Prior dem Vereine der Kanoniker zu Grünthal bei Brüssel vorstand. Die hohe, milde Persönlichkeit des erfahrungsreichen Priors, noch mehr das schöne, brüderliche Zusammenleben der Kanoniker machte auf ihn den tiefsten Eindruck. Er fand hier das Ideal für sein ferneres Leben, dem er nur, dem Grundtriebe seines Wesens und dem Bedürfnisse der Zeit folgend, in der Verwirklichung eine noch praktischere Gestalt gab. In seine Vaterstadt Deventer zurückgekehrt, wurde Gerhard der Mittelpunkt eines Kreises von Jünglingen, die unter seiner Leitung die heilige Schrift und andere nützliche Bücher abschrieben, auf die er überhaupt christlich bildend einwirkte. Ein junger Mann aus diesem Kreise, Florentius, Vikarius zu Deventer, machte den Vorschlag, den Erwerb zusammen zu legen und gemeinsam zu leben. Gerhard, nach einigem Bedenken, ging darauf ein und versprach, sich der Sache in jeder Weise anzunehmen. So entstand der erste Verein des gemeinsamen Lebens. Nach dessen Muster bildeten sich andere Vereine, und so erwuchs daraus eine große weitverzweigte Genossenschaft.

Dem von ihm gegründeten Bruderhause in Deventer stand Gerhard bis zu seinem Tode mit väterlicher Liebe und Weisheit vor. Seine Thätigkeit war in aller Stille eine

tiefgehende, durchaus praktiſche. Er war nicht ohne Gelehrſamkeit, aber die Bedeutung ſeiner Perſon und ſeines Wirkens lag nicht in vielumfaſſendem Wiſſen oder tiefeindringendem Denken, ſondern darin, daß er im Gegenſatz gegen das übergreifende, falſche, unbrauchbare Wiſſen ſeiner Zeit auf das wahrhaft Heilsnothwendige, Einfache, Geſunde, auf das lebendig Fördernde hinwies. »Alles, was uns nicht beſſer macht, oder vom Böſen nicht zurückbringt, iſt ſchädlich« — das war der Grundſatz, der ihn bei ſeiner ganzen Thätigkeit leitete. Mit dem Glauben der Kirche trat er nicht in Widerſpruch; aber er belebte denſelben von der Schriftquelle aus, er ging überall auf Chriſtum, als Wurzel und Spiegel des Lebens, als einziges Fundament der chriſtlichen Gemeinſchaft zurück, er bekämpfte mit raſtloſem Feuereifer alles ſündliche Verderben in der Kirche, zumal im Prieſterſtande, deſſen Idee ihm ſo hoch ſtand, daß er die Verpflichtungen deſſelben für ſeine Perſon nie übernehmen wollte. Selbſtbeſchränkung, Demuth und Einfalt, auch in der Schlichtheit ſeiner Erſcheinung und in ſeiner ganzen Lebensweiſe ſich ausdrückend, war der Grundzug ſeines Weſens. Hiezu kam die höchſte Strenge gegen ſich ſelbſt, raſtloſe Thätigkeit, eine große Gewalt der Rede, beſonders der ermahnenden, eine im Glauben gegründete, ſichere Feſtigkeit des Karakters. So war Gerhard ganz der Mann zur Leitung eines freien Vereins. Die verehrungsvollſte Liebe der Seinigen begleitete ihn bis zum Tode, der in Folge einer Krankheit, die er ſich durch ein Liebeswerk zugezogen, am 20. Auguſt 1384, im 44. Lebensjahre Gerhards eintrat. Er ſtarb inmitten ſeiner Brüder, denen er in chriſtlichem Vertrauen Troſt zuſprach und einen würdigen Nachfolger bezeichnete. Eine Lebensbeſchreibung Gerhards nebſt Aufzeichnung chriſtlicher Weisheitsſprüche aus ſeinem Munde beſitzen wir von Thomas von Kempen.

Der Mann, welchen Gerhard auf dem Sterbebette als ſeinen Nachfolger empfahl, war jener Florentius, der, nachdem er den erſten Impuls zur Gründung des Vereins gegeben, jetzt deſſen zweiter Stifter wurde. Florentius war 1350 zu Leerdam geboren, der Sohn eines wohlhabenden Bürgers, Namens Radewin, daher auch Florentius Radewins genannt. Er ſtudirte in Prag und erlangte dort auch die Magiſterwürde. In Utrecht wurde er von Gerhards Predigten mächtig ergriffen. Er entſagte ſeinem Kanonikate und ging nach Deventer, wo er als Vikarius bei St. Lebuin mit Gerhard in die innigſte Gemeinſchaft trat. Florentius war noch weniger ein vollendeter Gelehrter, als Gerhard, aber er hatte, vielleicht ſelbſt mehr als dieſer, alle Eigenſchaften eines praktiſchen Mannes: unerſchöpflichen Thätigkeitsdrang, große Gabe, die Menſchen zu beherrſchen, anziehende Liebenswürdigkeit und zugleich etwas ſo Ehrfurchtgebietendes, daß in ſeiner Gegenwart nie eine Unziemlichkeit vorkommen konnte. Voll tiefer Frömmigkeit, faſt bis zum Uebermaß einfach und ſtreng, aber doch voll Liebe gegen Nothleidende und voll Theilnahme für die heranwachſende Jugend, trat er als ſchon Erprobter an die Spitze des Brudervereins zu Deventer. Zwei Jahre nach Gerhards Tode brachte er einen Lieblingswunſch des Meiſters in Erfüllung, indem er zu Windeſem ein Kloſter der regulirten Kanoniker als eine Art von Central-Anſtalt für die Brüder des gemeinſamen Lebens gründete. Hierauf folgte die Stiftung einer gleichen Anſtalt auf dem St. Agnetenberge bei Zwoll, wo Thomas von Kempen ſein ſegensreiches Leben zubrachte. Von da an verzweigte ſich das Inſtitut des gemeinſamen Lebens in zwei Richtungen, die jedoch in ſteter Wechſelwirkung ſtanden. Die Stiftungen der regulirten Kanoniker hatten einen eigentlich klöſterlichen Karakter und bildeten den compacten Mittelpunkt; die größere, freier ſich bewegende, mehr in's Volksleben eindringende Maſſe der Geſellſchaft beſtand aus den gewöhnlichen Brüdern, welche wieder theils Prieſter, theils Laien waren und entweder zuſammenwohnten oder zerſtreut in geiſtlichen Aemtern und für Jugendbildung wirkten, aber doch immer in Verbindung mit dem großen Verein blieben. In Deventer erhoben ſich unter Florentius noch mehrere Bruderhäuſer. Das eine derſelben, 1391 gegründet und ſpäter das reiche Fraterhaus genannt, leitete er unmittelbar, während er zugleich der allgemeine Rektor der Genoſſenſchaft war. Auch Florentius verzehrte ſich frühe durch den Eifer ſeiner Thätigkeit und die Strenge ſeiner Lebensweiſe.

Er ſtarb etwa 50 Jahre alt im Jahre 1400, nachdem er ſeinen Freund Aemilius van Buren zum Nachfolger empfohlen. In der letzten Anſprache an die Brüder ſagte er unter anderm: »bleibet in demüthiger Einfalt und Chriſtus wird in euch bleiben.« Wie von Gerhard, ſo hat uns auch von ihm Thomas von Kempen eine Biographie gegeben und Weisheitsregeln aufgezeichnet.

Als epochemachend in der Entwickelung des Vereins iſt noch Gerhard Zerbolt zu nennen, geboren zu Zütphen 1367, geſtorben zu Deventer 1398, gleichfalls durch aufreibenden Eifer einem frühen Tode zugeführt. Er war nicht nur die rechte Hand des Florentius in Geſchäftsſachen, ſondern hatte auch eine ſelbſtſtändige Bedeutung. Zunächſt ſteigerte er noch die Richtung des Vereins auf die Sammlung, das Abſchreiben und die Verbreitung heilſamer Bücher; dann aber — und dies war das Wichtigere — wirkte er durch Wort und That für den Gebrauch der Bibel in der Landesſprache und für die Anwendung der Mutterſprache im ganzen religiöſen Leben, namentlich beim Gebet. Ueber beide Gegenſtände hat er Traktate geſchrieben, die als Zeichen der Zeit höchſt bedeutſam ſind.

Es iſt nun vor Allem der Verein ſelbſt, deſſen Geiſt und Organiſation näher zu ſchildern. Die Brüder vom gemeinſamen Leben — auch Collatien-Brüder genannt von ihren religiöſen Verſammlungen (Collatien, Collationen) und Brüder vom guten Willen, entweder wegen ihrer praktiſch-chriſtlichen Tendenz, oder weil ſie ihre eigenthümliche Lebensweiſe nicht, wie die Mönche, vermöge eines Gelübdes, ſondern aus ſtets freiem Willen führen ſollten — gingen darauf aus, eine wahrhaft chriſtliche Brudergemeinſchaft nach apoſtoliſchem Vorbild herzuſtellen. Vor Allem wollten ſie ſich ſelbſt auf chriſtlichem Grunde auferbauen und fördern, dann aber auch von da aus in demſelben Sinn auf das Volk, zumal die Jugend einwirken. Es iſt alſo ſowohl ihr inneres Vereinsleben, als ihre Thätigkeit nach außen in Betracht zu ziehen.

Die Verwirklichung einer wahren Brudergemeinſchaft und einer ungeſtörten gegenſeitigen Förderung im chriſtlichen Leben ſchien unter den gegebenen Verhältniſſen bedingt zu ſeyn durch Gemeinſamkeit des Beſitzes, der Wohnung, der Lebensweiſe und der Erbauung. Vom »Zuſammenlegen und Zuſammenleben« war die erſte Stiftung ausgegangen. So ſetzte man auch voraus, daß jeder in den Verein Eintretende ſein Vermögen zur Verfügung deſſelben ſtelle; doch war dies nicht wie im Pythagoräer- oder Eſſäer-Bunde unbedingt verpflichtendes Geſetz, ſondern wie in der Gemeinde zu Jeruſalem freie Liebesſitte. Natürlich wurde auch alles Erworbene als Gemeinbeſitz betrachtet. Von dem gemeinſamen Vermögen, das bald durch Geſchenke und Vermächtniſſe erhöht ward, wurden die Vereinswohnungen, die Brüder- oder Fraterhäuſer gegründet. In einem Fraterhauſe lebten etwa 20 oder mehr Brüder zuſammen, unter ihnen einige Prieſter. Die Aufnahme fand nur auf dringende Bitte nach ſtrenger Prüfung ſtatt. Die Speiſung war wie die Kaſſe gemeinſchaftlich. Kleidung und Lebenseinrichtung war geregelt, doch nicht mit mönchsartiger Strenge. Gewöhnlich trugen die Brüder ein graues Obergewand, Rock und Beinkleider ohne alle Verzierung, das Haupt mit einer grauen Kappe bedeckt, wovon ſie auch Cucullati (Kappenherren, Gugel- oder Kogelherren) genannt wurden. Ebenſo hatte auch das Leben ſeine feſte Ordnung. Es waren beſtimmte Stunden für Andachtsübungen, für erbauliche Vorträge feſtgeſetzt, namentlich wurde bei Tiſch immer etwas Erbauliches vorgeleſen. Die übrige Zeit war der Handarbeit für die verſchiedenen Bedürfniſſe, mechaniſcher oder künſtleriſcher Thätigkeit gewidmet; eine Hauptſtelle nahm hierbei das Abſchreiben der heiligen Schrift oder anderer guter Bücher ein. Eine ſchöne Sitte der Brüder war die gegenſeitige Ermahnung wegen wahrgenommener Fehler und das brüderliche Bekenntniß der Sünden.

Im Ganzen herrſchte in den Vereinen familienartige Gleichheit, doch mußten die Geſchäfte vertheilt ſeyn und ein Regiment geführt werden. Beſondere Aemter hatten der Prokurator oder Oekonom, der Scripturarius, der das Abſchreiben beaufſichtigte, der Librarius oder Bibliothekar, der Magister Novitiorum, Infirmarius, Hospitiarius; auch

alle handwerklichen Thätigkeiten hatten ihre beſtimmten Vertreter. An der Spitze jedes Hauſes ſtand ein von den Brüdern gewählter Rektor, ihm zur Seite ein Vicerektor. Die Rektoren ſämmtlicher Häuſer verſammelten ſich jährlich zur Berathung und Entſcheidung gemeinſamer Angelegenheiten. Zugleich bildete der Rektor des Haupthauſes zu Deventer einen natürlichen Mittelpunkt für alle Brüder, wenigſtens die niederländiſchen, doch nicht in hierarchiſcher, ſondern in patriarchaliſcher Weiſe, in welchem Sinne er auch allgemein „Vater“ genannt wurde.

Eine ähnliche Einrichtung hatten die Frauenvereine, zu denen ſchon Gerhard den Anſtoß gegeben und die den Brüdervereinen bald nach deren Entſtehung an vielen Orten nachgebildet wurden. Hier ſtand jedem Hauſe eine Pflegerin, Martha genannt, vor, neben ihr eine Untermartha. Die Aufſicht über alle Häuſer führte eine Obermartha, die zu Utrecht ihren Sitz hatte. Dieſe Frauenvereine beſchäftigten ſich, außer der Pflege des chriſtlichen Lebens, vornehmlich mit Handarbeit.

Es galt jedoch bei der ganzen Genoſſenſchaft, vornehmlich bei den Brudervereinen, nicht bloß die Förderung des chriſtlichen Lebens nach innen, ſondern vor Allem auch das Wirken nach außen, auf das Volk und die Jugend. In dieſer Beziehung waren ſie ein Lebensferment der edelſten Art. Namentlich machen ſie in der Geſchichte der Jugendbildung Epoche. Bis dahin hatten bei dem Mangel öffentlicher Schulen beſonders die Bettelmönche die heranwachſende Jugend unterrichtet. Wir können ihnen deßhalb ein gewiſſes Verdienſt zuerkennen; aber im Ganzen war doch ihr Unterricht ſehr unzulänglich, mechaniſch, engherzig, mit vielen Zuthaten des Aberglaubens verſetzt, im Intereſſe des Ordens und der Hierarchie betrieben. Die Brüder vom gemeinſamen Leben gründeten zahlreiche neue Lehranſtalten und brachten überall, wo ſie ſich niederließen, durch Förderung der jungen Leute, namentlich der ärmeren, die Schulen zu höherer Blüthe. Noch mehr, ſie hauchten dem Unterrichtsweſen einen neuen beſſern Geiſt ein. Sie faßten das Innerliche mehr in's Auge, machten den Unterricht lebendiger und praktiſcher, bewahrten die Jugend vor dem Wuſte ſcholaſtiſcher Spitzfindigkeiten und loſer Mönchsfabeln, drangen mit Eifer auf das Studium der alten Sprachen und lehrten zugleich die Mutterſprache mehr ſchätzen. Für die allgemeine Volksbildung aber wirkten ſie beſonders durch Predigten und chriſtliche Anſprachen in den Privatverſammlungen, den ſogenannten Collationen, durch ſeelſorgerliche Bearbeitung der Einzelnen, durch Verbreitung der Schrift und erbaulicher Traktate. Mit dem Letzteren ſtand ihre lebhafte, wohlorganiſirte Abſchreibethätigkeit in genauer Verbindung, eine Sache, welche in der Zeit vor der Erfindung der Buchdruckerkunſt von höchſt eingreifender Bedeutung war.

Das Inſtitut des gemeinſamen Lebens, aus der Wurzel geſunden chriſtlichen Geiſtes hervorgewachſen, entſprach einem Bedürfniſſe der Zeit und fand daher, vornehmlich im Laufe des 15. Jahrhunderts, eine weite Verbreitung. Faſt in allen bedeutenderen Städten der Niederlande entſtanden Bruderhäuſer nach dem Vorbild des Hauſes von Deventer; ebenſo in den Rheinlanden bis nach Schwaben hinauf, im nördlichen Deutſchland bis Roſtock, im mittleren bis Merſeburg. Ueberall wurden die Brüder von den ſtädtiſchen Bevölkerungen geachtet und gefördert. Nur von den Bettelmönchen — namentlich einem gewiſſen Matthäus Grabow — wurden ſie vielfach angefeindet, dagegen auch von den angeſehenſten Theologen, z. B. Gerſon und d'Ailly, kräftig vertheidigt und von mehreren Päbſten anerkannt und begünſtigt. Am beſten rechtfertigten ſie ſich ſelbſt durch ihre Leiſtungen. Eine anſehnliche Reihe trefflicher Männer ging aus ihrer Mitte hervor. Die Blüthe ihres praktiſchen und aſcetiſchen Geiſtes zeigt ſich in Thomas von Kempen; den Segen ihres wiſſenſchaftlichen Unterrichts beurkunden Hermann Buſch, Lange, Hegius, Agrikola; ihr evangeliſch-innerlicher, reformatoriſcher Geiſt hat ſeine herrlichſte Vertretung gefunden in Joh. Weſſel, dem bedeutendſten unter den Vorläufern der Reformation in den Niederlanden; auch Erasmus — um nicht noch mehrerer zu gedenken — hat einen Theil ſeiner Jugendbildung den Brüdern zu Deventer zu danken.

Bei der Betrachtung des Vereins vom gemeinſamen Leben treten uns, wie bei allem

geſchichtlich Bedeutſamen, vielfache Analogien entgegen. Er iſt nicht einem Andern äußerlich nachgebildet, ſondern aus innerem Lebenstriebe erwachſen; aber er erinnert in verſchiedener Weiſe an den Pythagoräer- und Eſſäer-Bund, an die Muttergemeinde zu Jeruſalem, an das edlere Mönchsleben mit ſeiner kulturverbreitenden Thätigkeit. Er ſchaut auch prophetiſch vorwärts und iſt im Bereich der mittelalterlichen katholiſchen Kirche eine Anticipation deſſen, was ſpäter in der evangeliſchen Kirche vom ſpener'ſchen und franke'ſchen Pietismus, von der Brüdergemeinde angeſtrebt wurde, deſſen, was wir heute unter dem Namen der »innern Miſſion« zuſammenfaſſen.

Alles hat ſeine Zeit. Das Inſtitut des gemeinſamen Lebens war emporgekommen, weil es einem tieferen Zeitbedürfniſſe entſprach; es trat zurück und erloſch allmählich im Laufe des 16. Jahrhunderts, weil daſſelbe Bedürfniß auf andre Weiſe gründlicher gefriedigt wurde. Die Erfindung der Buchdruckerkunſt machte das Abſchreiben der Brüder überflüſſig, die zahlreichen, in höherem Styl angelegten Gelehrten-Schulen des 16. Jahrhunderts verdunkelten ihre Lehranſtalten; die Reformation, welche das Evangelium in den Zungen aller Völker von den Dächern predigte, entſetzte ſie durch viel gewaltigeres Wirken des Amtes der chriſtlichen Volksbearbeitung. Die Brüder hatten ihren vorbereitenden Beruf erfüllt; ſie konnten mit Ehren abtreten. Der Führer der deutſchen Reformation gibt ihnen das Zeugniß, nicht nur daß ſie ein ehrbares Leben geführt, ſondern auch »daß ſie das Evangelion erſtlich angefangen und das reine Wort treulich gelehrt und gehalten;« er ſagt von ihnen: »Wollte Gott, alle Klöſter wären alſo, ſo wär allen Pfarrherrn, Städten und Landen wohl geholfen und gerathen;« er nimmt auch nicht Anſtoß an der Tracht und andern löblichen Sitten und meint, das ſchadet dem Evangelium nichts, ſondern nützt ihm vielmehr »wider die ungebundenen zügelloſen Geiſter, die heutiges Tages nur zu zerſtören, aber nichts zu erbauen wiſſen.«

Literäriſch bemerken wir noch Folgendes: die Lebensbeſchreibungen von Gerhard Groot, Florentius und andern ausgezeichneten Männern der Genoſſenſchaft vom gemeinſamen Leben, welche Thomas von Kempen geliefert hat, ſind enthalten im 3. Theil der Werke des Thomas in der Kölner Ausgabe. Ueber Schriften und Denkweiſe Gerh. Groots handelt ſehr gründlich ein Aufſatz von Clariſſe, Vater und Sohn, im kirchenhiſt. Archiv von Kiſt und Royaards, 1829. Thl. 1. und 1830. Thl. 2. Zur Geſchichte und Karakteriſtik der Brüder vom gemeinſamen Leben liefern viele ältere, vornehmlich in Holland erſchienene Schriften Beiträge, z. B. das Chronicon Windesemense von Buſch, die Daventria illustrata von Revius und andere. Am vollſtändigſten iſt das Vorhandene, auch unter Hinweiſung auf die geſammte frühere Literatur, zuſammengefaßt in zwei neueren Schriften: *Delprat*, Verhandeling over de Broederschap van G. Groote, Utrecht 1830, deutſch von Mohnike. Leipz. 1840, und Ullmann, Reformatoren vor der Reformation. Bd. II, S. 62—114. Die erſte Schrift ſchildert ſehr genau die äußere Geſchichte der Bruderſchaft; die zweite geht mehr auf ihr inneres Leben und ihren Zuſammenhang mit der Reformation ein. Manches Nachträgliche findet ſich noch in einzelnen Aufſätzen des kirchenhiſt. Archivs von Kiſt und Royaards; auch kann noch bemerkt werden, daß in neuerer Zeit eine wohlerhaltene Bibliothek der Brüder vom gemeinſamen Leben im St. Johanniskloſter zu Weesp aufgefunden worden iſt, worüber H. Prediger von Iterſon Nachricht gegeben hat. S. Ullmann, Vorrede zu der Ausgabe von vier Schriften Joh. Ruysbroek's, Hannover 1848. Nachrichten über die Brüder des gemeinſamen Lebens zu Roſtock gibt Liſch in den Jahrbüchern für Mecklenburgiſche Geſchichte, Jahrg. 4. Schwerin 1839. Ueber das Epochemachende der Brüder in Betreff des Unterrichtsweſens iſt zu vergleichen K. v. Raumer, Geſchichte der Pädagogik. Th. I. S. 64 ff.

Ullmann.

Brüder des Geſetzes Chriſti, ſ. Brüder, böhmiſche.

Brüder des Herrn, ſ. Jeſus Chriſtus.

Brüdergemeine, ſ. Herrenhuter Brüdergemeine.

Brüderſchaft (fraternitas, sodalitas). Die katholiſche Kirche iſt fortwährend

bemüht, und verſteht es trefflich, die Gläubigen auf die mannigfaltigſte Weiſe anzufaſſen. Die Mittel, die ſie anwendet, ſind, möchten wir ſagen, berechnet auf die verſchiedenſten Stufen der religiöſen Entwickelung. Wem die Formen des Mönchslebens zu ſteif und ſtreng ſind, dem ſteht der Zutritt offen zu dem mit reichlichen Abläſſen beſchenkten Brüderſchaften. Es werden uns ſchon aus dem früheren Mittelalter ſolche confratriae genannt, welche aber mit den ſpäter ſogenannten Brüderſchaften nicht zuſammengeſtellt werden müſſen; eine marianiſche Brüderſchaft ſcheint Odo, Biſchof von Paris († 1208) geſtiftet oder wenigſtens vorgefunden und begünſtigt zu haben; wenigſtens ordnete er für ſeine Diöceſe ein jährliches Feſt derſelben am Tage nach dem Sonntage der drei Könige an. Bekannter und oftmals als die erſte Brüderſchaft angeführt iſt diejenige der Gonfalonieri von Clemens IV. (1265—1271) beſtätigt. Seitdem mehrten ſich dieſe Vereine; ſie beſchäftigten ſich mit Unterſtützung der Kranken und Armen, allerlei Andachtsübungen. Die Brückenbrüder (fratres pontifices) ſorgten ſogar für die Bequemlichkeit der Reiſenden durch Anlegung von Brücken. Die größte Verbreitung fanden die marianiſche Brüderſchaft, die Skapulier-, Roſenkranz-, Armenſeelen- und Corpus Christi-Brüderſchaften. Größere, in Zweigbrüderſchaften ſich theilende heißen Erzbrüderſchaften. Gegenwärtig ſteht in beſonderem Rufe und Blüthe die Erzbrüderſchaft vom allerheiligſten und unbefleckten Herzen Mariä zur Bekehrung der Sünder, die Franz Xaverius oder Miſſionsbrüderſchaften, die Brüderſchaft von der chriſtlichen Lehre u. a. Sie haben ihre beſtimmten Abzeichen, Kleidung, Gebräuche und Verfaſſung, worüber von den Päbſten ſeit dem Beginn des 18. Jahrhunderts die nöthigen kirchenrechtlichen Beſtimmungen gegeben worden ſind. Herzog.

Brunnen bei d. Hebräern. Gemäß der Landesbeſchaffenheit gibt es in Paläſtina theils eigentliche Brunnen (בְּאֵר) von Quellwaſſer oder „lebendigem Waſſer“, theils Ciſternen (בּוֹר) oder Gruben zu Sammlung von Regenwaſſer (*Philo* II. p. 324 Mang.). Erſtere waren, obwohl Kanaan im Allgemeinen nicht für waſſerarm, ſondern eher als quellenreich galt (Deut. 8, 7.), doch verhältnißmäßig ſelten und wurden ebendeßhalb um ſo mehr geſchätzt (Geneſ. 16, 7. 14.; 24, 11 ff.; 26, 19 f.; Thren. 5, 14.), weßhalb auch zu gottesdienſtlichem Gebrauch gerade ſolches Waſſer vorgeſchrieben war (Lev. 14, 5.; 15, 13.; Num. 19, 17.) — ſ. noch Jer. 2, 13.; Joh. 4, 6. Die Ciſternen waren weit häufiger, in der Regel unten weiter als oben (Diodor. 19, 94.), nach dem Talmud bald rund, bald viereckig und mit Kalk ausgetüncht, die Oeffnung mit einem Stein oder ſonſt verſchloſſen oder mit einem Geländer umgeben, theils zu Verhütung von Unfällen (Exod. 21, 33. vgl. *Joseph.* Antt. 4, 8. 37.), theils zur Verbergung dieſes koſtbaren Gutes vor Fremden, wobei die Bedeckung wirklich oft ſo künſtlich war, daß ſie nicht leicht von Unkundigen entdeckt werden konnten (vgl. Gen. 29, 2.; 2 Sam. 17, 19.; Cant. 4, 12.). Beide Arten von Brunnen, zumal die letzteren, konnten leicht verſchüttet werden, ſey's aus Bosheit und Rache, ſey's um anrückenden Feinden durch Waſſermangel Verderben zu bereiten (Gen. 26, 15; 2 Kön. 3, 25.; Jeſ. 15, 16. und a.). Da ſie unter den Hirten einen ſehr wichtigen Beſtandtheil ihres Beſitzes ausmachen, ſo entſtehen unter ihnen nicht ſelten Streitigkeiten über den Beſitz von Brunnen (Gen. 21, 25.; 26, 15 ff.), die mitunter den Namen der Stämme tragen, denen ſie gehören (Deut. 10, 6.), und deren Gebrauch nicht leicht fremden Horden geſtattet wird (Num. 20, 19.; 21, 22.). Sie befinden ſich bald vor den Städten und Dörfern, wo dann Hirten und die jungen Leute bei ihnen zuſammenkommen, um Waſſer zu ſchöpfen — bei den Ciſternen vermittelſt eines mit einem Rade hinabgelaſſenen Eimers, Kohel. 12, 6. — und die Heerden in den Tränkrinnen (רְהָטִים) zu tränken, Gen 24, 11. 13.; 29, 3. 8.; 1 Sam. 9, 11.; theils in den Höfen größerer Häuſer, 2 Sam. 17, 18. In Städten gab es auch öffentliche Ciſternen, zum Theil von bedeutenden Dimenſionen, Jerem. 41, 7. Man begreift, daß Reiſende und Kriegsheere gerne an ſolchen Brunnen lagerten (1 Sam. 29, 1.; 2 Sam. 2, 13.), und daß Ortſchaften vorzugsweiſe in ihrer Nähe erbaut wurden, woher die vielen Ortsnamen mit Beer- und En (עֵין = Quelle, d. h. Auge des Landes) rühren. Leere Ci-

ſternen dienten nicht ſelten als Gefängniſſe (Gen. 37, 22.; Jer. 38, 6.; Sach. 9, 11.; vgl. Exod. 12, 29.) oder als Schlupfwinkel (2 Sam. 17, 18 f.) Von den zahlreichen, noch heute in Paläſtina befindlichen Ciſternen mögen mehrere in's höchſte Alterthum hinaufreichen. Vgl. v. Lengerke, Kanaan. I. S. 47—52. und Winer, R.W.B. s. v.

Rüetſchi.

Bruno, Erzbiſchof von Köln. Dieſer edle Sproß des ſächſiſchen Königsſtammes, der jüngſte Sohn Heinrichs des Großen, wurde im Frühlinge des Friedensjahres 925 geboren. Man beſtimmte ihn zum geiſtlichen Stande und übergab ihn deßhalb ſchon in ſeinem vierten Lebensjahre einer der karolingiſchen Schulſtiftungen, nämlich der Utrechter Kathedralſchule. Hier erhielt Bruno (oder Brun, wie er eigentlich genannt wurde) von Biſchof Balderich Alles überliefert, was von karolingiſcher Schulweisheit noch vorhanden war, und lernte die Studien über Alles ſchätzen. Aber auch die fromme der Weltlichkeit und der profanen Wiſſenſchaft feindliche Richtung, welche im Anfange des 10. Jahrhunderts in lothringiſchen, burgundiſchen und flandriſchen Klöſtern reformirend auftrat, muß ihn ſchon frühzeitig ergriffen haben. Bruno vereinigte ſie in ſich mit dem ernſteſten Eifer für die Wiſſenſchaften und beſtrebte ſich von dem Tage ſeiner Ankunft am Hofe an bis zu ſeinem Tode, dieſe Vereinigung bei Geiſtlichen und Laien herrſchend zu machen. Otto der Erſte war nämlich noch nicht lange König, als er ſeinen Bruder Bruno von Utrecht an ſeine Seite rief (ſpäteſtens im Jahre 939). Um denſelben ſammelte ſich alsbald eine große Schaar junger vornehmer Kleriker, um mit ihm und von ihm zu lernen, und die berühmteſten Gelehrten wurden herbeigerufen, um die neu erblühende schola palatina fördern zu helfen. Natürlich fanden ſich da neben den Epigonen der karolingiſchen Kirchenlehrer, z. B. neben Ratherius, auch Anhänger jener neuen ſelbſtſtändigen und gründlichen Betreibung der Wiſſenſchaften ein, welche ſich in dem Aufſchwunge des Studiums der griechiſchen Sprache und Literatur, der Mathematik und der Dialektik zeigte und ſpäter in Otherich und Gerbert ihre bekannteſten Vertreter hatte. Bruno ließ ſich von den Griechen, welche an den Hof Otto's kamen, unterrichten und ſcheint ſeine höhere Bildung vorzüglich von dem Briten Iſaak empfangen zu haben. Trotzdem blieb er jener frommen Richtung treu und wirkte in ihrer Weiſe hauptſächlich in den Abteien, welche ihm Otto übergab, von denen wir aber nur Lorſch kennen. Er verſchaffte überall der Regel Benedikts den ſtrengſten Gehorſam, trieb die Widerſpenſtigen hinweg und gab den Klöſtern ihre alte freie Verfaſſung zurück. Uebrigens war er in allen Provinzen des deutſchen Reichs für Kirchen und Klöſter in ſeinem Amte als Kanzler thätig. Seit dem Jahre 940 war er nämlich Otto's Archicapellanus und nahm regen Antheil an den Staatsgeſchäften. Zeitig wurde er beſonders in die Verhältniſſe Deutſchlands zu Frankreich eingeweiht und lernte die Wichtigkeit Lothringens kennen. Wir finden ihn mit ſeinem Lehrer Iſaak auf der Synode von Verdun im Jahre 947, alſo betheiligt bei der Beilegung des für das franzöſiſche Königthum wichtigen Rheimſer Erzbiſchofsſtreites durch die deutſche Kirche und den deutſchen Staat. Im Jahre 951 begleitete er den König Otto nach Italien und vielleicht haben wir Otto's auffällig nachgiebige und beſcheidene Handlungsweiſe in jener Zeit dem Einfluſſe Bruno's zu danken, welcher die Ausdehnung des Reichs nach Süden nicht wünſchte vor der ſicherſten inneren Erſtarkung der Königsmacht der Sachſen und welcher vielmehr auf den Weſten hinwies, wo Lothringen bei Deutſchland erhalten und Frankreich den Deutſchen offen gehalten werden mußte. Die Empörung Liutulfs und Konrads rechtfertigte Bruno's Sorge um die innere Ordnung und Stärke und ſeine Auffaſſung des abſoluten Königthums Otto's als einer unantaſtbaren göttlichen Einſetzung entſchied ihn, in dem ſchlimmen Jahre 953 ſeinem Bruder treu zu bleiben und deſſen Sache, welche freilich durch den hämiſchen Herzog Heinrich von Bayern ſehr verdorben wurde, zu führen. Dazu erhielt er ſchon im Monat Julius 953 Gelegenheit. Wigfried, Erzbiſchof von Köln, ſtarb am 9. Julius und Bruno wurde ſogleich zu ſeinem Nachfolger erwählt und nach Köln geholt. Im September beſchied ihn Otto in ſein Lager vor Mainz, damit er zum

Frieden hälfe. Aber Heinrich's giftiges Dazwiſchenreden vereitelte den Verſuch Bruno's, den Liutulf zu vollſtändiger Unterwerfung unter Otto zu bewegen, und brachte den fürchterlichen Aufruhr erſt zum vollen Ausbruche. Als ſich nun der König nach dem Oſten wandte, übergab er den ganzen Weſten der Leitung Bruno's. Die Bezeichnung archidux, welche ſein Biograph für ihn wählt, iſt der des archiepiscopus nachgebildet und wird erklärt durch die ausnahmsweiſe Vollmacht, welche Bruno erhalten hatte, und dadurch, daß es unter ihm noch Herzoge in Lothringen gab, die aber vielleicht nur den Heerbann angeführt haben. Wir ſehen hier den Verſuch, die alten Herzogthümer unſchädlich zu machen und zu zerſtören. Die Uebertragung der herzoglichen Würde an Kleriker ſicherte ſie vor der Vererbung und brachte eine Theilung und Entkräftung der Herzogsmacht mit ſich. Analogien finden wir in Franken, welches Herzogthum längſt untergegangen war, als ſich der Biſchof von Würzburg noch Herzog von Franken nannte, und im Herzogthume Sachſen, von dem im Jahre 1180 ein Theil, Weſtphalen, mit der herzoglichen Würde an das Erzbisthum Köln kam. Damals erregte die Verbindung beider Würden in der Perſon Bruno's großen Anſtoß und er mußte deßhalb ſeine herzogliche Würde oft genug mißachtet ſehen. Von Mainz war er zuerſt nach Aachen gegangen und hatte dort am 21. September die lothringiſchen Großen zu ſeiner Huldigung um ſich verſammelt. Am 25. September wurde er in Köln geweiht und als Erzbiſchof inthroniſirt. Die Erhaltung Lothringens in jenem ſchrecklichen Aufſtande war ſehr ſchwer, weil die Lothringer immer mit einander im Kampfe waren und dadurch ebenſowohl den Reichsfeinden das Land öffneten, als jede Herrſchaft beinahe unmöglich machten. Bruno ſah ſich genöthigt, ſich an Konrad's perſönliche Feinde anzulehnen und ſie nach Gefallen ſchalten und walten zu laſſen. Raginar von Hennegau hatte den abgeſetzten Herzog Konrad in mörderiſcher Schlacht zum Weichen gebracht und übte nun an der Spitze der wüſten geiſtlichen und weltlichen Herren Lothringens einige Jahre hindurch ein Schreckensregiment aus. Die Machtloſigkeit Bruno's war in den erſten Monaten des Jahres 954 am größeſten. Da geſchah der Einfall der Ungarn in's Herzogthum und dahin ſind vielleicht auch die noch unklaren Begebenheiten zu verlegen, welche Thietmar (B. II. K. 15.) und der Fortſetzer Regino's (zum Jahre 954) erzählen. Während des letzten großen Kampfes mit den Ungarn, in welchem Konrad fiel, gelang es dem Bruno, der ſeine Provinz nicht verlaſſen konnte, in Bonn das Gemüth Liutulfs zu beſänftigen, und, da Heinrich nicht mehr dazwiſchen treten konnte, wurde der König Otto leicht beſtimmt, dem Sohne vollſtändig zu verzeihen und ihn mit ſeinen Anhängern nach Italien ziehen zu laſſen, damit er den Berengar unter ſeinen Lehnsherrn demüthigte. Nachdem die Aufrührer bezwungen, die Ungarn und die Slaven auf's Haupt geſchlagen worden waren, kam Otto nach Lothringen, um ſtrenges Gericht zu halten, Ordnung zu ſchaffen und ſeines Bruders Herrſchaft zu kräftigen. Nun brauchte Bruno Raginar's Schwert nicht mehr, dieſer aber ſtörte jetzt ſelbſt den Landfrieden aus Uebermuth und aus Unmuth über ſeine Beiſeiteſetzung. Darum wurde Bruno erſt dann Herr ſeines Herzogthums, als er ihn im Jahre 958 in Folge offener Empörung gefangen nehmen ließ und nach dem äußerſten Oſten Deutſchlands in die Verbannung ſchickte. Von dieſer Zeit an gelang es Bruno's unermüdlichen Beſtrebungen immer mehr, Recht und Ruhe im Lande heimiſch zu machen. Die Einſetzung Friedrichs als Herzog in Oberlothringen neben Gottfried in Niederlothringen nach dem Aufſtande der Lothringer im Jahre 959 ſollte dazu helfen und nebenbei die gefährliche lothringiſche Macht auf immer zerſpalten. Auch die politiſche Aufgabe Bruno's in Bezug auf Frankreich konnte vor 955 nicht zu löſen angefangen werden. Aber nach König Ludwig's und nach Herzog Hugo's Tode ſtieg ſein Einfluß auf die franzöſiſchen Angelegenheiten ſo, daß er im Namen ſeines Bruders Otto eine Art von Oberherrlichkeit über Frankreich ausübte. Bruno wurde oft allein, oft mit einem Heere nach Frankreich gerufen und ſuchte auch hier nach ſeiner Weiſe durch Unterhandlungen die Störungen zu beſeitigen und Alle zur Unterwerfung unter die rechtmäßige karolingiſche Herrſchaft zu bringen. Es gab Viele, die ihm deßhalb berückende Schlauheit Schuld

gaben, aber wie seine königlichen und herzoglichen Vettern, so nannten ihn auch die Völker preisend den Friedfertigen. Im Jahre 961 wurde ihm und dem Erzbischof Wilhelm von Mainz die Reichsverwaltung und die Sorge für Otto II. übertragen, während Otto I. nach Italien zog, sich zum Herrn des Landes und des Pabstes machte und die Kaiserkrone erwarb. Als der Kaiser triumphirend zurückgekehrt war und auf der Höhe seines Glückes stand, da versammelte sich die ganze sächsische Familie zu Pfingsten des Jahres 965 in Köln um die greise Königin Mathilde und feierte mit vielen Bischöfen und Großen des Reichs, auch mit Balderich, dem Lehrer Bruno's, ein rührendes Dankfest. Die französischen Vettern geriethen aber bald nach ihrer Heimkehr wieder in Streit und Bruno wurde nach Compiegne beschieden, um den Frieden unter ihnen und in Frankreich überhaupt herzustellen und zu befestigen. Auf dieser Reise ergriff ihn in Rheims eine Krankheit, welcher er am 11. Oktober 965 erlag. Seinen Leib trug man nach seiner Verordnung nach Köln, wo er in der Kirche des Klosters des heil. Pantaleon begraben wurde. Sein Hauptstreben nach Herstellung des Friedens, in welchem er auch starb, war zuletzt immer der Kirche und der Schule gewidmet, wie er sich auch der Kirche und Schule als Mittel bediente. Er setzte, wo er konnte, fromme Bischöfe und Aebte aus seiner nächsten Umgebung und aus der von ihm gestifteten kölner Schule ein, von denen er politische Treue erwartete, die aber hauptsächlich sich mit der Hebung der Frömmigkeit und Bildung in ihren Amtskreisen beschäftigen sollten. Er selbst war eifrig im Erbauen, Schmücken und Reformiren von Klöstern, im Erbauen und Besetzen von Einsiedlerhütten, im Erbauen und Bereichern von Kirchen aller Art, im Suchen, Hinwegführen und Verehren von Reliquien, mit denen er besonders Köln schmückte. Er war sehr gewissenhaft in Erfüllung seiner gottesdienstlichen Pflichten, bei welcher er eine außerordentliche Demuth zeigte. Kurz er war gleichsam die verkörperte Kirchlichkeit des 10. Jahrhunderts und man legte ihm deßhalb nicht nur die Beinamen des Großen und des Friedfertigen bei, sondern man verehrte ihn auch alsbald nach seinem Tode als einen Heiligen. Aber je höher jene oft sehr äußerliche und trübe Frömmigkeit im Ansehn der germanischen Völker stieg, desto allgemeiner wurde auch die Verdächtigung der profanen Wissenschaften, der »Philosophie«, als der Quelle aller Ketzereien. Und diese Verdächtigung war den trägen Klerikern und Mönchen am bequemsten und am geläufigsten. Von dieser Seite wurde es auch dem Bruno zum Vorwurfe gemacht, daß er niemals von seiner Wissenschaft ließ und dieselbe in allen alten und neuen Schulen nach Kräften förderte. Und seiner Wirksamkeit that nichts mehr, als dieser Vorwurf, Abbruch. Nun beugte sich zwar auch der ungebildete Klerus unter die Verehrung, die ihm das Volk nach seinem Tode widmete, aber man erzählte, Bruno sey bei seinem Eintritte in den Kreis der Heiligen von Christus angeklagt worden, daß er eiteler Weise Philosophie getrieben habe, und nur auf die Verwendung und Vertheidigung des heil. Paulus habe ihm der Herr noch einen Platz unter den Heiligen gegönnt. (Quellen sind vorzüglich zwei Biographien, eine von Ruotger in den Jahren 966 und 967 geschrieben und durchaus glaubwürdig, eine andere im 14. Jahrhunderte von Mönchen von St. Pantaleon verstandlos, aber zum Theil aus nicht mehr zugänglichen Aufzeichnungen zusammengestellt. Beide siehe bei Pertz [Monum. Germ. hist. script. T. IV. p. 252 sqq. p. 275 sqq.]. Die Geschichte Bruno's ist neuerdings von den Bollandisten [mens. Oct. T. V. Brux. 1786] und von Pieler [Bruno I. Erzbischof von Köln. Arnsberg 1851] bearbeitet worden. Ueber seine politische Wirksamkeit schrieb Aschbach im Niederrheinischen Jahrbuch von Lersch [I. Bd. S. 27 ff.] und Dönniges in den Jahrbüchern des deutschen Reichs von Ranke [I. Bd. 3. Abth. S. 64 ff.]). Albrecht Vogel.

Bruno, Apostel der Preußen. Verwechselungen mit dem Pabste Gregor V. und einem Bischofe Bruno von Augsburg haben die Geschichte des Apostels der Preußen unsicher gemacht. Noch störender war die Trennung der Einen Person in zwei, von denen die eine den Namen Bruno, die andere den Namen Bonifacius führen sollte. Was sich aus den Quellen (vorzüglich *Thietmar*, Merseb. annales l. VI. c. 58. Petri

Damiani vita S. Romualdi c. 26—28. und Chronicon Magdeburgense ed. Meib. p. 275 und 284) entnehmen und ſchließen läßt, iſt Folgendes. Bruno ſtammte aus einem edeln ſächſiſchen Hauſe, welches dem kaiſerlichen verwandt war und aus welchem ſpäter der Kaiſer Lothar III. hervorging. Sein Vater Bruno und ſeine Mutter Ida hatten ihren Sitz in Querfurt. Dieſer älteſte Sohn wurde nach dem Jahre 970 geboren und wegen ſeiner Beſtimmung zum Geiſtlichen um das Jahr 980 nach Magdeburg geſchickt. Geddo, ein würdiger Nachfolger Otherichs, war ſein Lehrer und Erzieher; Thietmar, ſpäter Biſchof von Merſeburg, war von 986 an ſein Mitſchüler. Der Erzbiſchof Adelbert, der 981 ſtarb, und Adelbert von Prag, der 981 oder 982 nach Böhmen zurückging, können nur in vorübergehende Berührung mit Bruno gekommen ſeyn. Am Ende der achtziger Jahre wurde er Domherr zu St. Moritz in Magdeburg. Von dem größten Einfluſſe auf ſein ferneres Leben war es, daß er mit vielen andern Vornehmen und Klerikern von Otto III. an den Hof gerufen wurde und die Anregungen und Entwickelungen auch an ſich erfuhr, welche den Kaiſer in Italien erwarteten. Otto zog im Anfange des Jahres 996 nach Rom zur Pabſtwahl und Kaiſerkrönung und wurde dort von Adelbert von Prag, der damals im Kloſter der heil. Boniſacius und Alexius lebte, für die extreme ſchwärmeriſche Aſceſe gewonnen, welche damals durch griechiſche Einwirkung von Unteritalien aus um ſich griff, ſich feindlich gegen Welt und Wiſſenſchaft, lau oder gleichgültig oder ärgerlich gegen das Kirchenamt und das Mönchthum älterer Stiftung verhielt und beſonders unter den nordiſchen Beſuchern Roms, ebenſo unter den Kriegern und Staatsmännern, wie unter den Gelehrten aus den Schulen Gerberts und Otherichs, wie unter den Biſchöfen durch plötzliche Bekehrung glühende Anhänger erwarb. Den Martyrtod Adelberts im Jahre 997 vernahm der Kaiſer, da er wieder in Rom war, und dieſes Ereigniß ſcheint mit Bruno's Wandelung im engſten Zuſammenhange geſtanden zu haben. Er verließ den Hof, ſeine glänzenden Ausſichten auf einen Platz unter den Häuptern der deutſchen Kirchen und wurde Mönch, und zwar Mönch jener ſtrengſten Richtung. Er begehrte nichts mehr, als gleich Adelbert den Martyrtod zu ſterben und unter den Slaven das zu werden, was Boniſacius unter den Deutſchen geweſen war. Ob er deßhalb den Namen Boniſacius annahm oder indem er ſich vielleicht in das Kloſter der heil. Boniſacius und Alexius begab, iſt unbekannt. Wenn er wirklich in dieſes Kloſter eingetreten war, ſo hat er es doch ſicher bald wieder verlaſſen, denn im Jahre 1001 finden wir ihn im Gefolge des ſphantaſtiſchen Anachoreten und Bußpredigers Romuald, von dem ſpäter die Camaldulenſer ausgegangen ſind. Dieſer zog von Rom nach Tibur, Monte Caſſino und Ravenna und lebte endlich mit ſeiner Schaar in einem Walde bei dieſer letzten Stadt nach dem Muſter des Antonius und Hilarion. Seit 996 ſtand Herzog Boleslav Chrobri von Polen mit dieſen Mönchen in Verbindung und ſein gleichnamiger Sohn gehörte ſelbſt zu den Jüngern Romualds. Er berief ſie zu ſeinen heidniſchen Nachbarn und ſuchte ſeit dem Jahre 1000 ſeinen Plan, den weſtlichen Slaven unter ſeiner Herrſchaft einen ſelbſtſtändigen Platz in der europäiſchen Völkerfamilie und in der abendländiſchen Kirche auch durch dieſe aus Rom geholten Miſſionare auszuführen. Dem Adelbert waren zunächſt Johannes und Benedikt als Heidenbekehrer gefolgt, aber nachdem ſie Boleslavs Verſuch, durch ſie die königliche Krone aus der Hand des Pabſtes zu erhandeln, abgewieſen hatten, waren ſie umgekommen. Bruno wollte ihnen folgen. Er wandelte barfuß, faſtend und Pſalmen ſingend nach Rom, um ſich vom Pabſte auszubitten, in jene nordöſtlichen Gegenden als Heidenbekehrer geſandt zu werden. Er wurde auch wirklich zum Erzbiſchof der Heiden deſignirt, reiste unter vielen Entſagungen nach Deutſchland und traf endlich in Merſeburg den König Heinrich II. und den Erzbiſchof Tagino von Magdeburg. Auf des Königs Befehl gab ihm der Erzbiſchof die biſchöfliche Weihe und bekleidete ihn mit dem aus Rom mitgebrachten Pallium. Wir können darin und in der Umgebung des Erzbiſchofs von Gneſen nur die Wahrung der Rechte des deutſchen Reichs und der deutſchen Kirche gegen die Beſtrebungen Boleslavs erkennen. Bruno ſah ſich nun völlig zum Nachfolger der beiden Adelberte eingeſetzt,

denn auch den Magdeburger Erzbischof betrachtete er gegen die Geschichte als einen zu den Preußen gesandten Bischof der Heiden. Er ging nach Polen, wo er im Herbste des Jahres 1004 zu eigner Erbauung und zur Verherrlichung seines großen Vorgängers das Leben des heil. Adelbert von Prag schrieb. Dabei war er nicht von Johannes Canaparius, dem Verfasser der ersten Lebensbeschreibung Adelberts, abhängig, sondern schöpfte selbstständig aus denselben oder auch aus bessern Quellen. Von Polen, wo ihn Boleslav hoch ehrte und reich beschenkte, aber dem deutschen Könige zu entfremden suchte, ging er erst nach Ungarn, um auch diese Stätte der Wirksamkeit Adelberts zu besuchen. Dort lernte er den Radla, Adelberts ersten Erzieher, kennen und verbesserte nach dessen Erzählungen und nach andern Erfahrungen seine Lebensbeschreibung Adelberts (gedruckt in den Mon. Germ. hist. T. VI. p. 596 sqq.). Von einem Commentar Bruno's zur Genesis berichtet zwar Trithemius, aber ohne allen Beweis und gegen alle Wahrscheinlichkeit. Nach Polen zurückgekehrt, machte er sich, während Boleslav mit Heinrich II. Krieg führte, zur Predigt des Christenthums in Preußen auf. Er schrieb noch einen Brief an Heinrich und betrat dann ohne alle Unterstützung des Herzogs Boleslav mit achtzehn Gefährten das feindliche Land. Es heißt, er habe durch ein Wunder einen König bekehrt, der Bruder desselben habe aber ihn und seine 18 Begleiter gefangen, enthauptet und verstümmelt. Die Leichname der Erschlagenen kaufte Boleslav. Später ist an der Stelle des Todes Bruno's zu Ehren des Marthrs Braunsberg erbaut worden. Damit endigte der Versuch, auf dem Wege der Predigt den Preußen das Christenthum zu bringen. Dänische und polnische Waffen nahmen bald mit besserem Erfolge die Mission wieder auf. Nach Thietmars Bericht ist Bruno am 14. Februar des 12. Jahres nach seiner Bekehrung gestorben. Die Wahl zwischen den Jahren 1008 und 1009 entscheidet sich nach Annal. Quedlinb., Chronogr. Saxo, Sigebert. Gemblac. für 1009. Es hat im 11. Jahrhundert eine Geschichte seiner Thaten gegeben, welche nicht mehr vorhanden ist. Was Wipert (s. Mon. Germ. hist. T. VI. p. 579 sqq.) erzählt, verträgt keine Vereinigung mit den andern und zwar glaubwürdigen Erzählungen. Eine besondere Lebensbeschreibung ohne Werth ist dem Bruno von einem gewissen Büttner gewidmet worden unter dem Titel: Bruno Apostolus oder des römischen Apostels in Preußen Brunonis Leben, Tod und Verehrung nach dem Tode ꝛc. Halle 1714. Auch in Spangenbergs Querfurtischer Chronik wird viel von ihm gefabelt. Eine kritische Behandlung dieses Stoffes finden wir bei Johannes Voigt, in seiner Geschichte Preußens Bd. I. S. 280 ff., und bei Pertz, im 6. Theile der Monumente S. 577 ff.

Albrecht Bogel.

Bruno, der Heilige, s. Karthäuserorden.

Bruno Saxonicus, zur Zeit des Erzbischofs Werinher Geistlicher in Magdeburg, trat nach Werinhers von Magdeburg Tode (1079) in die Dienste des Bischofs Werinher von Merseburg, des Freundes und Parteigenossen seines früheren Herrn, des Magdeburgers. Er schrieb im Jahre 1082 eine Geschichte des Kampfes, in welchem die sächsischen Fürsten damals noch mit König Heinrich IV. verwickelt waren, allerdings in einem diesem Könige sehr feindlichen und für die sächsischen Fürsten lebhaft Partei ergreifenden Sinne; doch sind als Hauptquelle seiner Nachrichten die Erzählungen der Fürsten selbst und der Geschäftsleute derselben zu betrachten, und das einzelne Berichtete wird durch mehrfach in die Schrift eingereihte Dokumente und durch das, was sonst über diese Zeit bekannt ist, bestätigt — so daß die Parteilichkeit Bruno's sich nicht geltend macht in falscher Erweiterung der Thatsachen, sondern vielmehr in der Verschlossenheit für das, was etwa auch zu des Königes Gunsten angeführt werden kann. Bruno's Geschichtsbuch zeichnet sich außerdem aus durch Lebhaftigkeit der Darstellung und Einfachheit des Berichtes, der in einem sachgemäßen, nicht durch falsches Suchen nach eleganten oder abgebrauchten, unlebendigen Phrasen entstellten und dadurch langweiligen Style gehalten ist. Dies Geschichtswerk ist in einem einzigen Manuskript erhalten — doch sind in das chronicon Magdeburgense und in das Werk des annalista Saxo früh-

Digitized by Google

zeitig größere Abſchnitte aus Bruno's Schrift übergegangen, die zu Feſtſtellung des Textes benutzt werden konnten. Die erſte Ausgabe von Bruno's Geſchichtsbuch iſt von Marquard Freher (1600) — die beſte von Pertz in dem 5. Bande der scriptores der von Pertz herausgegebenen monumenta Germaniae historica (vol. VII. Hannoverae 1844. fol.). Ein Abdruck in Octav von dieſer Ausgabe iſt zum Handgebrauch ebenfalls in Hannover 1843 erſchienen. H. Leo.

Bruys, Peter, ſ. Peter von Bruys.

Bucer, Martin, richtiger Butzer (lateiniſch bisweilen Emunctor), wurde geboren zu Schlettſtadt im Elſaß, im Jahre 1491. Die für jene Zeit trefflichen Schuleinrichtungen ſeiner Vaterſtadt, wohin um die Mitte des 15. Jahrhunderts Ludwig Dringenberg ein reges wiſſenſchaftliches Leben gebracht hatte, welches erſt durch die Feinde der Reformation ſpäter wieder dem Erlöſchen nahe gebracht wurde, blieben auch auf den jungen, talentvollen Bucer nicht ohne anregenden Einfluß. Noch nicht 15 Jahre alt trat er in ſeiner Vaterſtadt in den Dominikanerorden ein, und begab ſich ſodann, von dem Prior des Ordens als vorzüglicher Kopf erkannt, bald von Schlettſtadt nach Heidelberg, wo er namentlich dem Studium der Sprachwiſſenſchaften oblag und in der Kenntniß der hebräiſchen und griechiſchen Sprache bald Ausgezeichnetes leiſtete. Er ſchloß ſich deßhalb auf der Univerſität der humaniſtiſchen Richtung an; und in dieſem freieren Sinne widmete er ſich auch der Theologie. Die Schriften des Erasmus bewunderte er; aber Luthers gewaltiges Auftreten ergriff und erſchütterte ihn tief. Seit dem Jahre 1516 hatte er an der Univerſität Heidelberg die Leitung der theologiſchen Studien der Dominikaner übernommen. Im Jahre 1518 wohnte er mit anderen von reformatoriſchen Gedanken und Beſtrebungen lebhaft angeregten jungen Männern, wie Martin Frecht, Theobald Billikan, Erhard Schnepf, Johann Brenz der Diſputation bei, welche am 26. April deſſelben Jahres im Auguſtinerkloſter zwiſchen Luthern und den ſcholaſtiſchen Doctoren ſtattfand; er ſchrieb voll freudiger Bewunderung Luthers Vieles, was dieſer ſagte, nach und indem er es ſeinem Freunde, dem gelehrten Beatus Rhenanus mittheilte, floß er dabei über von rühmender Anerkennung des „pauliniſchen Scharfſinnes und der umfaſſenden Schriftkenntniß“ des großen ſächſiſchen Reformators. In ſeinem Schreiben an Rhenanus (bei Seckendorf, hist. Lutheran. I, 29.) verhehlt er es nicht, daß Luthers großartige Offenheit ihm höher ſtehe als die vornehme Zurückhaltung des Erasmus. Je freimüthiger er ſelbſt, durch eine vertrauliche Unterredung mit Luther für das Reformationswerk entzündet, von jetzt an in Heidelberg ſich zu den Grundſätzen der evangeliſchen Bewegung bekannte, deſto mehr fing er an ein Gegenſtand der Verfolgung von Seiten der Altgläubigen zu werden. Seine Ordensbrüder hatten ihn, wie er ſelbſt erzählt, im Jahre 1519 einmal beinahe geſteinigt. Da fand er auf eine Empfehlung des berühmten Franz von Sickingen hin Zuflucht und freundliche Aufnahme bei dem Pfalzgrafen Friederich, der im Frühjahre 1521 ihn zu ſeinem Hofkaplan ernannte. Schon vorher war er, durch eine Anklage des berüchtigten Ketzermeiſters Jakob Hochſtraten beim päbſtlichen Nuntius bedroht (um Weihnachten 1520), nach dem Rathe einiger Freunde aus dem Dominikanerorden ausgetreten, und es iſt hierbei beachtenswerth, daß der Weihbiſchof zu Speyer, Anton Engelbrecht, ihn von der Ordensregel entband, weil er ein als fünfzehnjähriger Jüngling „per vim et metum in constantem professionem compulsus“ ſey. Vermöge deſſelben vom 29. April 1521 aus Bruchſal datirten, noch heute vorhandenen Dokumentes wurde er in den Stand der Weltprieſter verſetzt. Jedoch fühlte er ſich in ſeiner neuen Stellung bei Hofe nicht glücklich; auch mochten ſeine Freunde, namentlich Hutten, ihn nicht wohl gern in den Umgebungen der Hofluft wiſſen. Auf Huttens Anregung hin gab er 1522 ſeine Stellung bei Hofe auf, und nahm dafür die unter Sickingens Herrſchaft ſtehende Pfarrei Landſtuhl an, wo er mit einer aus dem Kloſter getretenen Nonne, Eliſabeth Pallaß, in die Ehe trat*). Nach fünfmonatlichem Pfarr-

*) Im Jahre 1542 verheirathete er ſich nochmals mit Capito's Wittwe, Wibrandis Roſenplatt.

dienſte in Folge der zwiſchen Sickingen und dem Kurfürſten von Trier ausgebrochenen Fehde von Landſtuhl vertrieben, im Begriffe bei Luther ſelbſt in Wittenberg Schutz zu ſuchen, erhielt er einen Ruf nach Weißenburg, von wo ihn aber der Krieg und der von Speyer aus drohende Bann ebenfalls (nach einem kaum halbjährigen Aufenthalte) wieder vertrieb. Seine Noth war, nach ſeiner eigenen Schilderung in einem vom 9. Juni 1523 an Zwingli geſchriebenen Briefe jetzt auf's Höchſte geſtiegen; hülflos war er, einer Einladung ſeines Freundes Gerbert folgend, in Straßburg angekommen, wo ſchon vorher Meiſter Matthis Zell, Capito und Andere dem Evangelium Bahn gebrochen hatten. Die Anfangs trüben Ausſichten erheiterten ſich bald für Bucer. Zell ſeit 1518 Pfarrer zu St. Lorenz im Münſter nahm den bis zur äußerſten Dürftigkeit (samma tenuitate, wie er ſelbſt ſchreibt) heruntergekommenen Bucer nicht nur freundlich in ſeine Pfarrwohnung auf, ſondern geſtattete ihm auch in der St. Lorenzenkapelle täglich Bibelſtunden zu halten. Mit jedem Abende wuchs der Zulauf der Bevölkerung. Auf Anſinnen des Biſchofs, welcher mit kirchlichen Strafen gegen Bucer vorzuſchreiten gedachte und mit welchem der Rath damals noch nicht öffentlich brechen wollte, wurden die Bibelſtunden zwar geſchloſſen; aber eine weitere biſchöfliche Forderung, dem Bucer als einem unter dem Banne befindlichen das Geleit abzukünden, wurde um ſo mehr abgeſchlagen, als Bucers Vater ſeit dem Jahre 1508 als ehrſamer Küblermeiſter Bürger der Stadt Straßburg war und ſich ſelbſt für ſeinen Sohn lebhaft verwandte. Ueberdies überreichte Bucer dem Rathe eine ſchriftliche „Verantwortung an E. E. Rath ſeiner Perſon halb“, in welcher er erklärte, den Tod leiden zu wollen, wenn auf ihn gebracht werden könnte, daß er lehre „was nicht in der heil. Schrift ausgedrückt ſey, was den Glauben nicht mehre, die Liebe nicht anzünde und nicht Fried', Gehorſam und Unterthänigkeit pflanze.“ Rührend iſt es, wie er in dieſer Verantwortung den Rath „als ein Bürgersſohn und armer vertriebener Chriſt“ um Schutz und um das Bürgerrecht bittet. „Gott, der auch die Vögel ſpeiſe, werde wohl auch ihn das Zeitliche finden laſſen; hoffentlich werde ihm doch die gemeine Freiheit, ſeinem Nächſten mit dem, was er gelernt, zu dienen und hievon ſich zu ernähren, nicht entzogen werden.“

Vom Rathe in den Schirm der Stadt und als ihr Bürger aufgenommen, wagte er es nun auch öffentlich zu predigen, und zwar im Münſter abwechſelnd mit Zell. Als die Domherren ihm als einem Verheiratheten und Gebannten die Kanzel verweigerten, beſtieg er zur Predigt einen alten hölzernen Lehrſtuhl, den der Eifer ſeiner Zuhörer herbeiſchaffte. Die vielgeſchäftige, auch ſein ſittliches Leben antaſtende Verläumdung mußte verſtummen vor der Thatſache eines reinen, dem Dienſte Chriſti und ſeines Wortes geweihten Lebens. Unterdeſſen hatte der Rath ſich offen der Sache der Reformation angenommen und eine Verordnung (1. Dez. 1523) erlaſſen, daß „künftig nichts Anderes als das heilig Evangelium und die Lehr Gottes und was zur Mehrung der Lieb Gottes und des Nächſten dient, frei öffentlich dem chriſtlichen Volk ſoll gepredigt werden.“ Der Bann des Biſchofs, welcher gegen alle verheiratheten Prieſter ausgeſprochen wurde, fand weder bei dem Rathe, noch bei der Bevölkerung Beachtung; die Geiſtlichen wurden durch ein obrigkeitliches Mandat veranlaßt, in das Bürgerrecht der Stadt einzutreten, und als der Leutprieſter bei St. Aurelien dieſem Mandate den Gehorſam verweigert, wurde Bucer auf den einſtimmigen Wunſch der Gemeinde vor Oſtern 1524 zum Pfarrer derſelben erwählt.

Von jetzt an entwickelte Bucer eine entſchiedene reformatoriſche Thätigkeit in der für den Fortgang des Proteſtantismus auf ſüddeutſchem Gebiete ſo wichtigen Stadt Straßburg. Es ward ſofort zur Reform des durch den päbſtlichen Meßdienſt ſo ſehr verunſtalteten Kultus geſchritten, und Bucer rechtfertigte dieſelbe in einer von beinahe allen reformatoriſch geſinnten Stadtpredigern unterzeichneten Schrift: „Grund und urſach auß gotlicher ſchrifft der neuwerungen an dem nachtmal des herren u. ſ. w. Zu Straßburg fürgenommen“ vom 26. Dez. 1524. Die Form des Kultus ward nach ſüddeutſcher Art einfach und ohne alles Gepränge eingerichtet. Auch den Aberglauben griff Bucer, wo

er noch nicht ausgerottet war, frisch an der Wurzel an. Zu seiner Kirche zu St. Aurelien wallfahrtete namentlich das Landvolk seit alter Zeit, um an der Grabstätte der Heiligen sich vom Fieber kuriren zu lassen. Bucer predigte kräftig wider den Unfug, und seine Pfarrangehörigen, die Gartner, entfernten in Folge dessen den wunderthätigen Sarg und zerstörten das Grab. Aber freilich — die Gegner hielten sich dennoch nicht für besiegt. Als am Sonntag Invocavit des Jahres 1524 Bucer im Münster predigte, suchten die päbstlich gesinnten Geistlichen im Chor durch Gesang seine Stimme zu übertönen; es kam in der Kirche zum Handgemenge. Mit dem Augustiner-Provinzial, Konrad Treger, welcher erklärt hatte, die Stadt Straßburg sey „stinkender Ketzerei anhängig," kam es zu einer öffentlichen Disputation, deren Protokoll Bucer verfaßte. Treger wurde besiegt, und als in seinem Kloster von dem eindringenden Volke sogar einige Dirnen wohl versteckt gefunden worden waren, war seines Bleibens in Straßburg nicht mehr; er mußte Urphed schwören; durch Bucers unermüdlichen Eifer befestigte die Sache der Reformation sich immer mehr. Wie er aber in Straßburg selbst die evangelische Wahrheit gegen ihre Gegner, Priester und Fürsten, vertheidigte, so knüpfte er auch damals schon Verbindungen mit auswärtigen Freunden und Trägern der Reformation an, wie denn namentlich der bekannte Wilhelm Farel um diese Zeit bei Bucer freundliche Aufnahme fand und sogar auf einige Monate eine französische evangelische Gemeinde, aus lothringischen Flüchtlingen bestehend, in Straßburg gebildet zu haben scheint.

Da brach jener unselige Streit aus, welcher den Protestantismus in seinem ersten Siegeslaufe hemmte, die Freunde der evangelischen Wahrheit in zwei sich feindselig gegenüberstehende Heerlager theilte und eine nicht geringe Anzahl friedlich gesinnter evangelischer Christen um so tiefer betrübte, als es ihnen an einem ausreichenden Grunde zu einer andauernden Zertrennung zu fehlen schien. Zu den letzteren gehörte Bucer, und wenn er seine persönliche Bedeutung in der Reformationsgeschichte vornehmlich dem Antheile verdankt, welchen er an den Abendmahlsstreitigkeiten nahm, so ist dieser Antheil von Anbeginn an immer ein entschieden vermittelnder, auf Ausgleichung und Versöhnung der streitenden Parteien hinsteuernder gewesen.

Der ursprüngliche Standpunkt, welchen Bucer in Beziehung auf die Abendmahlslehre einnahm, war unstreitig ein dem schweizerisch-zwinglischen nahe verwandter. „Daß im Nachtmahl des Herrn Todes und des Opfers, womit er sich am Kreuze aufgeopfert, mit Glauben und Danksagung gedacht werden solle:" das ist nach Bucers Erklärung vom Jahre 1524 die wesentliche Bedeutung des Abendmahles. Er verwirft die Elevation, weil Christus im Nachtmahle nicht leiblich zugegen, sondern die rechte, heilsame Gegenwart Gottes und Christi durch den wahren Glauben unsichtbarer Weise geschehe. Das leibliche Element, das bisher so schändlich mißbraucht worden sey, habe er aus den Augen gethan, um die Christen zum geistlichen zu führen. Schon damals warnte Bucer vor dogmatisch-spitzfindigen Streiten über die Abendmahls-Doctrin. „Warum man sich denn über dem Brode und Weine viel zanken wollte? Warum nicht viel mehr den Tod des Heilandes im Abendmahle bedenken und dasselbe mit einfältigem Glauben genießen?" Namentlich tadelt er — mit Beziehung auf Karlstadts Streitlust — daß man sich „ob der fleischlichen Gegenwärtigkeit" zanke. Man solle die Einsetzungsworte wahr seyn lassen, wie sie auch wahr seyen, vor Allem aber bedenken, daß Christus sage: „Esset und trinket zu meinem Gedächtniß." Wo das wahre Gedächtniß an den Herrn sey, da werde gar keine Weile mehr seyn, „mit dem Brod und Wein sich etwas mehr zu bekümmern, sondern das ganze Herz und alle Kräfte werden dahin geneigt seyn, solchen Tod als seine Erlösung zu verkündigen, zu preisen und loben, auch dem ähnlich zu werden mit Absterbung der Sünde, männlicher Tragung des Kreuzes und auch herzlicher Liebe gegen alle Menschen." Und an einer anderen Stelle sagt er: „Was fragst du denn nach dem Fleisch? So du Solches als eine Figur und Zeichen könntest erkennen, mit rechtschaffenem Glauben zu bedenken, wie er seinen Leib und Blut einmal für deine

Erlöſung am Kreuz hingegeben und aufgeopfert hat: ſo würdeſt du auch wahrlich den wahren Leib und das wahre Blut Chriſti genießen und das ewige Leben haben.« Der einmal geſchehenen Hingabe des Leibes und Blutes Chriſti ſich erinnern, das nennt Bucer hier »Chriſti Fleiſch geiſtlich eſſen und ſein Blut geiſtlich trinken.«

Dieſe Erklärungen hatte Bucer nach dem Ausbruche des Abendmahlsſtreites mit Beziehung auf das wenig beſonnene Auftreten Karlſtadts in Verbindung mit Capito gegeben. Das dogmatiſche Intereſſe am Streite fehlt darin ganz; die ethiſche Betrachtung des Sakramentsgenuſſes herrſcht dagegen vor; die Friedensliebe überwiegt alle anderen Rückſichten. Gegen Karlſtadt war Bucer perſönlich verſtimmt; das ſtürmiſch vordringliche Weſen des Mannes mißfiel ihm, und als er im Herbſte des Jahres 1524 aus Sachſen flüchtig geworden nach Straßburg gekommen war und dort die leicht entzündliche Bevölkerung durch heftige Flugſchriften aufgewiegelt hatte, hatte Bucer dazu mitgewirkt, daß der Rath den unruhigen Mann nach kaum dreiwöchentlichem Aufenthalte aus der Stadt verwies. Unter dem Eindrucke dieſer Vorgänge hatte er jene Erklärungen abgegeben.

Allein Luther war mit denſelben noch viel unzufriedener als Karlſtadt. Die Straßburger Prediger hatten unter dem 24. Nov. ſich an Luther gewendet, um ihm ihre Anſicht über den ausgebrochenen Abendmahlsſtreit darzulegen; aber höchſt wahrſcheinlich bevor Luther ihr Schreiben erhalten, war ein Ermahnungsſchreiben von ſeiner Seite an jene abgegangen (Luthers Briefe, bei De Wette, Bd. II. S. 574 ff.), worin er vor Karlſtadt warnte und die Straßburger zur Vorſicht ermahnte. Als nun nichtsdeſtoweniger jene Erklärungen von Bucer in ſeiner Schrift »Grund und Urſach u. ſ. w.« am Schluſſe des Jahres 1524 abgegeben wurden: da konnte Luther ſeinen Unwillen gegen die Straßburger nicht mehr verbergen, der auch in ſeiner Schrift »wider die himmliſchen Propheten« hie und da gegen ſie durchſchlägt.

Es iſt unzweifelhaft, daß Bucer ein von der redlichſten Friedensliebe erfüllter Mann war. In der Ueberzeugung, daß man eigentlich um etwas ſtreite, worauf nichts ankomme und worüber nichts ausgemacht werden könne, ſucht er beide Parteien zu Conceſſionen in der Abendmahlslehre zu bewegen, die für ihn werthlos waren, für die Streitenden aber nicht. Perſönlich befreundet mit Oekolampad beſchwor er zuerſt dieſen, er möge ſeinen Gegnern ohne Gereiztheit antworten; dann ſchrieb er nach Nürnberg, Augsburg und Nördlingen an die lutheriſch Geſinnten, und ermahnte ſie zur Mäßigung; endlich ſandte er in Verbindung mit ſeinen Amtsgenoſſen den Profeſſor der hebräiſchen Sprache, Georg Caſelius, an Luther ſelbſt mit einem Schreiben und der dringenden Bitte: wenn er durchaus wider die Schweizer ſchreiben wolle, ſo möge er doch, um eines einzigen Irrthums willen, das Band der Brüdergemeinſchaft mit ihnen nicht zerreißen. Zugleich erinnerte er ihn in dem Schreiben an die bedenklichen Folgen einer tiefer gehenden Spaltung für den Fortgang der Reformation überhaupt. »Einigkeit,« heißt es darin, »iſt für uns unumgänglich nothwendig; würde eine Spaltung eintreten, ſo würde unbeſchreiblicher Nachtheil für die Gemeinden in Frankreich, Brabant, Flandern und Deutſchland daraus erfolgen.« Aber ſchon die erſten Erfolge der Friedensbemühungen Bucers zeigten, wie wenig Erſprießliches von ihnen zu hoffen war. Luther erklärte dem Caſelius: »die Straßburger möchten wohl zuſehen, daß ſie nicht das Licht der Vernunft für das Licht des Geiſtes hielten; geſchehe dies, ſo ſey's der Teufel,« und in der ſchriftlichen Inſtruktion, welche Caſelius zurückbrachte, hieß es: »eine von beiden Parteien müſſe des Teufels ſeyn.« Auch Brenz lehnte in höflichen Worten die Vermittlung ab, welche Bucer und Capito in einem Schreiben vom 1. Dez. 1525 »an die ehrenfeſten edeln chriſtlichen Junkherrn Diether, Wolff und Philippſen von Gemmingen, Gebrüdern« hatten anbieten laſſen (Hartmann und Jäger, Johann Brenz I, S. 159 ff.). Ja, als Bucer bei Veranlaſſung der Uebertragung von Luthers Kirchenpoſtille in die lateiniſche Sprache im vierten Theile derſelben ihm anſtößig erſcheinende,

den Abendmahlsſtreit betreffende Stellen mit mildernden oder berichtigenden Anmerkungen begleitete: da ließ ſich Luther zu den bitterſten Vorwürfen gegen Bucer hinreißen, und behauptete geradezu, daß derſelbe »in das gräßliche Ungeheuer des ſakramentiriſchen Geiſtes verfallen ſey.« Bucer erwiederte jetzt ebenfalls nicht ohne Gereiztheit: es ſehe eher einem Ungeheuer ähnlich, wenn Luther ſage: Chriſtus habe mit den Worten: »das iſt mein Leib« bewirkt, daß im Brode des Abendmahls ſein Leib wahrhaftig und leiblich, und doch nicht ſichtbar gegenwärtig ſey. Einen Stachel ließ Luthers bitterer Angriff ohne Zweifel in Bucers Seele längere Zeit zurück.

Um ſo begreiflicher iſt, daß Bucer ſich zunächſt entſchiedener an die Schweizer anſchloß, deren dogmatiſche Ueberzeugung er zwar nicht unbedingt theilte, aber um ſo lieber tolerirte, weil ſie ſelbſt nicht intolerant gegen die Ueberzeugung Anderer war. Die Reformation war endlich auch in Bern durchgedrungen; die Prediger Kolb und Haller hatten ſich anheiſchig gemacht, zehn Sätze zu vertheidigen, unter denen der vierte lautete: »daß der Leib und das Blut Chriſti weſentlich und leiblich in dem Brode der Dankſagung empfangen werde, mag mit bibliſcher Schrift nicht erwieſen werden.« Von Straßburg waren bei der Eröffnung der Diſputation (1528 den 7. Januar) Bucer und Capito eingetroffen. Bucer zögerte lange, bis er endlich bei Anlaß der vierten Theſe das Wort ergriff. Er that es mit offener Anerkennung der ſchweizeriſchen Abendmahlslehre in dem entſcheidenden Punkte, daß Chriſtus im Brode nicht leiblich gegeſſen werde. Das Bedürfniß, einen Heiland mit einem wahren menſchlichen Leibe, der nicht an mehreren Orten zugleich ſeyn kann, zu beſitzen, iſt beſonders maßgebend für Bucers Erklärung. Die gegneriſche Lehre, welche der lutheriſch geſinnte St. Galler Pfarrer Benedikt Burgauer vertrat, »ſchmeckt — ſagt Bucer — nach einem ſchweren Irrthum, der Vermiſchung der Menſchheit Chriſti mit der Gottheit, oder daß Chriſtus kein wahrer Menſch geweſen ſey.« Bucer hält es für durchaus genügend, wenn Chriſtus mit ſeinem Geiſte uns nimmer verlaſſe; daß er leiblich noch bei uns ſey, »ſey weder nutz noch noth.« Von dieſem Augenblicke an konnte Bucer als ein Verbündeter der Schweizer betrachtet werden; er hatte in Bern das ſich hervorwagende Lutherthum zurückdrängen helfen, und es iſt ſehr bezeichnend, daß er die ſchweizeriſche Lehre dort gegen einen lutheriſch geſinnten Schweizer verfocht. Wie natürlich, daß er ſich durch das in Folge der für den Zwinglianismus ſiegreichen Berner Diſputation erſchienene »große Bekenntniß« Luthers vom Abendmahle ſtark abgeſtoßen fühlte und die Anſicht Luthers, nach welcher auch die »Gottloſen« im Abendmahle den wahren Leib Chriſti genießen ſollten, damals ſogar als eine »gottesläſterliche« bezeichnete.

Und doch beſänftigte die Friedensgeſinnung in Bucers Seele bald jede Regung des Unwillens wieder. Noch in demſelben Jahre ſchrieb er von Friedensgedanken beherrſcht ſeinen »Dialogus« (»Vergleichung Doctor Luters und ſeines gegentheyls vom Abendmal Chriſti Dialogus«) nieder. Bucer ſelbſt tritt in dieſer Schrift unter dem Namen Arbogaſt auf; Luthers Abendmahlslehre iſt durch einen Nürnberger Kaufmann, Namens Sebolt, der durch Straßburg auf die Lyoner Meſſe reist, vertheidigt. Bucer tadelt an Luther hier namentlich »ſein unwürſche (unfreundliche) und greuliche Scheltwort«, und — was das Wichtigſte iſt — ſchlägt eine mündliche Beſprechung zwiſchen den Führern beider Parteien vor, »weil, wenn man in eine Zweiung kommt, kein Theil des andern Schreiben alſo annimmt, wie es geſchrieben iſt«; ein mündliches Wort, meint er, könnte oft Zertrennungen löſen, die unüberwindlich ſchienen. Allein ſo wenig erreichte Bucer mit ſeinem »Dialoge« bei Luther augenblicklich den erwünſchten Erfolg, daß Luther wegen dieſes Dialoges an ſeinen Straßburger Freund Gerbel ſchrieb: derſelbe »wohne in Straßburg unter wilden Thieren, Vipern, Löwen, Panthern und ſey faſt in größerer Gefahr als Daniel in der Löwengrube.« Dagegen gelang es bekanntlich den Bemühungen des Landgrafen Philipp von Heſſen, auf den 1. Okt. 1529 ein Religionsgeſpräch zu Marburg zwiſchen den ſtreitenden proteſtantiſchen Parteien zu Stande zu

bringen, auf welches die Straßburger die Theologen Bucer, Jakob Sturm und Hedio entſandten. Man erzählt, als Luther den Bucer erblickt, habe er lächelnd und mit dem Finger drohend zu demſelben geſagt: »du biſt ein Schelm.« Auch hier ſtand Bucer mit den Straßburgern entſchieden auf der Seite der Schweizer, und verwahrte ſich mit den letzteren gegen Luthers Behauptung, daß die Lehre der Schweizer keine ſchriftgemäße ſey. War auch der Erfolg des Marburger Geſpräches kein entſchieden günſtiger geweſen, ſo regte daſſelbe als der erſte öffentliche Unionsverſuch zwiſchen den getrennten Religionsparteien doch ohne Zweifel Bucers Unionsneigungen ſehr nachhaltig an, und machte ihn ſelbſt zum Unionsmanne für die Zukunft dadurch geſchickter, daß er die hervorragenden Perſönlichkeiten beider Parteien kennen gelernt, ihre beiderſeitigen Gründe angehört, ihre Schwächen bemerkt, und namentlich zu Einigen unter ihnen, wie zu dem Landgrafen von Heſſen und Melanchthon, in dauernde freundſchaftliche Beziehungen und brieflichen Verkehr getreten war.

Es war freilich eine harte Probe für Bucers unverdroſſenen Unionseifer, daß den Straßburgern die Theilnahme an der Unterſchrift der Schwabacher Artikel (Okt. 1529) und an dem Augsburger Bekenntniß (25. Juni 1530) wegen der Abendmahlsdifferenz unmöglich gemacht wurde. Es blieb keine andere Aushülfe übrig, als ein eigenes Bekenntniß aufzuſtellen, was unter Mitwirkung Bucers (und Capito's) im Auftrage des Rathes in der kurzen Friſt von 14 Tagen geſchah. Es iſt dies die aus 22 Artikeln beſtehende »Tetrapolitana« (welcher außer Straßburg noch die Städte Conſtanz, Lindau und Memmingen beitraten). Der Kaiſer, der dieſelbe bekanntlich ſehr ungnädig aufnahm, ließ eine ſogenannte »Confutation« derſelben verfertigen, welche Bucer mit einer »Schriftlichen Beſchirmung und vertheidigung derſelbigen Bekantnuß gegen der Confutation« (1531) beantwortete. Der 18. Artikel de eucharistia enthielt den eigentlichen Differenzpunkt, zugleich aber auch einen vorſichtigen Unionsverſuch mit den Angehörigen der Augsburger Confeſſion. »Chriſtus, heißt es hier, habe im Abendmahle ſeinen wahren Leib und ſein wahres Blut wahrhaftig zu eſſen und zu trinken gegeben zu einer Speiſe und einem Tranke für die Seelen, damit dieſelben in's ewige Leben geſpeist würden, damit er in ihnen und ſie in ihm lebten und verblieben.« Bucer accomodirt ſich hier zum erſtenmale unverkennbar — und nicht mehr in voller Uebereinſtimmung mit ſeiner früheren Anſicht — der Ausdrucksweiſe der Auguſtana, nur mit dem Unterſchiede, daß das eine räumliche Gegenwart in ſich ſchließende „adesse“ weggelaſſen iſt, und eine centrale Vereinigung mit der Perſon Chriſti als das weſentliche Ziel des Abendmahlsgenuſſes in Ausſicht geſtellt wird. Die Zweideutigkeit des Ausdruckes mußte aber dem Friedenswerke eher hinderlich als förderlich werden, und, wenn Bucer nun mit einem Male behauptete, er denke eigentlich im Punkte der Abendmahlslehre mit Luther ganz übereinſtimmend, ſo ſchien er vergeſſen zu haben, daß er ſich in Marburg noch ganz anders erklärt; und es iſt daher wohl zu begreifen, daß der heftige Luther in Bucers Unionsverſuchen nichts als »Schalkheit und Täuſcherei« erblickte, ja, daß ſelbſt der milde Melanchthon ſich bewogen fand, Bucer auf die wirkliche Differenz angelegentlich aufmerkſam zu machen. Bucer ärgerte ſich nicht wenig über die „vere saxei Saxones.“

Und dennoch gelang es ſcheinbar, das gewünſchte Ziel zu erreichen. Luther willigte endlich (im Sept. 1530) in eine Unterredung zu Koburg mit Bucer ein. Dort wußte dieſer Luthern von ſeiner Rechtgläubigkeit im Punkte der Abendmahlslehre ſo ſehr zu überzeugen, daß derſelbe den Entwurf eines Vergleiches mit den oberländiſchen und ſchweizeriſchen Städten guthieß. In Straßburg inſtruirte man, die Pfarrer möchten »allen Fleiß ankehren, damit die Trennung aufhöre.« Auf dem Convente zu Schmalkalden fanden die Straßburger wirklich freundliche Aufnahme, und indem ſie auf dem Convente zu Schweinfurt (1532) die Augsburgiſche Confeſſion mit unterſchrieben, unbeſchadet der Zuſtimmung zur Tetrapolitana, ſchien ihre Uebereinſtimmung mit der Abendmahlslehre Luthers nunmehr geſichert.

Bei aller Achtung vor der Unionsgesinnung und der Friedensliebe Bucers muß hier anerkannt werden, daß er seine dogmatische Ueberzeugung seiner irenischen Tendenz theilweise opferte; und die vielen gescheiterten Hoffnungen seines späteren Berufslebens finden in diesem Umstande ihre Erklärung. Sein Schreiben an Ambrosius Blaurer (vom 32. Dez. 1531, bei Röhrich, Bd. II. S. 274 Beil. VI.) enthält das offene Geständniß, daß, weil die lutherisch Gesinnten nichts nachgeben wollten, und weil eben so wenig Aussicht auf gegenseitige Verträglichkeit vorhanden gewesen, er sich an die Terminologie der lutherisch Gesinnten so viel als nur immer möglich anbequemt habe. Nur einen solchen Ausdruck habe er vermieden, aus welchem eine »krasse lokale Gegenwart des Leibes Christi« gefolgert werden könnte. Im Uebrigen müsse man möglichst allen Schein, daß eine Meinungsverschiedenheit in der Abendmahlslehre herrsche, vermeiden. Allein, wie es zu gehen pflegt: wo man ohne eigene entschiedene Ueberzeugung durch Conzessionen an beide Parteien den Frieden herzustellen sucht, da fühlen sich in der Regel beide Parteien unbefriedigt. Die zweideutige Lehrformel in Art. 18. der Tetrapolitana erschien Zwingli als »ein ersochten Einigung, die nit bestehen mag« und die Berner werfen ihr »Dunkelheit« vor, weßhalb sie bei ihrem deutlicher gestellten Bekenntniß verharren zu wollen erklärten (Schreiben von Schultheiß und Rath der Stadt Bern an den Rath der Stadt Straßburg vom 24. Februar 1531). Dadurch ließ sich Bucer in seinem Unionseifer freilich nicht im Mindesten abschrecken. Luthern irgendwie von der Zulässigkeit der schweizerischen Lehre zu überzeugen, das gab er völlig auf; um so mehr hoffte er die Schweizer zur Annahme einer Einigungsformel veranlassen zu können, in welcher Luthers Worte gebraucht wurden und auch der Sinn seiner Worte gefunden werden konnte. Durch persönlichen Verkehr mit den Schweizern hoffte Bucer zu diesem Ziele zu gelangen. Im April des Jahres 1533 reiste er selbst nach der Schweiz; allein er hatte sich getäuscht, wenn er dort auf rasche Erfolge in seinem Friedenswerke gerechnet hatte. Namentlich in Bern war das Mißtrauen gegen seine Bemühungen erwacht; die Berner warnten die Zürcher vor Verführung durch den »hinkenden Straßburger«. Nur allmählig gelang es ihm, das Vorurtheil zu überwinden, daß er ein von der schweizerischen Lehre Abgefallener sey; und wenn es ihm auch möglich ward, durch einen vor der Synode in Bern gehaltenen Vortrag die Gemüther Mancher dort für sich wieder zu gewinnen, so hatte seine Reise doch kein anderes wesentlicheres Resultat, als daß die Zürcher eine Antwort auf die letzten Angriffe Luthers, die bereits druckfertig vorlag, zurückhielten.

Unterdessen hatte jedoch in der Schweiz selbst die streng zwinglische Ansicht den Boden mehr und mehr verloren. Basel hatte in seinem Bekenntniß vom Jahre 1534 die Formel, daß »mit dem Brod und Weine des Abendmahles der wahre Leib und das wahre Blut Christi mitgetheilt werde« angenommen; die „confessio super eucharistia sancta ad M. Bucerum“ der Zürcher von demselben Jahre, in Basel, Schaffhausen und St. Gallen gebilligt, enthielt eine sichtbare Annäherung an die bucerische Lehrweise; nur die »berneriſchen Dummköpfe und Krebsgänger« blieben — nach dem Urtheile der französischen Partei in Solothurn, welche aus politischen Gründen unionsfreundlich gesinnt war — »hartnäckig auf ihrer Meinung, die sie doch nicht behaupten könnten.« Aber selbst in Bern wurden die zwinglisch Gesinnten milder gestimmt. Im Angesichte des von Paul III. nach Mantua ausgeschriebenen Concils fing man an, die Nothwendigkeit einer Vereinigung unter den Evangelischen immer stärker zu empfinden, und der Beitritt Berns zu der im Anfange des Jahres 1536 zu Basel vereinbarten sogenannten »ersten helvetischen Confession«, worin (Art. 22) die Formel sich findet, daß »der Herr im heil. Abendmahle seinen Leib und sein Blut, d. h. sich selbst, den Seinen wahrhaftig anbiete« ist als eine nicht undeutliche Conzession im Sinne der bucerischen Unionsbestrebungen anzuerkennen. Denn Bucer war in den Jahren 1533—1536 unermüdlich gewesen. Er hatte Luthers heftige Angriffe in Briefen an Leo Judä und den Zürcher Antistes Bullinger in das mildeste Licht zu stellen gesucht; er hatte die Formel der luthe-

riſchen Abendmahlslehre als ganz wohl verträglich mit der Ueberzeugung der Schweizer in eigenen Schriften dargeſtellt (vgl. Bucers Bericht an die Kirche zu Münſter und die Apologia contra Robertum, Episcopum Abricensem Gallum). Auf der einen Seite behauptete er, um Luthern gerecht zu werden: es werde im Abendmahle (in, unter oder neben dem Brode) der wahre Leib Chriſti genoſſen; auf der andern, um die Schweizer zufrieden zu ſtellen, verwahrte er ſich gegen die Annahme einer räumlichen Gegenwart des Leibes Chriſti im Abendmahle. Allein die Frage, auf welche Alles ankam, war die: ob der Genuß des Leibes und Blutes Chriſti vermittelſt eines geiſtlichen Organes, des Glaubens, oder ob er vermittelſt eines leiblichen, des Mundes geſchehe, ob mithin auch der Ungläubige, oder ob nur der Gläubige im Abendmahle den Leib Chriſti genießen könne? Luther beſtand darauf, „daß Alles, was das Brod würke und leide, auch der Leib Chriſti würke und leide, daß er ausgetheilt, gegeſſen, mit den Zähnen zerbiſſen werde propter unionem sacramentalem.“ So kam es 1535 zum Vergleichsgeſpräche in Kaſſel mit Luther und Melanchthon, woſelbſt Bucer ein wahrhaftiges und ſubſtantielles Mitgetheiltwerden des Leibes Chriſti im Abendmahle zugab, Wein und Brod als darreichende Zeichen definirte, mit welchen gleichzeitig der Leib Chriſti dargereicht und in Empfang genommen würde, und ſomit zwiſchen den leiblichen Elementen des Abendmahls und dem Leibe und Blute Chriſti eine „conjunctio sacramentalis“ einräumte, welche im vollſtändigen Sinne der Lehre Luthers ſehr leicht ausgelegt werden konnte. Das Kaſſeler Geſpräch war übrigens nur die Einleitung zu der ſogenannten Wittenberger Concordie, der berühmten Vereinigungsformel, zu deren Abſchluſſe am 21. Mai 1536 zu Wittenberg eine Anzahl oberländiſcher Theologen, namentlich Bucer, Capito, Musculus, Lykoſthenes mit Luther zuſammengetreten waren. Luther fühlte, daß ſeine Ausdrücke aus Friedensliebe von der Gegenpartei angenommen, aber in ihrem Sinne ausgedeutet werden wollten; er war nicht der Mann, der den Schein liebte und ſeine Ueberzeugung der Zweckmäßigkeit geopfert hätte; dagegen Bucer — man darf es nicht verſchweigen — wollte hier Frieden um jeden Preis, und opferte dieſem ſeine Ueberzeugung und die ſchriftgemäße Berechtigung der ſchweizeriſchen und ſüddeutſchen Abendmahlslehre. Noch im Jahre 1535 hatte er gegen Bullinger ſchriftlich erklärt: kein Menſch verlange Zuſtimmung dazu, daß das Brod der Leib Chriſti genannt werde; es werde nur die Annahme gefordert, daß mit dem Brode im Abendmahle der Leib Chriſti ausgetheilt werde wie bei der Taufe mit dem Waſſer die Wiedergeburt (Corp. Ref. X. S. 136, Nachträge). In der Wittenberger Concordie dagegen wird nicht nur das bedenkliche „adesse“ von der Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti im Abendmahle gebraucht, nicht nur dieſe Gegenwart als eine wahrhaftige und ſubſtantielle bezeichnet, ſondern es wird zur Beſchwichtigung Luthers auch eingeräumt, daß die Unwürdigen (indigni) den Leib Chriſti wirklich genöſſen, was nur in Beziehung auf die Gottloſen (impii) nicht behauptet wird. Daß Bucer durch beinahe völliges Verzichten auf die ſchweizeriſche Lehreigenthümlichkeit und beinahe unbedingte Unterwerfung unter die Lehrmeinung Luthers den Frieden erkaufen zu können meinte, iſt kein Beweis für ſeine unioniſtiſche Beſonnenheit, obwohl der Umſtand, daß er nach Abſchluß der Concordie mit ſeinem Freunde Capito Freudenthränen vergoß, jedenfalls ein Zeugniß für ſein wohlwollendes Herz iſt. Daß er in redlicher Abſicht gehandelt habe, hat er ſelbſt unter dem 4. Dez. 1536 an ſeine Freundin Margaretha Blaurer geſchrieben; er hat daſſelbe noch in ſeinen beiden Teſtamenten (1541 und 1548) bezeugt, und wir haben keine Urſache, die Aufrichtigkeit des in vieler Hinſicht ſo trefflichen Mannes in Zweifel zu ziehen; auch hat M. Diefenbach, evangel. luth. Pfarrer zu Frankfurt a. M. Unrecht, wenn er behauptet: »vom Jahre 1536 an ſey Bucer geradezu Lutheraner geweſen«; aber daß er an ſeiner urſprünglichen Ueberzeugung in der Wittenberger Concordie nicht feſtgehalten, daß Luthers Autorität ihn überwältigt und ſein Unionseifer ihn bis zur Verläugnung der ſchweizeriſchen Lehre fortgeriſſen hat: das iſt eine Thatſache, welche keine Sophiſtik zu beſeitigen im Stande iſt, und für welche auch Bucers

„retractationes“, in welchen er Luthern eine Art von Ehrenerklärung gibt, ein ſprechendes Zeugniß enthalten.

Der Friede war jetzt vorläufig wenigſtens mit dem furchtbarſten Gegner deſſelben, mit Luther, geſchloſſen. In Straßburg ſtieß die Annahme der „Concordie“ auf keine Schwierigkeit. Der Artikel wegen des Abendmahlsgenuſſes von Seite der Unwürdigen und Gottloſen wurde noch dahin erläutert, daß die Gottloſen, ebenſo wie die Unwürdigen, den Leib Chriſti im Abendmahle zwar empfingen, aber nicht wirklich genöſſen. Die Verſammlung der Prediger und Kirchſpielpfleger im Predigerkloſter (22. Juni 1536), welchen beſonderer Bericht über die Wittenberger Beſchlüſſe erſtattet wurde, trug Bucern und Capito noch auf, „die eidgenöſſiſchen Kirchen nun ebenfalls zur Annehmung dieſer Artikel zu bewegen, vielleicht daß der liebe Gott mit der Zeit noch eine ganze Einhelligkeit darin verleihe“; und in der That waren nun Bucers Bemühungen in der nächſten Zeit darauf gerichtet, die Schweizer, wo immer möglich, zur Annahme der Wittenberger Concordie, d. h. zur Unterwerfung unter die Abendmahlslehre Luthers, zu bewegen.

Die Artikel der Wittenberger Concordie wurden von Bucer zunächſt nach Baſel geſchickt; allein die Basler Theologen waren ſcharfſinnig genug herauszufühlen, daß Bucer vom ſchweizeriſchen Bekenntniſſe darin abgefallen war, daß er jetzt eine Gegenwart des Leibes Chriſti im Brode lehrte. Nach einer mit Bucer in Straßburg abgehaltenen Conferenz beſchloſſen die Basler auf den Rath des Myconius hin „abzuwarten;“ das Gleiche thaten die Zürcher; auch auf einem Convente zu Baſel vom 24. Sept. 1536, auf welchem Bucer perſönlich mit den Schweizern verhandelte, kam es zu keinem Reſultate; der Convent vom 19. Okt. in Bern entſchied ſich für das geiſtliche Eſſen des Leibes Chriſti im Glauben, die Berner nannten Bucer dabei einen „Achſeltrager“, mit dem man nichts mehr zu thun haben wolle und der ohne Scheu zu Luther übergegangen ſey. Ja es ſchien, daß Bucer namentlich bei den Bernern um allen Kredit gebracht ſey, als eine plötzliche Wendung der Dinge in Bern durch die Berufung des lutheriſch geſinnten Predigers Kunz und des Straßburger Predigers Seb. Meyer eine für Bucers Einwirkungen günſtigere Stimmung hervorrief. So kam es in Bern denn nochmals zu einer Unionsconferenz zwiſchen Bucer (in Begleitung von Capito) und den Schweizern, worunter auch Calvin, Farel und Viret, im September 1537. Bucer hielt am 16. Sept. vor den verſammelten Räthen eine Rede, in welcher er das Concordienwerk auf's Dringendſte empfahl. Gegen den Vorwurf des Abfalls von ſeiner früheren Abendmahlslehre vertheidigte er ſich lebhaft; alles was in ſeinen Schriften der Basler Confeſſion (vom Jahre 1534) zuwider ſeyn ſollte, wolle er Preis geben. Im Grunde kämen die lutheriſche und die ſchweizeriſche Formel auf Eines heraus. Es kam nachher zu ziemlich bitteren Verhandlungen; man warf Bucern ſeine mit Luther geheim geführte, der Schweizer nicht ſehr rühmlich gedenkende Correſpondenz vor. Doch ſchloß die Conferenz zuletzt mit einer für Bucer befriedigenderen Erklärung, indem anerkannt wurde, daß die Straßburger gläubige Chriſten ſeyen und ihr Bekenntniß dem ſchweizeriſchen nicht widerſpreche. In dieſem Sinne wurde Bucern und Capito ein mit dem Berner Stadtſiegel bekräftigtes, ihr Verfahren belobendes obrigkeitliches Zeugniß ausgeſtellt.

In Zürich war man jedoch unzufrieden mit dieſem Siege des „Bucerismus“ in Bern. Man ſpottete über Bucer, den man Luthers „Cardinal a latere“ nannte, man fürchtete, Bern möchte durch Bucers Bemühungen völlig lutheraniſirt werden. Wirklich war Bucers Einfluß ſeit dem für ihn günſtigen Ausgange der Conferenz in Bern auch ſo groß, daß der Berner Katechismus von ihm umgearbeitet und im Dezember 1537 durch Rathsbeſchluß in dieſer veränderten Form eingeführt wurde, was den Sturz des zwingliſch geſinnten, viel verdienten Verfaſſers des urſprünglichen Katechismus, Megander, zur Folge hatte. In Megander fühlten die Zürcher ſich ſelbſt verletzt, und wollten von der Concordie um ſo weniger etwas wiſſen, als ſie, wie Bullinger ſagt, „guter Hoffnung waren, der Bucerismus eſſe ſich mit der Zeit ab.“ Man kann daher nicht

ſagen, daß Bucers Unionseifer in den ſchweizeriſchen Kirchen zu einem eigentlichen Ziele geführt habe; vielmehr drohte er ſogar dieſe Kirchen ſelbſt einander zu entfremden, und die zürcheriſche eben ſo ſehr der zwingliſchen Abendmahlslehre wieder näher zu bringen, als er die berneriſche der lutheriſchen entgegenführte. Aber dennoch waren dieſe Friedensbeſtrebungen nicht ohne allen Erfolg, und die Kluft zwiſchen den beiden Parteien wäre ohne Zweifel noch weit größer, und eine Vereinigung für die Zukunft noch weit weniger möglich geworden, wenn Bucer zur theilweiſen Ausgleichung der Streitpunkte und namentlich zu der Anerkennung nicht ſo viel beigetragen hätte, daß der weſentliche Streitpunkt keinen fundamentalen Lehrunterſchied in ſich ſchließe. Auch blieb in Folge der zwiſchen Bucer und den Schweizer Theologen angeknüpften freundſchaftlichen perſönlichen Verhältniſſe Straßburg ein Band der Vermittlung zwiſchen dem evangeliſchen Deutſchland und der Schweiz, und ſelbſt Bullinger ſandte ſeinen Sohn nach Straßburg, um eine Zeit lang Theologie und Philoſophie daſelbſt zu ſtudiren.

Aber auch abgeſehen von dem Concordienwerke, dem wichtigſten und bedeutungsvollſten ſeines Lebens, hatte Bucer fortwährend eine reiche, vielſeitig in Anſpruch genommene Thätigkeit; ſein Ruf war längſt ſchon über die Grenzen Deutſchlands und der Schweiz hinausgedrungen. Er hatte im Namen des Kirchenconvents zu Straßburg ein Gutachten in dem Eheſcheidungsſtreite Heinrichs VIII. von England mit ſeiner erſten Gemahlin, welches ungünſtig für das Begehren des Königs lautete, abgegeben; dem Erzbiſchof Cranmer ſtand er öfters mit ſeinem Rathe zur Seite; im Jahre 1542 folgte er einem Rufe des Kurfürſten und Erzbiſchofs Hermann nach Köln, um ihm bei der Ausführung des von demſelben beſchloſſenen Reformationswerkes beizuſtehen; perſönlich ſuchte er durch Predigten und Vorleſungen dem Evangelium unter dem Volke Eingang zu verſchaffen, durch Flugſchriften Gebildetere zu unterrichten; Tag und Nacht arbeitete er; mit den gehäſſigſten Verläumdungen hatte er gleichzeitig zu kämpfen, und leider umſonſt; denn er mußte die Stadt Bonn, wo er vornehmlich gewirkt hatte, im Auguſt des Jahres 1543 wieder verlaſſen und dem kaiſerlichen Heere das für das Evangelium ſchon halbgewonnene Gebiet mit blutendem Herzen preisgeben.

Ueberall ſchien dem vielgeprüften Manne zuerſt das Glück zu lächeln, und am Ende ſchlugen doch immer wieder ſeine Hoffnungen fehl. Auch mit den römiſchen Katholiken waren ſeit dem Reichstage zu Augsburg von Bucer Unionsverhandlungen angeknüpft. Im Jahre 1539 hatte ſich Bucer mit dem berüchtigten Georg Wizel, der von der proteſtantiſchen wieder zur päbſtlichen Kirche zurückgetreten war, näher eingelaſſen; auch mit dem Cardinal Sadolet war er zu dieſem Zwecke in ſchriftlichen Verkehr eingetreten, der übrigens zu gar nichts führte. Namentlich vom Jahre 1534 an war Bucer nach dieſer Richtung hin thätig geweſen; die dahin gehörigen Schriften Bucers erſchienen meiſt unter den angenommenen Namen: Warrmund Lüthold und Konrad Trewe von Frideslewen. Auch der Kaiſer ſcheint in Bucer's unioniſtiſches Talent einiges Vertrauen geſetzt zu haben. In Hagenau (Juni 1540) und Worms wurden vorläufige Vergleichsconferenzen zwiſchen Proteſtanten und römiſchen Katholiken gehalten; zu der Conferenz auf dem Reichstage zu Regensburg wurde Bucer (unter dem 18. Jan. 1541) durch ausdrücklichen kaiſerlichen Befehl berufen, und zum Collocutor beſtellt. Zwar wäre es ſtaatsmänniſcher geweſen, wenn die Proteſtanten ſich zum Kriege gerüſtet hätten, anſtatt die koſtbare Zeit mit nutzloſem Wortgezänke und eiteln Friedenshoffnungen zu vergeuden; aber Bucer's leicht bewegliche Phantaſie ſah immer den Unionshimmel offen, es ſchien ihm immer ein Leichtes, über Gegenſätze und Widerſprüche hinwegzukommen. Allein ſein in Regensburg vorgelegtes Reformationsprojekt, nach welchem den deutſchen Biſchöfen ihre weltliche Jurisdiktion gelaſſen, die geiſtliche evangeliſchen Superintendenten übertragen werden ſollte, ſcheiterte völlig, und wegen ſeiner Herausgabe der Regensburger Geſprächsakten (acta colloquii in comitiis Imperii Ratisponae habiti, i. e. articuli de religione conciliati et non conciliati omnes, Argentorati 1541) ward er mit dem immer ſchlagfertigen Dr. Eck in einen widerwärtigen Streit verwickelt, welcher wenig geeignet

war, das Unionswerk zu fördern. (Man vgl. Bucers Schrift de vera ecclesiarum in doctrina, ceremoniis et disciplina reconciliatione und Ecf's replica Joh. Eccii adversus scripta secunda Buceri Apostatae 1543.) Allein durch alle dieſe Erfahrungen wurde Bucer über die Erfolgloſigkeit ſeiner Unionsbeſtrebungen nicht belehrt. Auch im Jahre 1545 noch, als der Kaiſer offen gegen die Proteſtanten rüſtete und ſeine verderbendrohenden Abſichten keinem ſchärfer blickenden Auge ſich mehr verbergen konnten, ſchlug Bucer neue Unionsconferenzen mit den Papiſten vor. Abermals kam man in Regensburg (Januar 1546) zuſammen; eine Woche hindurch disputirte Bucer mit Sophiſten, wie Malvender und Cochläus, ſich über den Artikel von der Rechtfertigung herum, bis das Geſpräch, durch ein kaiſerliches Edikt gelähmt, in ſich ſelbſt zuſammenfiel; denn es war jetzt nicht mehr Zeit zu ſprechen, ſondern zu handeln.

Nach dem für die Proteſtanten ſo unglücklichen Ausgange des ſchmalkaldiſchen Krieges kam auch für Straßburg der Zeitpunkt, wo die Annahme des Augsburgiſchen Interims (1548) von dieſer proteſtantiſchen Stadt gefordert wurde. Mit Hülfe des unionsfreundlichen Bucer hoffte der Kaiſer das den römiſchen Katholizismus reſtaurirende Interim in Straßburg durchzuſetzen. Unter kaiſerlichem Geleit machte Bucer im Febr. des Jahres 1548 die damals ſehr gefährliche Reiſe nach Augsburg. Man drang mit Verſprechungen wie mit Drohungen auf ihn ein, um ihn zur Unterſchrift des Interims zu bewegen; aber er blieb ſtandhaft, und erklärte, nichts gegen Gott und die Wahrheit thun zu wollen. Es gelang ihm, Augsburg heimlich zu verlaſſen, und unter Gefahren aller Art durch die ſpaniſche Armee hindurch Straßburg wieder zu erreichen, wo man ängſtlich ſeiner harrte. Von jetzt an ſtieg die Aufregung in Straßburg, zumal ſeit der Kaiſer (unter dem 26. Mai 1548) die Annahme des Interims unweigerlich befohlen hatte. Bucer und Fagius eiferten in Wort und Schrift gegen das »gottesläſterliche« Religionsedikt. In dem »ſummariſchen Begriff der chriſtlichen Religion, die man zu Straßburg nun in die XXVIII. Jar gelehrt« (1548) vertheidigten ſich die Straßburger Prediger gegen den Vorwurf, daß ſie Rebellen ſeyen, erklärten aber auch zugleich ihren feſten Entſchluß, Gut und Blut für das evangeliſche Bekenntniß zu opfern. Solche Opfer zu bringen war freilich der die Waffen des Kaiſers fürchtende Rath der Stadt Straßburg nicht zu bewegen; das Interim wurde angenommen, die biſchöfliche Gerichtsbarkeit theilweiſe wieder hergeſtellt, die evangeliſche Predigt, doch nur unter der Bedingung, daß dem Interim nicht zuwider gepredigt werden ſolle, in einigen Kirchen geduldet. Allein die Prediger, namentlich Bucer und Fagius, waren entſchloſſen, ſich dem Interim nicht zu fügen. Sie erklärten in einer perſönlich überreichten Eingabe dem Rathe, ſie werden lehren: daß »das Interim die Lehre Chriſti vertreibe, daß der Abfall von der Wahrheit der höchſte Greuel ſey und daß man mit Gebet und Sanftmuth ſich dagegen waffnen müſſe. Man müſſe Gott mehr gehorchen als den Menſchen.« Der von der kaiſerlichen Partei bearbeitete, der ſtrengen evangeliſchen Sittenzucht ſchon längſt abholde Theil des Rathes ſiegte; die Prediger erhielten auf ihre Eingabe zur Antwort: »Der Rath könne die freie Predigt ferner nicht mehr dulden.« Unter dem 1. März 1549 wurden Bucer und Fagius ihrer Stellen durch Rathsbeſchluß enthoben und mit einem Zehrgelde und dem Anſpruche auf einen Jahrgehalt abgefertigt; Abſchiedspredigten vor ihren Gemeinden zu halten wurde ihnen verwehrt. Bucer unterwarf ſich in wahrhaft chriſtlicher Ergebung dem Verbannungsdekrete. Erſt dachte er daran, einer Einladung Calvin's nach Genf zu folgen; Melanchthon hatte ihn nach Wittenberg, Myconius nach Baſel eingeladen; große Theilnahme ward aller Orten für ihn rege. Allein er fühlte, daß bei der Ungnade des Kaiſers ſeines Bleibens auf deutſchem Reichsgebiete nicht länger ſeyn könne. Er folgte einem Rufe des Erzbiſchofs Cranmer nach England, wo unter Eduard VI. die Reformation hoffnungsreich aufblühte. Von ſeinem Collegen Fagius und dem Ulmer Prediger Mathis Negelin begleitet, langte er am 25. April 1549 in London an. Cranmer hatte ihm und Fagius großmüthig ſeinen Wohnſitz Lambeth zum Aufenthalte angeboten. Von dort aus war Bucer für die Sache der Refor-

mation unermüdlich thätig. Er ſchrieb in Lambeth ſein gehaltreiches Buch „de regno Christi“, welches (erſt 1557 durch Oporinus nach ſeinem Tode herausgegeben) die Grundzüge einer nach den reformatoriſchen Grundſätzen entworfenen Kirchenverfaſſung enthält. Der König ehrte ihn dadurch, daß er ihn zum Profeſſor der Theologie zu Cambridge mit einem für jene Zeit unverhältnißmäßig großem Honorare (240 Kronen) ernannte, die Univerſität ſelbſt wählte ihn einſtimmig zum Doctor der Theologie. Aber durch die herben Erfahrungen der letzten Jahre war ſeine Geſundheit tief erſchüttert; auch das Klima ſagte ihm nicht zu, er ſehnte ſich im Stillen in ſeinen früheren Wirkungskreis nach Straßburg zurück. Ein Rückfall eines ſchweren Unterleibsleidens, den er vorzüglich durch ſeine raſtloſe Thätigkeit ſich zuzog, raffte ihn am 28. Februar 1551 hinweg; die verwittwete Herzogin von Suffolk hatte ihn in ſeinen letzten Tagen ſelbſt gepflegt. Unter den größten Ehrenbezeugungen wurde er beſtattet. Der Fanatismus der blutigen Maria grub ſeine Gebeine und diejenigen ſeines Collegen Fagius im Jahre 1554 wieder heraus, und hatten ſie ihn nicht lebendig zu Aſche brennen können, ſo thaten ſie es jetzt in ſeinem Tode. Die Königin Eliſabeth dagegen ließ im Jahre 1560 ſeine Aſche wieder ſammeln, ſein Andenken ehrenvoll erneuern.

Unſtreitig war Bucer ein Mann von großen Gaben, von wohlwollender Geſinnung, von reinen Sitten. Sein feuriger, durchdringender Blick, ſeine feine Bildung, ſeine fließende und beredte Sprache und ſein würdevolles Auftreten, ſowie ſeine reiche Erfahrung und ſein gewandter Umgangston nahmen ſehr für ihn ein und machten ihn wie nur Wenige zum Vermittler in den ſchwierigſten Angelegenheiten des Lebens geſchickt. Dagegen fehlte ihm Originalität und Produktivität des Geiſtes; ein Reformator im eigentlichen Sinne des Wortes war er nicht; ſeine Friedensliebe war viel ſtärker als ſeine kirchliche Ueberzeugung. Eine unerſchöpfliche Arbeitskraft und eine unermüdliche Geduld zeichneten ihn ebenfalls aus. Gelang es ihm auch nicht, das Werk ſeines Lebens, den Frieden unter den Confeſſionen zu Stande zu bringen, ſo wird ſein Bemühen doch immer ein vorbildliches in dem Sinne bleiben, daß dieſer Friede mit der Zeit erlangt werden muß, daß die Lehrdifferenz zwiſchen Lutheranern und Reformirten keine fundamentale iſt. Als Schriftſteller war er außerordentlich fruchtbar; faſt alle ſeine Schriften, die exegetiſchen ausgenommen, ſind aus den polemiſchen oder ireniſchen Bedürfniſſen des Augenblickes hervorgegangen. Leider fehlt es an einer vollſtändigen Ausgabe derſelben. Konrad Hubert, in deſſen Hand Bucers handſchriftlicher Nachlaß gelangte, hatte die Abſicht, Bucers ſämmtliche Werke in 10 Folianten herauszugeben; ſein Tod und derjenige des Basler Buchdruckers Herbſter (Oporinus) hinderte den Fortgang des Unternehmens, ſo daß von der beabſichtigten Geſammtausgabe ein einziger Band lateiniſcher Schriften (Baſel 1577) an die Oeffentlichkeit gelangt iſt. Nur an deutſchen Schriften Bucers führt ein von Hubert entworfenes Verzeichniß 42 an. Einen Biographen hat Bucer bis jetzt nicht gefunden; Verpoortens „vita *Buceri*“ iſt ganz unvollſtändig und ungenießbar. Außer den zahlreichen Schriften und Briefen Bucers und den Schriften der Reformatoren überhaupt finden ſich Aufſchlüſſe über Bucers Leben in Melchioris *Adami* vitae eruditorum, Röhrich's Geſchichte der Reformation im Elſaß, Planks Geſchichte der Entſtehung, der Veränderungen und der Bildung unſeres proteſtantiſchen Lehrbegriffes, Hundeshagens Conflikte des Zwinglianismus, Lutherthums und Calvinismus in der berniſchen Landeskirche von 1532—1558, Heß's Lebensgeſchichte M. H. Bullingers. Ueber Bucers Verhältniſſe in England kurz vor ſeinem Tode iſt ein merkwürdiges Schreiben deſſelben an Calvin in einem Programme von Hundeshagen: epistolas aliquot ineditas Martini Buceri, J. Calvini, Th. Bezae aliorumque ad historiam ecclesiasticam Magnae Britanniae pertinentes, p. 191 enthalten. Die Geſchichte ſeines Lebensendes und deſſen, was darauf folgte, iſt beſchrieben in: historia vera de vita, obitu, sepultura, accusatione haereseos etc. D. *Martini Buceri* et *P. Fagii*, 1562. Dr. Schenkel.

Buchanan (Claudius), dieſer tapfere Bahnbrecher des Reiches Gottes in Indien, war am 12. März 1766 zu Cambuslang in der Nähe von Glasgow geboren.

Sein Vater, ein ehrwürdiger Geiſtlicher und Rektor einer lateiniſchen Schule, und ſeine Mutter, die Tochter eines durch Whitefield's Predigten erweckten Mannes, hatten ihm ein ſchönes geiſtliches Erbe mitgegeben. Schon als Knabe zog er ſich gern in die wilden Klippen an der Küſte zurück und erging ſich in Gebet und Betrachtung, während die wilde Brandung den Choral dazu ſpielte. Im 16. Jahre (1782) bezog er die Univerſität Glasgow, um die Rechtswiſſenſchaft zu ſtudiren. Aber die Mittel ſeines Vaters ſcheinen nicht hingereicht zu haben, ihn dauernd dort zu erhalten. Zwei Jahre ſpäter iſt er Lehrer bei einer Familie auf der Inſel Islay, und noch zwei Jahre ſpäter iſt er wieder Student und hat in Glasgow wegen ſeines ſittlichen Wandels und ſeiner wiſſenſchaftlichen Strebſamkeit einen guten Namen. Da überwältigt den Jüngling ein träumeriſcher Trieb, welcher ihn ſchon längſt hinaus in die weite Welt gelockt hatte. Er will Europa zu Fuß durchziehen. Um der Eltern Erlaubniß zu dieſem Plane zu erhalten, ſpiegelt er ihnen vor, daß ihn ein reicher Engländer zum Reiſegefährten ſeiner Kinder angenommen habe. Bettelnd durchwandert er mit der Violine unter dem Arm Schottland und England und kommt bis London. Aber der Hauch der Poeſie war von ſeiner Traumfahrt bereits gründlich abgewiſcht. Er nahm einen armſeligen Poſten als Schreiber an. Doch war der Hochmuth nicht geſtorben. Die Briefe an ſeine Eltern datirte er aus Deutſchland, Frankreich und Italien. Mit dem Hochmuth und der Lüge ging viele andere Sünde Hand in Hand. Das Erbe aus der Jugend ſchlummerte unter der verwilderten Gegenwart. In ſolchem Jammerzuſtande hat Buchanan drei Jahre verlebt. Nach dieſer Zeit warf ihm ein frommer Jüngling mit ernſter Einrede über ſein gottloſes Leben einen Brand in's Herz. Derſelbe zündete ſo mächtig, daß er ihn nicht wieder auslöſchen konnte. Die Todten ſtanden auf, die Erinnerung an die in dem Herrn verlebte Jugend arbeitetete ſich durch, und ſeine Sündenſchuld lag ſchwer auf ihm. Jetzt ſchrieb er den Eltern ein volles und wahres Bekenntniß ſeiner Sünden. Die Mutter wies ihn an den reichbegnadigten Londoner Prediger John Newton. Er eilte auch in deſſen Kirche, fand, was er ſuchte, und wollte ſich nun gern unter die perſönliche Führung dieſes Mannes ſtellen. In einem anonymen Briefe ſchloß er dem Manne Gottes ſein Herz auf. Am Schluß der nächſten Predigt lud dieſer von der Kanzel den Jüngling, der ihm im Lauf der Woche ein ſo wahres Sündenbekenntniß geſchrieben hätte, zu ſich. Er kam, aber nicht allein zu Newton, ſondern zum Herrn. — Von dieſer Zeit an gewinnt ſein inneres und äußeres Leben eine feſte Geſtalt. Innige Liebe zum Herrn und der Wunſch, an ſeiner Ehre mitzubauen, füllen ſein Herz aus. Er entſchließt ſich Theologie zu ſtudiren. Ein Freund Newton's, Namens Thornton, unterhält ihn vier Jahre auf der Univerſität zu Cambridge. Während dieſer Zeit wird ihm nachgerühmt, daß er ſich von dem gewöhnlichen Fehler der aus groben Uebertretungen Erweckten, nämlich ſich vorherrſchend dem erbaulichen Gebrauche der heiligen Schrift hinzugeben, freigehalten habe. Er hat ſich ſowohl im theologiſchen, als auch im philoſophiſchen und hiſtoriſchen Gebiet, ja ſelbſt in der Mathematik eine tüchtige wiſſenſchaftliche Bildung erworben. Aber der Herr und die Gnade, welche er ſo mächtig an ſeinem Herzen erfahren hatte, blieben die Seele ſeines Wiſſens. — So ausgerüſtet erhielt er im März 1796 durch Newton's Vermittlung den Ruf, als Kapellan der oſtindiſchen Compagnie nach Calcutta zu gehen. Den 11. März 1797 lief er im Hafen der genannten Stadt ein. — Wir erwähnen, ehe wir ſein Leben weiter erzählen, daß die engliſche Regierung bis zum Jahre 1814 ſowohl ihre chriſtlichen wie auch ihre heidniſchen Unterthanen in Indien, was die Sorge für das Seelenheil anlangt, auf's Unverantwortlichſte vernachläſſigt hat. Das Einzige, was damals für das Heil von mindeſtens 60 Millionen Seelen geſchah, beſtand darin, daß hin und wieder ein Kapellan der oſtindiſchen Geſellſchaft hinübergeſchickt wurde, um an einem Orte, wo der Stab eines größeren Commando's lag, zu predigen und die heiligen Sakramente zu verwalten. — Ein ſolcher Kapellan war Claudius Buchanan. Zu Barrackpur, 6 Meilen nördlich von Calcutta, ward er als Regimentsprediger angeſtellt. Aber ſein Regiment, oder wenigſtens der Stab deſ-

ſelben, war ſo ſatt und voll, daß es gar keinen Gottesdienſt verlangte. Statt der Kirche wurden Sonntags Pferderennen gehalten. Dazu war dem Kapellan die Einwirkung auf die ihn rings umgebende Heidenwelt amtlich verboten. Im Herbſt 1798 ſchreibt er: „Ich bin anderthalb Jahr in Indien, ohne daß mir geſtattet war, meiner kleinen Gemeinde predigen zu dürfen, und weiß auch nicht, wann es mir erlaubt werden wird.“ Dieſe Wartezeit hat Buchanan treulich ausgebeutet zur Erlernung der hinduſtaniſchen und perſiſchen Sprache. Im Jahr 1800 ward er als Kapellan nach Calcutta verſetzt. Jetzt beginnt ſeine umfaſſende Thätigkeit. Lord Mornington, ſpäter Lord Wellesley, und noch ſpäter Wellington, der nun zur Ruhe gegangene eiſerne Herzog, war damals Generalgouverneur und Buchanan bald ſein geiſtlicher geheimer Rath. Mit Freuden blickt man auf die gemeinſame Arbeit dieſer beiden Männer. Im Jahre 1800 ward in Calcutta ein Collegium zur Kenntniß der orientaliſchen Literatur gegründet. Buchanan hatte den Plan dazu entworfen, Wellesley führte ihn aus. Die Stellen in der Civilverwaltung ſollten mit Männern beſetzt werden, welche ihre Ausbildung in dieſer Anſtalt empfangen hätten. Bald füllten 100 hoffnungsvolle Jünglinge das Haus. Buchanan war in Gemeinſchaft mit dem Prediger Brown mit der Leitung des Inſtitus betraut. Leider ward es im Jahre 1803 durch den Geiz und innern Tod des Direktoriums der Compagnie wieder aufgehoben. Der Unglaube lag noch wie ein Alp auf den Chriſten in Indien. Doch fallen in dieſe Zeit die erſten Lebensregungen. Die Kirchen fingen an ſich zu füllen. Ein neues Inſtitut von geringerem Umfange trat an die Stelle des alten Collegiums. Bezeichnend für die ganzen damaligen Zuſtände iſt eine Aeußerung Buchanan's aus dem Jahre 1806. Der Generalgouverneur wollte in dem neuen Collegio eine öffentliche Rede halten. Buchanan gedenkt derſelben in einem Briefe mit folgenden Worten: „Laſſen ihn dieſes Jahr die Umſtände nur von Civiliſation ſprechen, ſo rechnen Sie darauf, daß er künftiges Jahr von Religion reden wird.“ In dieſe Kampfeszeit fällt eine Arbeit Buchanan's, welche ihm für immer einen Namen in der Geſchichte der Kirche ſichern wird, nämlich ſeine „Denkſchrift über die Nützlichkeit einer kirchlichen Verfaſſung für das britiſche Indien.“ Nachdem der Verfaſſer in ſcharfen Umriſſen die ſchwere Verantwortung gezeichnet hat, welche auf der Regierung dieſes weiten Reichs vor Gott laſte, ſpricht er zum erſten Mal den großen Gedanken aus, daß Indien in Sprengel getheilt, und, wenn auch für's Erſte noch in weiten Umriſſen, mit Biſchöfen und Predigern beſetzt werden müſſe. Zugleich forderte er die engliſchen Univerſitäten auf, Preisſchriften über die Geſchichte Indiens und die für dieſes Land geeignetſten Civiliſationsmittel arbeiten zu laſſen. Für die gelungenſte Arbeit ſetzte er aus eigenen Mitteln einen Preis von 5000 Gulden aus. Die obige Schrift hat den erſten Anſtoß zu einer Bewegung gegeben, welche erſt ſtillſtand, als Indien wirklich mit einem ſolchen Netze beſpannt war. Geiſtliche Pflege der Chriſten und Miſſion unter den Hindus war das Ziel, welches er dabei im Auge hatte. Für den letztern Zweck überſetzte er ſelbſt das N. T. in's Perſiſche und Hinduſtaniſche. Zugleich gründete er ein förmliches Inſtitut zur Ueberſetzung der heiligen Schriften in die orientaliſchen Sprachen. Im Mai 1806 unternahm er eine Reiſe nach der malabariſchen Küſte. Er wollte dadurch theils ſeiner leidenden Geſundheit aufhelfen, theils den Zuſtand ſämmtlicher Religionsgemeinſchaften in dieſem Gebiete kennen lernen. Sein von der Liebe Chriſti erleuchtetes und erwärmtes Herz ſah die Greuel des Bramanismus und beſonders des Juggernautdienſtes in ihrer ganzen Finſterniß. In Goa — welches er jedoch erſt ſpäter bei der Heimreiſe nach Europa beſuchte — war er dem portugieſiſchen Großinquiſitor, welcher noch eine gute Anzahl von Schlachtopfern in den Löchern ſitzen hatte, ein höchſt unwillkommener Gaſt. Er verabſchiedete ſich von ihm, nachdem er einen Blick in dieſe letzte Zufluchtsſtätte der Auto da fe's geworfen, auf der Treppe mit den Worten: „Delenda est Carthago.“ Bei den Thomaschriſten, über welche er in neuerer Zeit zuerſt genaue Aufſchlüſſe gegeben hat, fand er einen fleißigen Gebrauch der Bibel und viele Züge lieblicher und patriarchaliſcher Sitte. Die lutheriſchen Miſ-

ſionsſtationen in und um Trankebar waren ihm erwünſchte Erquickungsſtätten. Schwartz war bereits zu ſeiner Ruhe eingegangen, der treue Kohlhof widerſtand noch als letzte Säule der Fluth des Unglaubens. Unter den baptiſtiſchen Arbeitern gedenkt Buchanan ſtets des William Carey mit hoher Ehrfurcht. Ueberall, ſelbſt in den katholiſchen Diſtrikten, öffneten ſich die Thüren zur Verbreitung des göttlichen Worts. — Den 15. März 1807 langte er in Calcutta wieder an, voll von Plänen, welche das Elend der Heidenwelt in ihm hatte wecken helfen. Aber bald mußte er ſpüren, daß die Hände, welche jetzt das Regiment führten, nicht willig waren zum Bau am Hauſe des Herrn. Lord Wellesley war abgerufen. Sein Nachfolger, Lord Minto, war kalt für das Heil der Völker, und das Direktorium der Compagnie noch kälter. Eine treffliche Denkſchrift, mit welcher B. letzteres für die Miſſion zu gewinnen ſuchte, blieb ganz ohne Erfolg. Der Kampf mußte zuletzt in England ausgefochten werden. Dahin kehrte er im Frühjahr 1808 zurück. Aber auch hier gab es Anfangs nur trübe Ausſichten. Die Regierung verbot für Indien alle Arbeiten an der Bibelüberſetzung und den Miſſionaren wurden unerhörte Beſchränkungen aufgelegt. Ein angeſehenes Mitglied der Handelscompagnie entwickelte in einer Broſchüre die Gefahren, welche für Englands Herrſchaft daraus erwüchſen, wenn Prediger und Miſſionare die Hindu in ihrem Glauben irre machten. Dazu ward der Miniſter Lord Parceval, welcher überall der Sache des Herrn mit Kraft und Treue gedient hatte, kurz vor der entſcheidenden Parlamentsſitzung ermordet. Aber mächtig regte ſich der gläubige Theil des Volks. B. legte den Reſt von Leben und Kraft, welchen er noch aus Indien mitgebracht hatte, auf den Altar des Herrn. In gewaltigen Predigten und in ſeiner Zeitſchrift, „der Stern des Morgenlandes,“ vertrat er die Miſſion und Bibelverbreitung. Bald ſah er, daß ihm die Regierung der todten Compagnie gegenüber zur Seite ſtand. Lord Liverpool, Parcevals Nachfolger, verſprach folgende Vorſchläge im Unterhauſe einzubringen: 1) In jeder Präſidentſchaft ſollte ein theologiſches Seminar zur Bildung von Geiſtlichen für die Eingeborenen errichtet werden. 2) Für jeden nach Indien reiſenden Miſſionar ſollten die erforderlichen Licenzen ausgefertigt werden. 3) Biſchöfe ſollten für Indien ernannt werden. In den Parlamentsverhandlungen im Mai und Juni 1813 wurden zwar dieſe Vorſchläge etwas beſchränkt, namentlich willigte das Haus nur in die Einſetzung *eines* Biſchofs, unter welchem drei Archidiakonen den einzelnen Präſidentſchaften vorſtehen ſollten. Aber doch war damit der Grund zu einer kirchlichen Verfaſſung und Ordnung in Indien gelegt. 1815 trat Middleton, der erſte Biſchof von Calcutta, ſein Amt an. Ihm ſind Heber, James, Turner und Wilſon, ſämmtlich aufrichtige Zeugen des Herrn, gefolgt. Dem Wilſon (ſeit 1832) ſind noch zwei Suffraganbiſchöfe für Madras und Bombay beigegeben, und iſt ſo Buchanan's ganzer Entwurf im Weſentlichen verwirklicht worden. Im Jahre 1815 den 9. Februar ward der treue Knecht Gottes, nachdem er ſeinen innigen Glauben noch in ſeiner ſchweren Krankheit bewährt hatte, 48 Jahr alt heimgerufen. Der Herr hatte ihm einen beſtimmten Beruf gegeben; er rief ihn ab, als er vollendet war. *Seine neueſten Unterſuchungen über den gegenwärtigen Zuſtand des Chriſtenthums in Aſien* ſind 1813 in Stuttgart erſchienen, ſeine Biographie im Basler Magazin 1829. Dr. **Fr. Ahlfeld.**

Buddeus (Budde), *Joh. Franz*, vielleicht der univerſellſte unter den evangel. Theologen ſeiner Zeit, wurde am 25. Juni 1667 zu Anclam geboren, wo ſein Vater *Franz Buddeus* (geb. 1634, geſt. 1705) Paſtor, ſeit 1681 zugleich Probſt war. Von ihm und guten Hauslehrern, unter welchen der nachmalige Rektor zu Greifswald, *Dan. Schönemann*, tüchtig vorgebildet, ward er bereits 1681 daſelbſt inſkribirt, ſcheint aber noch daheim geblieben zu ſeyn, erwarb ſich viele, auch orientaliſche Sprachkenntniſſe und hatte die Bibel ſchon einigemal in den Grundſprachen durchgeleſen, als er 1685 auf die Univerſität Wittenberg ging. Im zwanzigſten Jahre zum Magiſter promovirt und bald darauf Adjunkt der philoſ. Fakultät, hielt er hier philoſophiſche und philologiſche Vorleſungen, bis er 1689 Wittenberg mit Jena vertauſchte, wo er gleichfalls mit Beifall las

und ſich, von Sagittarius unterſtützt, eifrig auch den hiſtoriſchen Studien widmete. — 1692 als Profeſſor der griechiſchen und lateiniſchen Sprache an das akademiſche Gymnaſium in Coburg vocirt, folgte er, nachdem er ſich zuvor verheirathet, bereits 1693 einem Rufe als Profeſſor der Moral-Philoſophie an die neu errichtete Univerſität Halle, vermittelte 1694 auch die Berufung des Jenenſer Theologen Baier dorthin und war bis 1705 Einer der geachtetſten Lehrer in der philoſ. Fakultät, während ihm die theologiſche, ungeachtet er 1695 bei ihr die Licentiatur erlangt hatte, wegen theolog. Vorleſungen wiederholt Schwierigkeiten machte. In ſchlimmere Verwickelungen gerieth er mit dem einflußreichen Juriſten Ludwig, als er in deſſen Fach einſchlagende Vorleſungen hielt. Dies und die immer wach gebliebene Vorliebe für die Theologie ließ ihn 1705, nachdem er die Doctorwürde in ihr erlangt, mit Freuden einen Ruf als zweiter Profeſſor derſelben an Bechmanns Stelle nach Jena annehmen, zu deſſen hohem Flor er ſowohl durch ſeine ausgebreitete ſchriftſtelleriſche wie durch ſeine Lehrthätigkeit weſentlich beitrug. In beiderlei Hinſicht umfaßte er alle theologiſchen Fächer, ohne ſich gegen das Gebiet der Philoſophie, der Geſchichte und der Politik abzuſchließen, war als Menſch und Chriſt in hohem Grade achtungswerth, dabei vortrefflicher Geſchäftsmann, verwaltete öfter, auch unter ſchwierigen Verhältniſſen, das Prorektorat, wurde 1715 als Nachfolger von Förtſch Primarius ſeiner Fakultät und Kirchenrath und blieb, ungeachtet mehrfacher lockender Anträge, u. A. 1719 nach Gießen, in dieſer Stelle bis an ſeinen Tod, welcher den 19. Nov. 1729 auf einer Reiſe in Gotha erfolgte. —

Nannten wir ihn nun den vielleicht univerſellſten unter den Theologen ſeiner Zeit, ſo iſt damit ſeine Stärke, zugleich aber auch ſeine Schwäche bezeichnet. Nicht gerade mit eminentem Scharf- und Tiefſinn begabt, aber voll tiefer, aufrichtiger Frömmigkeit, ausgerüſtet mit einer von einer trefflichen Bibliothek und ausgebreiteter Correſpondenz unterſtützten enormen Gelehrſamkeit, mit ſeinem Takt und der Gabe zu klarer Auffaſſung, zu leichter, überſichtlicher Anordnung, zu gewandter, fließender Darſtellung, beſonders im Lateiniſchen, die er namentlich ſeinem Wittenberger Lehrer Schurzfleiſch verdankte, hat er nicht ſowohl bahnbrechend, aber überall, wohin er griff, ſichtend, anregend und zugleich, was daneben ſein Hauptbeſtreben war, vielfach vermittelnd und verſöhnend gewirkt und als immer höher gefeierter Lehrer Tauſende von dankbaren Schülern gezogen, unter ihnen viele bedeutendere Männer der Wiſſenſchaft, unter Aud. J. G. Walch, ſeinen nachherigen Schwiegerſohn und Erben ſeiner Bibliothek. Wie er als Eklektiker jene vermittelnde Stellung zwiſchen den damals herrſchenden Schulen in der Philoſophie einnahm, ſo zwiſchen ihr und der Theologie, wobei er in Streit mit Wolff gerieth, und zwiſchen den verſchiedenen Hauptrichtungen der letztern ſelbſt, der ſogen. kirchlichen Orthodoxie und dem Pietismus, zu welchem er bei ſeiner Weitherzigkeit und Milde im Grunde mehr hinneigte, als er ſich und Andern geſtehen mochte. Wenigſtens vertrug er ſich mit Spener beſſer und auch mit Zinzendorf war er mehr befreundet als mit Cyprian und V. E. Löſcher, weßhalb er von dieſen geradezu ſcheel angeſehen und in eine Unterſuchung, betreffend ſeine Rechtgläubigkeit, verwickelt wurde. Neue Belege dazu finden ſich in der erſt vor kurzer Zeit hervorgezogenen Correſpondenz des Buddeus. Die Union hielt er für wünſchenswerth, obgleich noch nicht möglich und die Praxis fidei für den Endzweck aller Theologie, daher er nicht bloß ſelbſt oft und gern predigte, ſondern auch auf Errichtung eines katechetiſchen Inſtitutes für die Studirenden drang. Ueberall von bibliſcher Grundlage ausgehend, verfolgte er mit großer Sachkenntniß, mit ſorgfältiger Berückſichtigung und möglichſter Anerkennung der verſchiedenen Anſichten die *geſchichtliche* Entwickelung der Lehre und hielt zwar in allen Hauptſachen am kirchlichen Syſtem feſt, ſonſt aber mit ſeinem Urtheil gern zurück und viel auf gewiegte Autoritäten, ſo daß man ihn, je nachdem man den Standpunkt nimmt, entweder mehr als den Schluß oder mehr als den Anfang einer Periode in der Theologie betrachten kann, die ihm, beſonders was die hiſtoriſche Behandlung ihrer verſchiedenen Disciplinen betrifft, viel und einige ganz neu bearbeitete verdankt. Seine Schriften gehen, die ſo zahlreichen Differ-

Digitized by Google

tationen und Programme mitgerechnet, in die Hunderte. Wir heben aus ſeiner halliſchen Periode nur die oft aufgelegten Elementa philosophiae practicae, 1697 und die Institutiones philosophiae eclecticae, II. T. 1705 u. öft. hervor. Aus ſeiner zweiten jenaiſchen Periode 1) die Institutiones theologiae moralis, 1711 u. öft., 1719 auch deutſch, in denen ſich gegen die Arbeiten ſeiner unmittelbaren Vorgänger in materieller und formeller Hinſicht ein weſentlicher Fortſchritt zeigt; 2) die Historia ecclesiastica Vet. Test. II. T. 1715 und 18 u. öft., unter den Lutheranen der erſte umfaſſendere Verſuch der Art, zugleich eine Einleitung in's A. T.; 3) Theses de Atheismo et superstitione, 1716, dann deutſch und noch 1740 franzöſiſch, mit gegen den Spinozismus gerichtet und großes Aufſehen machend; 4) Institutiones theologiae dogmaticae, 1723 u. öft., von Walch zu einem Compendium, von Spangenberg zu Tabellen verarbeitet, nach analytiſcher Methode, mit möglichſter Vermeidung ſcholaſtiſcher Terminologie und reichen dogmengeſchichtlichen Nachweiſungen; 5) Hiſtoriſche und theologiſche Einleitung in die vornehmſten Religionsſtreitigkeiten, 1724 und 28, nach ſeinen Vorleſungen herausgeg. von Walch und Veranlaſſung zu deſſen bekanntem Werke; 6) Isagoge historica ad theologiam universam, 1727, neu mit Zuſätzen, 1730, für die damalige Zeit klaſſiſch und noch jetzt unentbehrlich; 7) Ecclesia apostolica, 1729, als Verſuch zu einer Geſchichte des Urchriſtenthums Epoche machend und zugleich eine Einleitung in die apoſtoliſchen Bücher, beſonders zu Paulus; 8) Katechetiſche Theologie, nebſt Walch's Einleitung, noch 1752 von Friſch herausgegeben. Außerdem übernahm Buddeus die Leitung des ſogen. Leipziger allgem. hiſtor. Lexicon, 1709 ff., ließ Predigten und erbauliche Betrachtungen über den Römerbrief erſcheinen, ſammelte von Zeit zu Zeit ſeine Diſſertationen (Parerga historico-theologica, 1703. Syntagma, 1713. Miscellanea s. 1727) und ſchrieb Vorreden oder Anmerkungen zu andern Werken, wie zu mehreren Theilen der Altenburger Ausg. von Luther's W. W., zu *Glassius'* Philologia s.; zu Reland's hebr. Alterthümern, zu J. J. Rambach's Hermeneutik. Dies Alles iſt vollſtändig verzeichnet in einer eignen Notitia dissertationum etc. Jena 1728 und hinter dem, biographiſch ſonſt nicht bedeutenden, Letzten Ehrengedächtniß des ſel. Herrn J. F. Buddeus. Jena 1731. **E. Schwarz.**

Budé, Wilhelm (Budaeus). Dieſem ausgezeichneten Philologen und Humaniſten gebührt zwar nicht als ſolchem eine Stelle in der theologiſchen Encyklopädie; allein da er ſich auch auf dem religiöſen Gebiete als Schriftſteller bekannt gemacht hat, und da zugleich ſeine Tendenzen dem mittelalterlichen Katholizismus abgeneigt waren, verdient er hier nicht übergangen zu werden. Geboren zu Paris 1467, von Franz I. zu ſeinem Bibliothekar und Requetenmeiſter ernannt, benutzte er ſein Anſehen bei dem Könige zu Gunſten einer freiern, von der Scholaſtik unabhängigen Wiſſenſchaft. Auf ſeinen Antrieb vornehmlich wurde das königliche Collegium geſtiftet, an welches Franz I. mehrere fremde Gelehrte berief, mit denen Budaeus in freundſchaftliche Verbindung trat. Schon vor dem Auftreten Luther's hatte er ſich an einigen Stellen ſeines bekannten archäologiſchen Buches de asse et partibus ejus (Paris 1514, fol.) über das Verderben der Geiſtlichkeit und des Pabſtthums und die Nothwendigkeit einer Kirchenverbeſſerung ausgeſprochen (z. B. Fol. 146 u. f. 150 b 152 a.). Später führte er in ſeinem Werke de transitu Hellenismi ad Christianismum (libri tres ad Franciscum regem, Paris, 1535, fol.), in der ihm eigenen wortreichen, meiſt dunkeln und ſchwerfälligen Sprache, den Gedanken durch, daß die klaſſiſche Gelehrſamkeit zwar ihren herrlichen Nutzen habe, daß man ſich aber von ihr zur wahren Weltweisheit wenden müſſe, die man bloß in der Lehre Chriſti finde. Budaeus ſtarb 1540, nachdem er ſich in ſeinem Teſtamente alles Leichengepränge und alle katholiſchen Feierlichkeiten verbeten, weil ihm ſolche »als eine Nachahmung der bei den Heiden üblichen Gebräuche« erſchienen. In dem Werke de transitu hatte er zwar die Maßregeln gebilligt, welche Franz I. gegen die Verfaſſer der berüchtigten placards befohlen; allein ſelbſt wahre und offene Proteſtanten gaben damals dieſe Unglücklichen für Fanatiker und Rebellen aus. Wie manche andre franzöſiſche Gelehrte ſeiner Zeit war Budaeus im Innern reformatoriſch geſinnt, fürchtete aber einen

äußern Bruch. Ein Beweis, daß in ſeinem Hauſe evangeliſche Frömmigkeit herrſchte, iſt, daß mehrere Jahre nach ſeinem Tode ſeine Wittwe mit einigen ihrer Kinder ſich nach Genf begab, um den Verfolgungen gegen die Proteſtanten zu entgehen. Einer ſeiner Söhne, Ludwig, wurde in dieſer Stadt Profeſſor der orientaliſchen Sprachen; man beſitzt von ihm eine franzöſiſche Ueberſetzung der Pſalmen (Genf 1551. 8.), der Sprüchwörter und mehrerer anderer kleinerer Bücher des A. Teſt. (Lyon 1558. 16.). Ein andrer, Johann, der mehrmals von dem Genfer Rathe, in Religions-Angelegenheiten, an die deutſchen Fürſten und die proteſtantiſchen Kantone der Schweiz abgeſchickt wurde, hat mit Ch. de Jonvillers einen Theil der Vorleſungen Calvins über die Propheten geſammelt und franzöſiſch herausgegeben. C. Schmidt.

Büchercenſur. Bücherverbot. Staat und Kirche können ſich bei dem mächtigen Einfluſſe, welchen die Literatur auf die ihnen angehörigen Mitglieder ausübt, unmöglich gleichgültig verhalten. Sie können Schriften, welche die guten Sitten, das Recht der Einzelnen wie der Geſammtheit, das eigene Wohl verletzen, nicht unbeachtet laſſen. Die Verhinderung der Nachtheile, welche durch die Verbreitung von Schriften herbeigeführt werden, iſt aber in zweifacher Weiſe möglich, nämlich entweder durch die Anwendung von Präventiv-, oder durch die von Repreſſivmaßregeln. Im letztern Falle ſteht der Verbreitung einer Schrift nichts entgegen, ſo lange ſie die durch die Geſetzgebung als unantaſtbar bezeichneten Grundſätze nicht verletzt. Sobald eine derartige Verletzung eintritt, wird die weitere Verbreitung gehemmt und es folgt außerdem die Strafe, welche im Voraus gegen die beſtimmte Art der Uebertretung angedroht war. Das Gegentheil dieſes auf dem Prinzip der durch die Preßgeſetzgebung beſchränkten Preßfreiheit beruhenden Verfahrens bildet die Cenſur, als eine präventive Aufſicht über die Preſſe. Wo dieſelbe üblich iſt, darf eine Schrift nicht früher verbreitet werden, bis nach vorangegangener Prüfung die Erlaubniß dazu ertheilt iſt. Während der Staat nach und nach ſich meiſtens auf Repreſſivmaßregeln beſchränkt hat (zuerſt in England 1694; in Deutſchland in Folge des Bundesſchluſſes vom 3. März 1848, nach welchem jedem deutſchen Bundesſtaate freigeſtellt iſt, die Cenſur aufzuheben und Preßfreiheit einzuführen), beſtehen für die Kirche im Allgemeinen noch die älteren Beſtimmungen.

Im Alterthume fehlt es nicht an Beiſpielen einer bisweilen ſehr ſtrengen Büchercenſur und der Verurtheilung von Schriften zum Feuer. Die Apoſtel warnten vor der Beſchäftigung mit unnützen Unterſuchungen und Schriften. (Tit. 3, 19. verb. 1 Timoth. 4, 7. 2 Timoth. 2, 23.) und machten einen ſolchen Eindruck, daß in Epheſus viele, welche ſich mit magiſchen Verrichtungen abgegeben hatten, die dazu gebrauchten Bücher zuſammenbrachten und öffentlich verbrannten (Apoſtelgeſch. 19, 19.). Von einem Verbote heidniſcher Schriften überhaupt ſind dagegen die Apoſtel weit entfernt, und die Beſchäftigung mit der altklaſſiſchen Literatur, insbeſondere der Unterricht derſelben wurde eher von den Feinden des Evangeliums unterſagt, wie vom Kaiſer Julian (Neander, Kirchengeſchichte Band II. Abth. I. S. 116 folg). Der Staat hatte ſchon früher magiſche Schriften als libri improbatae lectionis zur Vernichtung beſtimmt (l. 4. §. 1. D. familiae herciscundae. X, 2. Ulpian). Daſſelbe galt von Schmähſchriften (libelli famosi). (Dig. lib. XLVII, 10. Cod. Theodos. IX, 34.), deren Verfaſſer außerdem noch mit anderen ſehr harten Strafen belegt wurden. Die Kirche veranlaßte den Staat nach ihrer Aufnahme in denſelben zu einer Gleichſtellung der häretiſchen Schriften. Schon Konſtantin erließ ein Edikt, durch welches die Verbrennung der Schriften des Arius beſtimmt wurde (*Socrates*, hist. eccl. lib. I. cap. IX. *Sozomenus*, lib. I. cap. XXI). Darauf folgte eine Menge anderer Conſtitutionen gegen die Bücher der Häretiker (vergl. die Ueberſicht bei *Jacobus Gothofredus* zum Cod. Theod. de haereticis. XVI, 5.), welche den Grundſatz ſanktionirten, daß die von der Kirche verworfenen Schriften verbrannt, diejenigen aber, welche ſolche Schriften behalten oder leſen, mit der Todesſtrafe belegt werden ſollten (c. 3. C. de summa trinitate I. 1. Theodosius et Valentinian. 449. Nov. XLII. cap. I. §. 2. Justinian).

Die Kirche fand ſich außerdem zu einem ſelbſtſtändigen Verfahren veranlaßt, indem

ſie die vielen *ψευδεπιγράφα* und *ἀπόκρυφα* als ſolche bezeichnen und verwerfen mußte (ſ. die Art.); insbeſondere verbot ſie auch, heidniſche Schriften zu leſen und empfahl zugleich das Leſen der heiligen Schriften allen Chriſten (m. ſ. die apoſtol. Conſtitut. lib. I. cap. VI. verb. lib. VI. cap. XVI. Conc. Carthag. IV. a. 398. can. XVI, bei Gratian c. 1. dist. XXXVII. „Ut Episcopus gentilium libros non legat, haereticorum autem pro necessitate et tempore“ und die übrigen in der cit. dist. mitgetheilten Stellen aus Hieronymus, Auguſtin u. a.).

Im Orient, wie im Occident blieben Staat und Kirche in der Aufrechthaltung dieſer Grundſätze während des Mittelalters einig, was aus vielen Zeugniſſen und der Art und Weiſe, wie man die Ketzerei überhaupt bis in's ſechszehnte Jahrhundert hinein behandelte, genügend erhellt. Des Beiſpiels wegen möge an das Urtheil des Concils von Konſtanz über die Schriften von Johann Huß erinnert werden: „Libros praedictos et doctrinam suam ..... haec S. S. Synodus reprobat atque damnat, ipsos comburendos solenniter et publice in praesentia cleri et populi in civitate Constantiensi et alibi decernit et definit ..... Et ut de medio ecclesiae illa perniciosa doctrina eliminetur, haec S. Synodus prorsus jubet per locorum ordinarios tractatus et opuscula hujusmodi, per censuram ecclesiasticam ..... diligenter inquiri et repertos ignibus publice concremari.“ (Acta Concilii Constant. ed. *von der Hardt.* Tom. IV. Fol. 436.)

Seit der Erfindung der Buchdruckerkunſt reichte das bisherige Verfahren nicht mehr hin, um die Abſicht der Kirche vollkommen in Ausführung zu bringen und es bedurfte deshalb neuer und ſtrengerer Cenſurvorſchriften. Eine der älteſten iſt die zu Mainz am 3. Januar 1486 erlaſſene (*Gudenus*, codex diplomaticus Tom. IV. pag. 469). Unter den päbſtlichen Cenſurverordnungen ſteht, nach Sixtus IV. Anordnung von 1479, oben an die von Alexander VI. aus dem Jahr 1501 (bei *Raynald*, Annales eccl. Tom. XIX. pag. 514), gerichtet an die Erzbiſchöfe von Köln, Mainz, Trier und Magdeburg. Hiernach ſoll kein Buch (libri, tractatus aut scripturae qualescunque) ohne ſpezielle und ausdrückliche, unentgeldlich zu ertheilende Licenz derſelben gedruckt werden. Darauf folgte eine vom Lateranconcil 1515 approbirte Conſtitution Leo's X.: Inter solicitudines. (im Liber VII. des Petrus Matthaeus c. 3. de libris probibitis. V. 4), nach welcher keine Schrift gedruckt werden ſoll, welche nicht in Rom durch den päbſtlichen Vicarius und den Magister sacri palatii, in andern Ländern und Diöceſen durch den Biſchof oder deſſen Bevollmächtigten und den Inquiſitor der Häreſien ſorgfältig geprüft und durch eigenhändige Unterſchrift genehmigt worden, unter Androhung harter Strafen (Vernichtung der Schrift, Geldſtrafe von 100 Ducaten, Suſpenſion des Rechts zu drucken auf ein Jahr, Excommunication u. ſ. w.). Daran ſchließt ſich eine Menge ähnlicher Beſtimmungen, vor allen, mit ausdrücklicher Bezugnahme auf Leo's X. Erlaß, das Concilium Trident. sess. IV. decretum de editione et usu sacrorum librorum: „nulli liceat imprimere vel imprimi facere quosvis libros de rebus sacris sine nomine auctoris, neque illos in futurum vendere, aut etiam apud se retinere, nisi primum examinati probatique fuerint ab ordinario, sub poena anathematis et pecuniae in canone concilii novissimi Lateran. apposita etc.“ Außerdem hatte in Folge der heftigen religiöſen Streitigkeiten der Staat eine beſondere Cenſurordnung vorgeſchrieben, damit „Zank, Aufruhr, Mißtrauen und Zertrennung des friedlichen Weſens nicht angeſtiftet würden“ (Nürnberger Reichsabſchied 1524; R.A. zu Speyer 1529, §. 9; Augsburg 1530, §. 58 u. v. a. Speyer 1570, §. 154 ff. Kaiſerl. Wahlcapitulation, art. II.). Auf dieſen Erlaſſen der Kirche und des Staats ruht eine große Anzahl von Cenſurverordnungen in den einzelnen Diöceſen (m. ſ. *Hesselmann*, Index Conciliorum Germaniae [Tom. XI. von Hartzheim's Sammlung] pag. 240. 241, verb. geſchichtliche Erörterung des gemeinen und beſonderen Cenſurrechts in der Erzdiöceſe Köln, in der Zeitſchrift für Philoſophie und katholiſche Theologie. Coblenz 1838. Heft XXVI. S. 179 ff. XXVII. S. 186 ff. XXVIII. S. 205 ff. 1839. XXIX. S. 151 ff.). Indem das Concil zu Trient das Cenſur- und Bücherweſen in Berathung zog, ſchien es zweckmäßig, einer beſondern Commiſſion die Vorbereitung weiterer Beſchluß-

nahmen aufzutragen (Conc. Trid. sess. XVIII. decretum de librorum delectu). Das Ergebniß der commiſſariſchen Verhandlungen wurde der Synode ſelbſt nicht mehr vorgelegt, ſondern dem Pabſte zur weiteren Ausführung überlaſſen (sess. XXV. de indice librorum), worauf Pius IV. am 24. März 1564, nach wiederholter Prüfung, die ihm übergebenen zehn Regeln wegen der verbotenen Bücher und das aufgeſtellte und ergänzte Verzeichniß der verbotenen Bücher durch die Conſtitution: Dominici gregis custodiae publicirte (die Regeln und die Conſtit. finden ſich gewöhnlich anhangsweiſe in den Ausgaben des Concil. Trid., die Conſtit. auch als c. 5. de libris prohibitis, im liber VII.). Die Regeln erhielten noch ſpäter Ergänzungen und Erläuterungen, beſonders durch Clemens VIII., Sixtus V., Alexander VII., Benedikt XIV. u. a. (theils auszugsweiſe, theils vollſtändig bei *Ferraris*, bibliotheca canonica s. v. libri prohibiti). Das gegenwärtige Verfahren beruht nämlich auf der Conſtitution Benedikts XIV.: Sollicita ac provida vom 10. Juli 1753 (im Bullarium Magn. Tom. XX. Fol. 59). Was den *Index librorum prohibitorum* ſelbſt betrifft, ſo wurde die Weiterführung des index Tridentinus einer eigenen *Congregatio indicis* (ſ. Cardinäle) übertragen, welche von Zeit zu Zeit neue Ausgaben des index veranſtaltet. (Ein ziemlich vollſtändiges Verzeichniß der von der katholiſchen Kirche ausgegangenen indices enthält: *Joseph Mendham*, The literary policy of the church of Rome exhibited, in an account of her damnatory catalogues or indexes etc. London. 1830. ed. II.) Der römiſche Index iſt übrigens in Deutſchland niemals anerkannt, wogegen die Befolgung der Regeln ausdrücklich hie und da eingeſchärft wurde (m. ſ. z. B. die Salzburger Synode von 1569, die Osnabrücker Synode von 1628 bei *Hartzheim*, Concilia Germaniae T. VII. Fol. 241. IX. Fol. 475 u. a.). In Frankreich iſt der Index förmlich verworfen (m. ſ. De l'autorité de l'Index en France. Paris 1853.). Außer dem Index prohibitorum hat die römiſche Kirche auch einen *Index librorum expurgatorum*, ein Verzeichniß von Büchern, welche nach Ausmerzung verworfener Stellen für zuläſſig erklärt ſind (ſ. *J. H. Böhmer*, jus eccl. Protestantium lib. V. tit. VII. §. XCVIII). Davon unterſcheidet man noch den *Index librorum expurgandorum*, bei denen dieſe Remedur noch nicht erfolgt iſt. — Die frühere Staatsgeſetzgebung unterſtützte die Biſchöfe in der Ausübung ihres kirchlichen Cenſurrechts theils durch eigene Cenſur, theils durch Verleihung des weltlichen Arms. Seit in der neueſten Zeit die erſtere aufgehoben iſt, kann nur von der letztern die Rede ſeyn, wie dies ſchon vorher z. B. im bayeriſchen Concordat von 1817, Art. XIII. ausgeſprochen iſt.

Die von der Kirche verdammten Bücher zu leſen, iſt allen katholiſchen Chriſten verboten. Die zu Gunſten der Biſchöfe und Anderer gemachten Ausnahmen wurden von Gregor XV. 1623 und Urban VIII. 1631 zurückgenommen (Conſtitution Apostolatus officium im Bullarium Magnum Tom. III. Fol. 494. IV. Fol. 186). Es bedarf daher einer beſondern päbſtlichen Diſpenſation, welche durch Vermittlung der Congregatio Indicis ertheilt wird. Den Biſchöfen iſt insbeſondere ſpäterhin durch die Quinquennalfakultäten (ſ. d. Art.) bewilligt worden, nicht bloß ſelbſt ſolche Bücher zu leſen, ſondern auch Anderen dieſe Lektüre zu verſtatten, mit Ausnahme einzelner Schriften, für welche die päbſtliche Diſpenſation reſervirt iſt. So für die Werke des Carolus Molinäus, Nicolaus Machiavelli u. a. (Conſtitution Clemens VIII. von 1602). Wer dieſen Verboten zuwider handelt, ſoll excommunicirt ſeyn.

Die evangeliſche Kirche hat ſich auch ſtets einer beſonderen Aufmerkſamkeit auf die Literatur befleißigt und dafür Sorge getragen, daß ſittenverderbliche und irreligiöſe Schriften möglichſt beſeitigt werden. Luther äußert ſich darüber wiederholentlich, indem er erklärt: »Was könnte uns für eine größere Plage und Zorn Gottes widerfahren, denn daß unter denen Chriſten Chriſtus nicht gelehrt, noch ſein Glaube erkannt wird, ſo indeß die armen Seelen mit vielen unzähligen unnützen, unchriſtlichen Büchern eingenommen, verderbt und verführt werden?« (Werke von Walch Band IV. S. 766). Er empfiehlt deshalb, beſondere Aufſicht auf die Schulen zu haben und die Literatur, welche der Jugend ſchaden könnte, zu entfernen (Tiſchreden. B. XXII.). Demgemäß wurde

Demgemäß wurde auch, außer in den oben erwähnten Reichsgeſetzen, in den einzelnen Bundesgeſetzen, Kirchen- und Schulordnungen zugleich wegen der Handhabung der Büchercenſur das Erforderliche angeordnet, und dieſe gewöhnlich den kirchlichen Behörden aufgetragen. So in Sachſen den Conſiſtorien und dem Kirchenrathe, nach den Mandaten vom 14. September 1562, 26. Mai 1571, der Kirchenordnung von 1580 u. a. (v. Weber, ſyſtematiſche Darſtellung des im Königreiche Sachſen geltenden Kirchenrechts. Th. I. Abth. I. S. 377. Th. I. Abth. II. S. 492. Th. II. Abth. I. S. 7. 8. [der erſten Aufl.] u. a. m.). Das Corpus Evangelicorum fand ſich auch veranlaßt, gegen die verderblichen Schriften, namentlich die auf Trennung und Verunglimpfung der Evangeliſchen gerichtet waren, ein Concluſum unterm 28. Februar 1722 zu erlaſſen, worauf in den einzelnen Ländern beſondere Edikte ergingen, nach welchen „alle theologi ihre Schriften vorher zur Cenſur einzuſchicken angewieſen“ wurden (*J. H. Böhmer*, jus eccl. Prot. lib. X. tit. VII. §. CX). Auch unterließ man nicht, vor der Lektüre einzelner Bücher ſpeziell zu warnen. Dies geſchah unter andern in Betreff der Schriften Jakob Böhme's in Braunſchweig 1692, 1693; im Herzogthum Magdeburg 1700 u. a. (J. H. Böhmer a. a. O. §. CXV).

Im Zuſammenhange mit einer ſtrengen kirchlichen Disciplin hat die reformirte Kirche gewöhnlich ſchon frühzeitig eine beſondere Büchercenſur eingeführt. Die Synode zu Emden von 1571 Art. 51 (Jacobſon, Urkunden-Sammlung für die evangeliſche Kirche von Rheinland und Weſtfalen. Königsberg 1844. S. 60) verfügt: „Es ſol keiner kein boich, das er ſelbſt, oder auch andere gemacht, darin von der Religion gehandelt, in druck oder ſunſten ausgehen laſſen, es ſey den zuvorn von den dienern deren Quartier, oder durch die öffentliche Lehrer der Theologiae unſerer bekantnus examiniret und approbiret.“ Aehnliches wiederholt die reformirte Synode von Berg 1605, Cleve 1634 u. a., worauf die Kirchenordnungen von Jülich-Berg, Cleve-Mark 1662, §. 29, reſp. 27 (a. a. O. S. 183) verordnen: „So ein Prediger etwas nützliches zur Erbauung der Kirchen Gottes an Tag zu geben von Gott begabt iſt, ſoll er aller Beſcheidenheit und Sanftmuth gebrauchen, und nicht Urſach geben, daß Gottes Wort und die Evangeliſch-Reformirte Religion verläſtert werde, auch ſoll ſeine Arbeit nicht durch den Druck publiciret werden, es ſey denn, daß Synodi Deputati alles überſehen und erbaulich erachtet haben.“ Die lutheriſche Kirche kennt eine derartige Cenſur in der Regel nicht. Sie beſchränkt ſich darauf, zu verbieten, „daß den Bekenntnißſchriften zuwider nichts geſchrieben oder durch den Druck publicirt werden ſoll“ (m. ſ. z. B. die Cleve-Märkiſche Kirchenordnung von 1687, §. 22). Die nähere Berührung mit den Reformirten führte aber mitunter zur Annahme der Cenſurvorſchrift. So beſtimmte die märkiſche lutheriſche Synode von 1725 (Jacobſon a. a. O. S. 252. nro. XCIX. 4.): „Keiner ſoll Etwas drucken laſſen, ohne es vorher dem Inspector ad revidendum eingeſchickt zu haben.“ Dieſer Grundſatz iſt bis in die neuere Zeit aufrecht erhalten, aber nie ein allgemein befolgter geweſen; dagegen ſind Repreſſivmaßregeln natürlich fortwährend im Gebrauche geweſen und geblieben.

H. F. Jacobſon.

Bürgerrecht, bei den Hebräern. Je höher Iſrael in Folge ſeiner ſo eigenthümlichen und bevorzugten Stellung unter allen Völkern der Erde das Bewußtſeyn in ſich trug, „das Volk Jehovah's“ (Richt. 5, 11; Num. 17, 6.), das „Volk Gottes“ (Richt. 20, 2.), die „Gemeinde Jehovah's“ (Num. 16, 3.), ja das „heilige Volk Jehovah's“ (Deut. 7, 6.) zu ſeyn, deſſen Mitglieder daher geradezu „die Heiligen“ heißen (Deut. 33, 3.; Pſ. 16, 3.; Dan. 8, 24.), deſto mehr mußte ſich dieſes Volk, im Gefühl ſeiner höhern Würde wie ſeiner höhern Pflichten als ein „Königreich von Prieſtern und heilig' Volk“ (Exod. 19, 6.), abſchließen gegen die anderen Nationen, ohne deßhalb — wie man ihm oft vorgeworfen hat, was aber nur den falſchen Particularismus der Spätern trifft, die in Folge der bittern Erfahrungen von Seiten des Heidenthums ſich weit ſtarrer abſchloſſen — einer kleinlichen Engherzigkeit ſich ſchuldig zu machen (vgl. Lutz, bibl. Dogmat. S. 185. 190. 234 ff.). Das Bürgerrecht in dieſem Volke erhielt man im Allgemeinen durch Geburt von iſraelitiſchen Eltern, im Beſondern bekam der Einzelne

Theil an der ganzen Würde und Heiligkeit dieſer Gemeinde durch die Beſchneidung, welche das eigentliche Zeichen der Aufnahme in die Gemeinde war, durch das Paſſah und die Feier des Sabbats, alle drei Zeichen der Verpflichtung gegen Jehovah, die beiden letztgenannten Sakramente zugleich, wenn richtig gefeiert, Mittel zu Erlangung ſtets neuer Kraft zum Halten dieſer Verpflichtung (Ewald, Alterth. S. 116). Aeußerlich mochte die Quaſte am Rockzipfel der Männer die Angehörigkeit zur Gemeinde Gottes bezeichnen (Num. 15, 37 ff.; Matth. 23, 57.). Die völlige Mitgliedſchaft der Gemeinde wurde jederzeit ſtreng gehandhabt, ſo daß der Name eines »heiligen Volkes« nichts weniger als ein bloßer Begriff blieb; daher Vergehen gegen dieſe Heiligkeit entweder durch prieſterliche Sühne, oder durch den Tod geſühnt werden mußten (Lutz a. a. O. S. 90 f.). — Fremde konnten wohl in Iſrael wohnen, ſey's als ganze Gemeinden von Schutzbefohlenen, welche der Gemeinde Gottes Frohndienſte leiſten mußten, als Holzſpalten und Waſſerſchöpfen (ein Beiſpiel Joſ. 9, 27., das Geſetz Deut. 20, 10 ff.), ſey's einzelne Heiden, die ſich beſonders ſeit Salomo's Zeiten durch Handel und Gewerbe in den Städten Juda's nährten (2 Chr. 2, 17. gibt ihre Zahl zu 153,600 an) und eine Art Halbbürger waren, welche manche Rechte mit Iſrael gemein hatten, für ihr Leben und bewegliches Eigenthum (liegende Güter durften ſie nicht erwerben) Schutz fanden (Num. 35, 15.; Deut. 1, 16.; 24, 17.), dagegen aber auch die allgemeinſten Geſetze Iſraels beobachten mußten (Exod. 12, 49.; Lev. 16, 29.; 17, 8 ff.; 24, 22 u. a. m.), wie Sabbat, Enthaltung von Blut u. a. Solche Beiſaſſen (גֵּר וְתוֹשָׁב) waren verſchieden von den eigentlichen »Fremden« (נָכְרִי), welche keine Rechte, ſondern nur Duldung genoſſen, wie denn das Geſetz Menſchlichkeit gegen alle Fremde empfiehlt (Exod. 22, 21 u. öft.). Unter gewiſſen Beſchränkungen konnten auch urſprünglich Fremde zum Beſitz des iſraelitiſchen Vollbürgerrechts gelangen, aber ſtets nur gemäß den durch die Idee der heil. Gemeinde Gottes geſteckten Grenzen: Verſchnittene jeder Art, Abkömmlinge öffentlicher Huren, Ammoniter und Moabiter — als mit Iſrael zu ſehr verfeindete Völker — blieben durchaus ausgeſchloſſen, während Aegypter und Edomiter ſchon im dritten Geſchlechte nationaliſirt werden konnten (Deut. 23, 1 ff. Neh. 13, 1 ff.), was bei Einzelnen wohl auch noch früher geſchah (Beiſpiele von Kriegsoberſten gibt Ewald, Geſch. Iſr. II. S. 606). In den ſpäteren, fanatiſch gegen alles Fremde aufgeregten Zeiten ſuchte man alle Fremde von der Aufnahme in's Landrecht auszuſchließen, Neh. 13, 3., oder beſtand bei ſolchen, die ſich bleibend niederlaſſen wollten, auf Annahme der Beſchneidung (*Joseph.* vita §. 23). Vgl. Ewald, Alterthüm. Iſr. S. 199 f. 237 ff. — 248. Rüetſchi.

Bugenhagen, Johann, gen. Dr. Pommer, neben Melanchthon das einflußreichſte Werkzeug zur Ausbildung und Verbreitung der von Luther begonnenen ſächſiſchen Reformation. Ergänzte Melanchthon Luthers Werk namentlich durch den Reichthum ſeiner wiſſenſchaftlichen Begabung und Bildung, ſo trat ihm Bugenhagen vorzugsweiſe hinſichtlich der Herſtellung kirchlicher Ordnung, der Organiſation und Befeſtigung des evangeliſchen Lebens in der Gemeinde fördernd zur Seite; an geiſtiger Originalität und wiſſenſchaftlicher Tiefe mit beiden nicht zu vergleichen, aber durch eine gewinnende und imponirende Perſönlichkeit (Luther verglich ihn mit Ambroſius), durch Milde und Feſtigkeit des Karakters, durch reiche Erfahrung und Menſchenkenntniß, durch freien Sinn für die Verhältniſſe und Bedürfniſſe des wirklichen Lebens befähigt, eine bedeutende kirchenpolitiſche Thätigkeit zu üben.

Bugenhagen ward den 24. Juni 1485 zu Wollin geboren, wo ſein Vater, Gerhard, Rathsherr war. Nachdem er in ſeiner Vaterſtadt, vielleicht auch in Stettin, die Schulbildung erhalten, ward er am 23. Januar 1502 auf der Univerſität zu Greifswald immatrikulirt. Hier, wo eine Zeitlang der Deutſchlands hohe Schulen durchwandernde Humaniſt Hermann Buſch auch ſeinen Lehrſtuhl aufſchlug, pflegte Bugenhagen mit großem Eifer neben der Theologie die humaniſtiſchen und Sprach-Studien; eine Vorſchule, die ihn ebenſo für das aufgehende neue Licht der evangeliſchen Theologie empfänglich, als nachmals zum Dienſte deſſelben geſchickt machte. Melanchthon nannte ihn wegen ſeiner

philologiſchen Bildung und Genauigkeit vorzugsweiſe den Grammaticus. Nachdem er die Würde eines Magiſter erlangt, ging er, wahrſcheinlich im Jahr 1505, nach Treptow an der Rega, wo ihm das Rektorat der Schule übertragen wurde. Dieſelbe gelangte unter ihm zu ſolcher Blüthe, daß auch aus fernen Ländern, wie Liefland und Weſtphalen, ihr Schüler zugeführt wurden. Seine Lehrthätigkeit wurde noch erweitert, da ihn im Jahr 1517 der Abt des benachbarten Kloſters Belbuck, Johannes Boldnan, in das Collegium Presbyterorum aufnahm, welches derſelbe zur Bildung der Mönche in der heiligen Schrift und guten Künſten gegründet hatte. Als Lector hatte Bugenhagen hier Theologie zu lehren und wandte beſonderen Fleiß auf die bibliſchen Schriften, wobei er Hieronymus und Auguſtinus zu Rathe zog. Auch ſtellte er hier ſchon eine Harmonie der Evangelien zuſammen, eine Arbeit, als deren ſpätere Frucht auch das 1530 gedruckte und bis auf den heutigen Tag viel gebrauchte Paſſional, »Hiſtorie des Leidens und der Auferſtehung unſeres Herrn Jeſu Chriſti aus den vier Evangeliſten fleißig zuſammengeſtellt« anzuſehen iſt, ſowie auch das von Paul Crell 1566 herausgegebene Monotessaron historiae evangelicae aus den fortgeſetzten harmoniſtiſchen Arbeiten Bugenhagens, die dieſer ſelbſt noch drucken zu laſſen durch den Tod verhindert wurde, hervorgegangen iſt. — Als Friedrich der Weiſe, Kurfürſt von Sachſen, für das große von Spalatin abzufaſſende ſächſiſche Chroniken von dem Herzog Bogislav X. Nachrichten über die pommerſchen Fürſten und Lande begehrte, ſo konnte für die Ausarbeitung derſelben kein Tüchtigerer gefunden werden, als Bugenhagen. Derſelbe erhielt den Auftrag, die pommerſchen Städte, Schlöſſer und Klöſter zu bereiſen und die hiſtoriſchen Urkunden zu ſammeln, und er überreichte im Jahr 1518 als das Reſultat ſeiner Forſchungen dem Herzog die „Pomerania in IV libros divisa“ (zuerſt im Druck herausgegeben von Balthaſar, Greifsw. 1728. 4.) eine Schrift, welche bis dahin noch unbearbeitete Maſſen von Material in einfacher Ordnung bewältigt und in einer Form darſtellt, welche die klaſſiſche Bildung des Verfaſſers erkennen läßt, obgleich dieſer ſelbſt bedauert, daß er an Sermonis elegantia zu denken nicht Zeit gehabt habe. In dieſem Buche ſchon ſpricht ſich ein tieferer religiöſer Sinn aus, eine vom Bibelwort erleuchtete Weltanſchauung, ein Gefühl von der Unzulänglichkeit menſchlicher Werke, Einſicht in die Schäden der Kirche, die aus der Unwiſſenheit, nicht überhaupt, ſondern in der heil. Schrift und Lehre Chriſti entſprungen ſeyen, Verlangen, daß recht theologiſche, nicht bloß zu ſophiſtiſchen Künſten anleitende Schulen in den Klöſtern eingerichtet werden möchten, wie dies der Abt von Belbuck gethan; kurz es zeigt ſich darin, daß Bugenhagen, wie er ſpäter einmal ſelbſt von ſich bezeugt, »von Kindes Jugend an die heilige Schrift lieb gehabt« und ſich in ſie eingelebt hatte. Dennoch bekennt er nachmals, daß er in dieſer Zeit noch in den Banden phariſäiſcher Frömmigkeit befangen geweſen ſey und nicht gewußt, wie er die heil. Schrift recht gebrauchen ſollte, bis das liebe Evangelium von Gottes Gnaden wieder an den Tag gekommen. »Wir ſind in des Pabſts Lehre ſolche Grobianen gewes't, daß wir es nicht haben gewußt, dazu auch ſolche gottloſe Menſchen, daß wir es nicht haben wiſſen wollen.« Es war ihm, wie ſo vielen mit ihm nach Wahrheit ringenden Männern, das, was ſie in ihres Herzens Drange für ſich und ihre Zeit eigentlich bedurften und ſuchten, noch ein Räthſel, bis Luthers Predigt von dem Unterſchiede der geſetzlichen und evangeliſchen Frömmigkeit und von der Rechtfertigung allein durch den Glauben ihnen das löſende Wort brachte. Im Jahre 1520 kam Luthers Schrift von der babyloniſchen Gefangenſchaft nach Treptow. Als Bugenhagen dieſelbe zuerſt flüchtig durchblätterte, meinte er, es ſey ſeit Chriſti Tode kein ſchädlicherer Ketzer entſtanden, als der dies Buch gemacht. Nach einigen Tagen aber, da er das Buch geleſen und wieder geleſen hatte, bekannte er ſeinen Freunden: was ſoll ich euch ſagen: die ganze Welt liegt in äußerſter Blindheit, aber dieſer Mann allein ſieht die Wahrheit, und er gewann bald ſeine Freunde, namentlich den Abt Boldnan ſelbſt (der ſpäter Pfarrer in Sachſen wurde) ſich mit ihm für die evangeliſche Lehre zu entſcheiden; von hier aus arbeitete ſich die reformatoriſche Bewegung weiter in Pommern. Bugenhagen wendete ſich nun bald dahin, woher ihm das Licht

aufgegangen war. Im Jahre 1521, kurz vor der Abreise Luthers nach Worms, traf er in Wittenberg ein und gewann schnell Luthers und Melanchthons Vertrauen und Achtung. Er war gekommen, zu hören, nicht zu lehren, aber Vorträge, die er auf seinem Zimmer pommerschen Landsleuten über die Psalmen hielt, wirkten so anziehend, daß er von seinen Zuhörern und selbst von Melanchthon genöthigt wurde, sie öffentlich zu halten, und bald darauf in die Reihe der öffentlichen akademischen Lehrer einzutreten. Jene Erklärung der Psalmen erschien gedruckt Basel 1524 (verdeutscht von Martin Bucer ebendaselbst 1526) mit Vorreden von Luther und Melanchthon. Luther namentlich spendet ihr begeistertes Lob und nennt Bugenhagen den Ersten auf der Erde, der ein Ausleger der Psalmen zu heißen verdiene. Was dem Werke dieses Lob erworben hat, ist nicht die wissenschaftliche Seite der Auslegung, über die Bugenhagen selbst sehr bescheiden urtheilt, sondern die Klarheit, Festigkeit, Fülle des evangelischen Glaubensbewußtseyns, mit welcher das innere Leben, aus welchem die Psalmen hervorgegangen sind, reproducirt wird, um Gleiches in den Hörern zu entzünden, wobei dann freilich die formellen Mängel, die Verwechselung eigentlicher Auslegung und geistlicher Anwendung nicht so sehr in Anschlag gebracht werden dürfen. Während der Abwesenheit Luthers war Bugenhagen an Melanchthons Seite dem stürmischen Beginnen Karlstadts, welcher in den Kirchen die Bilder und in den Gerichtshöfen das römische Recht vertilgen wollte, um das mosaische an dessen Stelle zu setzen, kräftig und besonnen entgegengetreten; so wurde ihm denn 1523 einmüthig von der Akademie und Stadt Wittenberg das Pastorat an der Pfarrkirche übertragen, mit dem später, 1536, noch die Generalsuperintendentur des Kurkreises verbunden wurde. Als Pfarrer hat er auch Luther treulich zur Seite gestanden, seine Ehe eingesegnet, ihn in seinen Anfechtungen getröstet (einst faßte er ihn mit den Worten an: „Ei, Gott ist ganz ungehalten über Euch und denket: was soll ich doch mit diesem Menschen machen? ich habe ihn so viel großer und herrlicher Gaben gegeben und er will doch an meiner Gnade verzweifeln!“); wiederum wurde er in Zeiten längerer Abwesenheit von Luther im Pfarramt vertreten. Keine von den wiederholten Berufungen in äußerlich glänzendere Kirchenämter konnten ihn bewegen Wittenberg zu verlassen, obwohl es ihm besonders schwer ward, den Bitten, Bischof seines Vaterlandes Pommern zu werden (1544), sich zu entziehen. Die Stellung im Centrum der Reformation war ihm zu theuer, um sie mit irgend einer andern zu vertauschen; er hat in derselben aber auch an allen nöthigen Arbeiten für die Kirchenverbesserung Theil genommen; an dem Sakrament-Streit wider die Schweizer (Sendbrief über eine Frage vom Sakrament 1525. Confessio publica de sacr. 1528), wobei er freilich nicht sich dem Gegner gewachsen zeigt; an der sächsischen Kirchenvisitation 1528; durch das Gutachten über die Frage, ob man des Evangelii halber möge Krieg führen (1529), an der Abfassung der 17 Artikel, durch welche Luther und Melanchthon die Augsburgische Confession vorbereiteten (1530); an der Wittenberger Concordie mit den sogenannten Sakramentirern Bucer, Capito, wobei er besonders durch seine Leutseligkeit auf Bucer eingewirkt haben soll (1536), an den theologischen Conventen zu Schmalkalden (1537 und 1540), an der Ausarbeitung der Reformationsformel (1545), insbesondere auch an Luthers Arbeiten für die deutsche Bibelübersetzung, welche Bugenhagen auch in's Nieder-Sächsische übertrug (det Nye Testament. Wittenberg 1525. Biblia, d. i. die gantze hillige Schrift ꝛc. Lübeck 1533, revidirt Wittenb. 1541).

Seine eigenthümliche Wirksamkeit entfaltete Bugenhagen durch die Einführung und Befestigung der Reformation und Aufrichtung evangelischer Kirchenordnungen, wozu er von verschiedenen Städten und Ländern erbeten und von Wittenberg aus gesandt wurde. Im Jahre 1528 in Braunschweig, wo er die Kirchenvisitation und Abfassung der Kirchenordnung bis zum September 1528 zu Stande brachte (die Braunschweig'sche Kirchenordnung s. bei Richter, die evangel. Kirchenordnungen, Thl. 1. unter Nr. XXIV.). Vom 9. Oktober desselben Jahres bis zum Juni des folgenden in Hamburg (Hamburger Kirchenordnung bei Richter a. a. O. Nr. XXVI.); vom Oktober 1530 bis

zum Mai 1531 in Lübeck (ſ. d. Kirchenordnung bei Richter a. a. O. Nr. XXXII.). In Pommern, wo die erſten von Bugenhagen und ſeinen Freunden ausgegangenen reformatoriſchen Bewegungen, namentlich in Folge des Wormſer Reichsabſchieds von 1521 durch den Biſchof Erasmus von Mantenſel waren unterdrückt und die Anhänger der Reformation vertrieben worden, war dennoch die evangeliſche Lehre ſo weit durchgedrungen, daß die Herzöge Philipp I. und Barnim IX. beſchloſſen, auf dem Landtage zu Treptow an der Rega 1534 die Städte mit ihren Predigern, die Aebte und vornehmſten Stände zu verſammeln, um die pommerſche Kirche nach Art der ſächſiſchen zu reformiren. Bugenhagen ward berufen, die Kirchenordnung abzufaſſen und durch eine Viſitation der Kirchen und Klöſter einzuführen. Dies gelang im Laufe des Jahres 1535 (ſ. d. Kirchenordnung bei Richter a. a. O. LI.). Nur Stralſund konnte auch durch den von Bugenhagen entworfenen vermittelnden Viſitations-Rezeß (ſ. Berkmanns Stralſundiſche Chronik von Mohnike und Zober. Stralſ. 1833. S. 296) nicht zur Annahme derſelben bewogen werden, ſondern ging in der Ordnung ſeiner Kirchen-Angelegenheiten ſeinen eigenen Weg. Vom Jahre 1537 an war Bugenhagen, eine Unterbrechung um die Zeit des Schmalkaldiſchen Convents abgerechnet, faſt fünf Jahre lang in Dänemark thätig. Hier hatte man ſchon die katholiſchen Biſchöfe abgeſetzt und die allgemeine Einführung der Reformation auf dem Reichstage zu Kopenhagen (1536) beſchloſſen, als Bugenhagen zur Organiſation der kirchlichen Neugeſtaltung berufen ward. Am 12. Auguſt 1537 ließen der König Chriſtian III. und ſeine Gemahlin Dorothea von Bugenhagen bei der feierlichen Krönung die Weihereden und Gebete ſprechen und ſich die Kronen aufſetzen (die Rede u. ſ. w. bei Lauterbeck, chriſtliches Regentenbuch Fol. XXVI. Nach der Angabe des Chroniſten Berkmann a. a. O. S. 54 ſoll jedoch Luther »böſe und unmuthig geworden ſeyn, weil Bugenhagen ſich eines Amtes unterfangen hätte, das ihm nicht zukäme, denn Könige zu krönen gehöre Königen und Fürſten). Bald darauf wurden von Bugenhagen ſieben evangeliſche Superintendenten, ſpäter wieder Biſchöfe genannt, für die däniſche Kirche ordinirt, und die mit Zuziehung däniſcher Theologen verfaßte Kirchenordnung publicirt (Ordinatio ecclesiastica regnorum Daniae et Norvegiae jussu Christiani III. a Bugenhagen conscripta Hafniae 1537). Im Jahre 1538 begann er die Reorganiſation der Univerſität Kopenhagen, an welcher er ſelbſt einige Zeit das Rektorat verwaltete und Vorleſungen hielt. Eine von ihm entworfene Constitutio academiae regiae Hafn. ward 1539 vom Könige genehmigt. Für die Herzogthümer Schleswig-Holſtein, wo Bugenhagen ſchon bei einer Diſputation zu Flensburg zur Befeſtigung der lutheriſchen Lehre wider anabaptiſtiſche Irrthümer mitgewirkt hatte, wurde die däniſche Kirchenordnung nach einer unter Bugenhagens Einfluß veränderten Bearbeitung 1542 eingeführt (ſ. Richter a. a. O. Nr. LXXII.). Das Bisthum zu Schleswig, welches ihm zum Dank für ſeine Verdienſte um die Kirchen Dänemarks, Schleswigs und Holſteins angetragen wurde, lehnte Bugenhagen jedoch ab. In Braunſchweig war die ſchon eingeführte Reformation durch Herzog Heinrich wieder geſtört worden; nachdem dieſer von den Genoſſen des Schmalkaldiſchen Bundes vertrieben war, wurde Bugenhagen 1542 wieder dorthin berufen, um ſie neu zu befeſtigen; in demſelben Jahre nach Hildesheim, um die Reformation daſelbſt zu organiſiren (ſ. d. Kirchenordnung bei Richter a. a. O. Nr. LXXXVIII.). — Auf die Ordnung des evangeliſch-kirchlichen Lebens anderer Städte, wie Minden, Osnabrück, Göttingen, Soeſt, Bremen hat Bugenhagen mittelbar Einfluß geübt, indem die Kirchenordnungen derſelben nach dem Muſter der von ihm eingeführten eingerichtet wurden. Vgl. Richter, Geſchichte der evang. Kirchenverfaſſung. Leipz. 1851. S. 100. Jäger, die Bedeutung der älteren Bugenhagen'ſchen Kirchenordnungen für die Entwickelung der deutſchen Kirche und Kultur in Theol. Stud. und Krit. 1853. H. 2.

Die allgemeinen Grundſätze, nach welchen Bugenhagen das chriſtliche Leben mittels der Kirchenordnungen erbaut wiſſen wollte, hat er ſelbſt in dem 1531 (wahrſcheinlich zu Lübeck) gedruckten Buche »Von mennigerlei chriſtliken ſaken tröſtlike lere, genomen uth

der Lübecker, Hamborger und der Brunſwiker Ordening durch J. Bugenhagen, Pomern,« zuſammengeſtellt. Es wehet in dieſen Kirchenordnungen ein Geiſt, der ſich kräftig erweist zur Erneurung und Veredlung des chriſtlichen Volkslebens und doch zart, beſonders in Behandlung der Eheſachen, der Armen, in der Sorge, daß die Prediger in der ſeelſorgeriſchen Thätigkeit nicht zudringlich werden und den geiſtlichen Karakter ihrer Wirkſamkeit innehalten. Neben der Herſtellung erbaulicher Gottesdienſte, und der Bildung eines tüchtigen und geachteten Predigerſtandes geht ihre Tendenz ganz vorzüglich auf die Erziehung der Jugend in niedern und höhern Schulen (eine Richtung, welche Bugenhagen gewiß nicht erſt, wie Jäger a. a. O. meint, in Braunſchweig ſich angeeignet, ſondern aus ſeiner früher ſchon gewonnenen Ueberzeugung und Erfahrung zur Reformation mitgebracht hat), und auf die recht evangeliſche Pflege des Armenweſens. Dafür werden mit großer Umſicht die in der Gemeinde vorhandenen Kräfte aufgeſucht und in Thätigkeit geſetzt. Weniger gehen dieſe Ordnungen auf ſichernde Formen für die Selbſtſtändigkeit des Lebens der Gemeinde und Kirche in Verfaſſung und Regiment aus, als Träger für dieſe laſſen ſie vielmehr die politiſchen Faktoren des Lebens in der Stadt oder in dem Lande eintreten, wenn auch ſonſt der Bürger und der Chriſt wohl unterſchieden wird. Bei dem Gange, in welchem die Reformation ſich entwickelte, kann dies nicht befremden. Die pommerſche Kirchenordnung ließ zuerſt für den Epiſkopat, woran ſich denn wohl manches Andere angeſchloſſen haben würde, eine Stelle frei, allein ohne Erfolg, da der Biſchof ſich zur Annahme der Reformation nicht verſtand. Daher konnte es denn geſchehen, daß manche auf eigenthümliche Bethätigung des chriſtlichen Gemeindegeiſtes berechneten Ordnungen alsbald wieder zu Funktionen der bürgerlichen Communen wurden und einen polizeilichen Karakter annahmen.

Die letzten Lebensjahre Bugenhagens waren ſchwer und trübe. Der Tod Luthers traf ihn, bei dem perſönlichen Verhältniß, in welchem er zu demſelben geſtanden, beſonders hart, ſo daß Jonas, als er die Todesnachricht dem Kurfürſten mittheilte, dieſen zugleich bat, an Herrn Pomeranum einen Troſtbrief zu ſchreiben, weil dem der Tod Luthers am meiſten zu Herzen gehen werde. Die Leichenpredigt, welche Bugenhagen hielt, gab Zeugniß von ſeinem Schmerz, er konnte vor Thränen kaum ſprechen, doch tröſtete er ſich und die Zuhörer in derſelben mit dem Gedanken, daß doch die Lehre des theuren Mannes auf's Stärkſte fortleben werde, denn er ſey ohne Zweifel der Engel mit dem ewigen Evangelium, Apokalypſ. 14. Darnach brach der Schmalkaldiſche Krieg aus; der Kurfürſt Johann Friedrich, der Großmüthige, ward des Kaiſers Gefangener, die Stadt Wittenberg belagert und hart bedrängt, die Univerſität löste ſich auf, ihre Mitglieder, auch Melanchthon, flohen; Bugenhagen wurde vielfach, durch Drohungen, der Kaiſer werde ihn in Stücke hacken laſſen u. dgl., ſo wie durch freundliches Zureden verſucht, die Stadt auch zu verlaſſen; allein er wies das Alles als Lockungen des Teufels von ſich, er verließ ſeine Gemeinde nicht, betete mit ihr und für ſie bei Tag und bei Nacht, und erhielt die Bürgerſchaft in Standhaftigkeit und Treue. Endlich, auf wiederholtes Anrathen des Kurfürſten Johann Friedrich ſelbſt, wurde die Stadt dem Kaiſer übergeben. In der Zeit, da die kaiſerlichen Soldaten in der Stadt lagen und auch den Gottesdienſt beſuchten, predigte er täglich über den Unterſchied zwiſchen dem proteſtantiſchen und päbſtiſchen Glauben, damit ſie recht erfahren ſollten, was die Lehre der Evangeliſchen ſey. Der Herzog Moritz, welcher das Kurfürſtenthum erhielt, ehrte die Wittenberger wegen der Tapferkeit und Treue gegen ihren alten Kurfürſten, richtete die Univerſität wieder auf und bewies den Lehrern, namentlich Melanchthon und Bugenhagen viele Güte. Nach überſtandener Kriegsnoth hatte Bugenhagen mit Melanchthon und den übrigen Wittenberger Theologen von Flacius u. A., welche ſich für die Gneſio-Lutheraner ausgaben, viele Anfeindungen und Verläumdungen zu leiden. Sie machten ihm den Vorwurf, er habe ſich treulos von ſeinem alten Kurfürſten abgewandt, und durch Geldgeſchenke von Moritz, über den er nach ihrer Meinung das Anathema hätte ausſprechen müſſen, gewinnen laſſen; Beſchuldigungen, welche von Arnold (Kirchen- und Ketzerhiſtorie XVI,

4, 8.) zu unbedacht nachgesprochen und von katholischen Gegnern bis auf den heutigen Tag gern wiederholt worden sind. Bugenhagen hat dagegen sein ganzes Verhalten einfach und kräftig dargelegt in der »wahrhaftigen Historie, wie es uns zu Wittenberg in der Stadt gegangen ist in diesem vergangenen Kriege bis wir durch Gottes Gnade wieder erlöset sind und unsre Schule durch Herrn Moritz Herzog zu Sachsen wieder aufgerichtet ist.« Wittenb. 1547. Er konnte dabei jene Beschuldigungen mit den Worten zurückweisen: Du leugst Teufel, Gott weiß, daß du leugst; übrigens will ich mich halten nach Ps. 39, 2. Nicht minder wurde er von derselben Partei wegen seiner Theilnahme an den Verhandlungen über das Interim des Verraths an der lutherischen Kirche angeklagt. Ihm selbst machte das Interim Sorge und Verdruß genug. »Wir schreien,« schrieb er in jener Zeit nach Greifswald, »allhier in diesen Landen und öffentlich von der Kanzel zu Gott, daß er uns erhalte das reine Evangelium Christi, der Teufel setzt uns hart zu im Reichstag, Concilio und nun zuletzt durch das Interim, daß zu schreien wohl noth ist.« Dennoch mußte er bei seinem weniger auf polemische Theologie als auf die positive Pflege des evangelischen Glaubenslebens im Volke gerichteten Sinne sich verpflichtet fühlen, auf die vom Kaiser geforderten Verhandlungen über das Interim einzugehen, da man dieselben nicht sofort zurückweisen konnte, ohne gewaltsame Zerstörung des evangelischen Kirchenthums, Vertreibung der Prediger fürchten zu müssen. Das Leipziger Interim, welches nach jenen Verhandlungen vom Hofe des Kurfürsten Moritz aus (1548) publicirt wurde, war übrigens in Sachsen nie durchgeführt worden, es wurde so, wie es erschien, nicht einmal von den Wittenberger Theologen als ihr Werk anerkannt; Bugenhagen hatte weder seine Lehre noch die Kirchengebräuche in Wittenberg je geändert; »obwohl das Land einen andern Herrn habe,« meinte er, »müsse doch die Kirche dieselbe bleiben; man müsse Gott geben was Gottes, dem Kaiser was des Kaisers ist,« nur den Chorrock hatten die Wittenberger Theologen und Prediger auf des Kurfürsten Befehl wieder angelegt; deßhalb nun eiferten Flacius und andere »echte Lutheraner«, daß damit der ganze Papismus wieder angenommen sey. Bugenhagen ließ sich auf thätige Theilnahme an diesen Kämpfen nicht mehr ein, wie wehe es ihm auch that, daß durch dieselben die Kirche zerrüttet wurde; er hatte schon früher gesagt: parcatur seni et fatigato Christi episcopo, qui jam emeritus rudem postulat et requiem aeternam; er berief sich zu seiner Rechtfertigung auf sein gutes Gewissen und auf seinen Wandel, der vor der Welt offenbar sey, und tröstete sich gern mit dem Spruch: Befiehl dem Herrn deine Wege und hoffe auf ihn, er wird es wohl machen. Als er gegen Ende seines Lebens schwach wurde und nicht mehr predigen konnte, ging er doch noch täglich nach dem Gotteshause, um für seine Gemeinde und die Kirche zu beten. Auf seinem letzten Krankenlager richtete er sich vorzüglich an dem Spruche Ev. Joh. 17, 3. auf, wie denn aus demselben sein Wahlspruch:

Si Jesum bene scis, satis est, si cetera nescis,
Si Jesum nescis, nil est, quod cetera discis,

genommen gewesen war. Er starb sanft am 20. April 1558.

Außer den schon im Verlaufe der Biographie berührten Schriften Bugenhagens heben wir, mit Uebergehung vieler kleinerer praktischer Gelegenheitsschriften, noch hervor das vorzügliche Buch: »Van dem Christen-Gloven und rechten guten Wercken, wedder den falschen Gloven und erdichtete gute Wercke; — an de Ehrenriecke Stadt Hamborg. Wittenberg 1526 (wieder aufgelegt von Lange. Budissin 1731); ferner: Anmerkungen zu den Büchern Hiob, Deuteronomium, Samuelis, der Könige, zu der Apostelgeschichte, den Paulinischen Briefen, welche aus seinen Vorlesungen entstanden sind und weniger genaue in's Einzelne gehende Auslegung als bündige Erörterungen der wichtigsten loci dogmatici und ethici im evangelischen Geiste enthalten. Eine Sammlung von Briefen Bugenhagen's bei Schumacher, Briefe gelehrter Männer an die Könige in Dänemark. Th. 1. Kopenh. und Leipz. 1758. Zur Biographie Bugenhagen's vorzüglich wichtig: Melanchthons Oratio de vita rev. viri Dom. Jo. Bugenhagii Pomerani, in Bretschneider, Corpus Reformat. vol. XII. p. 295. (Dieselbe ist, weil sie vom Dekan der philosophischen Fa-

kultät Petrus Vincentius am 4. Auguſt 1558 öffentlich vorgetragen und dann gedruckt dem Herzog Philipp von Pommern dedicirt wurde, unter Vincentius Namen wieder herausgegeben und commentirt von Lämmelius, Hafniae 1706. 4.) — Cramers Großes Pommeriſches Kirchen-Chronikon. Stettin 1628 im dritten Buche. Lange, erbauliches und merkwürdiges Leben D. J. Bugenhagens. Budiſſin 1731. J. D. Jäncken, gelehrtes Pommerland. Erſtes Stück. Stettin 1734. Mohnike in Gruber und Erſch, Allgem. Encyklopädie Th. XIII. Art. Bugenhagen. — Außerdem ſind in neuerer Zeit erſchienen die Biographien Bugenhagen's von Engelken, Berlin und Stettin 1817 und von Zietz, Lpz. 1834. Vogt.

Bulgaren. Sie ſind urſprünglich keine Slawen, ſondern nahmen erſt den ſlawiſchen Karakter ſeit ihrer Anſiedelung unter ſlawiſchen Völkerſchaften in der heutigen Bulgarei an. Ihr erſtes bekanntes Vaterland iſt an der Wolga im jetzigen aſiatiſchen Rußland. Der größere Theil von ihnen verließ gegen das Ende des 7. Jahrhunderts die alten Wohnſitze; die zurückgebliebenen wurden Muhammedaner. Im Jahre 921 vollendete der Chalif Muktedri die Einführung des Islam unter ihnen. Die Bulgaren, die in die Donaugegenden wanderten, kamen mit dem Chriſtenthum in Berührung. Doch ihre Bekehrung zum Chriſtenthum geſchah nur allmählig und ſtufenweiſe. Zuerſt waren ſie gegen daſſelbe feindlich geſinnt, und der Erzbiſchof Manuel von Adrianopel, den die Bulgaren bei der Eroberung dieſer Stadt im Jahre 813 nebſt den übrigen Bewohnern derſelben mit ſich geſchleppt hatten, mußte ſeinen Verſuch, unter den Bulgaren das Evangelium zu verbreiten, mit dem Tode büßen. Dennoch wurde damals der erſte Anfang zur Bekehrung des Volkes gemacht. Sie geſchah aber erſt unter König Bogoris. Es wird gemeldet, daß er durch einen gefangenen griechiſchen Mönch, ſodann durch ſeine Schweſter, die eine Zeit lang in griechiſcher Gefangenſchaft geweſen und ſo das Chriſtenthum kennen gelernt und angenommen hatte, für daſſelbe gewonnen. Es wird hinzugeſetzt, daß der Mönch Methodius, der zugleich ein Maler war, durch ein Gemälde, welches das jüngſte Gericht darſtellte, den König Bogoris zur Annahme des Chriſtenthums bewogen habe. Auch Cyrillus ſoll die Bulgaren im Chriſtenthum unterrichtet haben. So viel iſt gewiß, daß erſt 861 Bogoris das Chriſtenthum annahm. Er fürchtete aber an die ſo nahen Griechen ſeine Selbſtſtändigkeit zu verlieren und erbat ſich von Rom lateiniſche Lehrer (863), bei welcher Gelegenheit er dem Pabſte Nikolaus I. eine Reihe kirchlicher Fragen vorlegte (Mansi XV. 401.) und der Pabſt beeilte ſich, ſie zu beantworten. So wurde die chriſtliche Kirche in der Bulgarei in den Streit zwiſchen der griechiſchen und römiſchen Kirche hineingezogen, worüber vergl. die Art. Nik. I., Photius, griechiſche Kirche. Herzog.

Bulgari (Bongres), Uebername der Albigenſer oder Katharer im Mittelalter, weil man ihren Urſprung aus der Bulgarei ableitete.

Bull, Georg, geboren 1634 zu Wels in Sommerſetſhire, Geiſtlicher der anglikaniſchen Kirche, Biſchof zu St. David ſeit 1705, bereits 1686 durch die Univerſität Oxford mit dem theologiſchen Doctorhute geſchmückt, geſtorben 1710, Verfaſſer vieler Schriften, die 1703 Ernſt Grabe in London zuſammen herausgab, beſonders bekannt geworden durch die berühmte defensio fidei Nicaenae, worin er zu beweiſen ſuchte, daß ſchon die vornicäniſchen Väter dieſelbe Lehre vorgetragen, die zu Nicäa angenommen wurde; für dieſe Vertheidigung ſprach Boſſuet öffentlich ſeinen Dank gegen ihn aus. Das Werk ſelbſt wurde 1784 durch Profeſſor Zola in Pavia mit Zuſätzen und gelehrten Anmerkungen herausgegeben. Seine harmonia apostolica, worin er die Uebereinſtimmung zwiſchen Paulus und Jakobus nachzuweiſen ſuchte, brachte ihm, dem eifrigen Verfechter ſeiner Kirche gegen die Katholiken (wie auch gegen die Presbyterianer), von den Mitgliedern ſeiner Kirche manche Anfechtungen. Herzog.

Bulla, ſ. Brevier und Bulle.

Bulla in coena domini, *Bulla coenae, Bulla Jovis sanctae,* Nachtmahls-, Gründonnerſtags-, Chardonnerſtagsbulle. Nach altem kirchlichen Gebrauche wurde in der

Kirche an gewiſſen Tagen gegen ſolche Perſonen, welche ſich gegenüber den an ſie geſtellten Forderungen beharrlich als Ungehorſame zeigten, insbeſondere der Vorladung nicht folgten, ein allgemeines Contumacialverfahren (processus generalis) eingeleitet und der Bann über ſie verhängt. Als ſolche Tage (dies solennes, de quibus Romani Pontifices processus consueverunt facere generales; Clem. 1. de judiciis [II. 1.] Conc. Vienn. 1311) erſcheinen in Rom der Donnerſtag in der heiligen Woche, das Himmelfahrtsfeſt und das Feſt der Dedication der Kirchen Petri und Pauli (solent esse dies Jovis septimanae sanctae, dies ascensionis, et festum dedicationis basilicarum Petri et Pauli, quod fertur esse de mense Novembri in Octava B. Martini; nach der Gloſſe zur Clem. cit.). Der Donnerſtag vor Oſtern ſcheint nämlich ſchon früh und am häufigſten dazu benutzt zu ſeyn; denn er war dies indulgentiae, der Tag, an welchem die Büßenden in der Kirche wieder recipirt wurden (*Durandus*, rationale divinorum officiorum lib. VI. cap. 73.), ſo daß der Gegenſatz, die Verdammung der nicht zu bekehrenden Sünder um ſo ſtärker hervortrat. Seit wann dieſe Sitte eingeführt wurde, iſt nicht mit Sicherheit zu beſtimmen. Beiſpiele liegen ſeit dem 12. Jahrhundert vor. So der Bann Paſchalis II. in der Laterankirche über Heinrich IV. in coena domini a. 1102 (*Chron. Ursperg.* ad a. 1102), Gregor's IX. über Friedrich II. in coena domini 1227 (*Raynald*, annal. ad h. a. nr. 30 sqq. Vergl. Gieſeler, Kirchengeſchichte Bd. II. Abth. III. §. 118 a. E.). Während dieſes eigentlich nur processus speciales ſind, wurden ſchon im 13. Jahrhundert wirkliche processus generales üblich, durch welche jährlich am Charbonnerſtage ganze Klaſſen von Perſonen in den Bann gethan wurden. Von Rom aus verbreitete ſich dies Verfahren weiter, ja Rom ſelbſt führte es außerhalb Italien ein. Der päbſtliche Legat Johannes, Biſchof von Tusculum, hielt im Jahre 1287 eine Nationalſynode zu Würzburg, welcher König Rudolf und eine große Anzahl von Prälaten beiwohnte, und welcher er eine Reihe kirchlicher Conſtitutionen vorlegte mit der Forderung, ſie jährlich zu publiciren. Darin iſt namentlich im cap. XXIII. de usurariis vorgeſchrieben, es ſolle die zu Lyon 1254 von Gregor X. erlaſſene Beſtimmung (can. 26. im c. 1. de usuris in VI. [V, 5.]) vorgeleſen werden „statim lecto Evangelio semel in anno, in Quadragesima publice coram populo.“ Sodann verordnet cap. XL.: „Cum imponentes et exigentes nova passagia, vel antiqua seu concessa augmentantes singulis annis summus Pontifex in Coena Domini anathematis vinculo denunciat subjacere; statuimus, ut ordinarii locorum per se vel suos vicarios singulis annis in Coena Domini solempniter coram populo eosdem ...., quocumque nomine censeantur, pulsatis campanis et candelis accensis, excommunicatos denuncient, usque ad integram restitutionem tanquam excommunicatos ab omnibus evitandos.“ (*Hartzheim*, Concilia Germaniae Tom. III. fol. 724 sqq.) So wie gegen Wucherer, gegen diejenigen, welche neue Auflagen machen, wurde auch gegen diejenigen, welche ſonſt nach kanoniſchen Vorſchriften dem Banne unterliegen ſollten, in ähnlicher Weiſe jährlich das Anathema geſchleudert und der öffentlich zu publicirende processus generalis mehr und mehr ergänzt. Eines ſolchen von Gregor XI. aus dem Jahre 1370 gedenkt Le Bret, pragmatiſche Geſchichte der ſo berufenen Bulle in Coena Domini (Ulm 1769. 4.) Th. II. S. 152. Eine andere vom Jahre 1411, ausgegangen von Gregor XII., theilt Raynald in ſeinen Annalen d. J. Nr. 1. mit. Vorzüglich ſind die Häreſien Veranlaſſung zur Publication der processus. Die nach und nach gegen die Häretiker ergangenen Feſtſetzungen verband Nikolaus II. im Jahre 1280 zu einem Ganzen (Bullarium Magnum ed. Luxemburg. Tom. I. fol. 156). Darauf ſtützt ſich der betreffende Paſſus in dem Erlaſſe der ſpäteren Päbſte, welche beſonders ſeit den reformatoriſchen Bewegungen des 15. Jahrhunderts Gelegenheit zu Nachträgen erhielten. Leo X. fand ſich bewogen, als die kirchlichen Freiheiten im Erzbisthum Köln verletzt wurden, im Jahre 1515 dem Erzbiſchofe Hermann von Wied den damaligen processus annualis zur Publication zu überſenden. Dem päbſtlichen Befehle gemäß wurde bei der Bekanntmachung durch den Official von Köln angeordnet, daß das in demſelben Jahre die Jovis sancta zu Rom verleſene, mit dem Bleiſiegel (Papae vera bulla plumbea impendente) verſehene Schreiben

viermal im Jahre und ſonſt ſo oft es erforderlich ſcheine in allen Kirchen der Provinz vorgeleſen werden ſolle (ſämmtliche Urkunden finden ſich bei *Hartzheim*, Concilia Germaniae Tom. VI. fol. 142 sqq.). Im Jahre 1521 wurden auch Luther und ſeine Anhänger in die Bulle aufgenommen*), welche ſeitdem noch einige Ergänzungen erhielt durch Paul III. 1536 (Bullarium Magnum Tom. I. fol. 718 sq.), Pius V. 1566, Gregor XIII. 1578 (*Hartzheim*, Concilia Germ. Tom. VII. fol. 899 sq.), 1583 (Bullarium Magnum Tom. II. fol. 496 sq.), Paul V. 1609 (Bullarium cit. Tom. III. fol. 281 sq.), Urban VIII. 1627 (Bullarium cit. Tom. IV. fol. 117 sq. Damit ſtimmt auch z. B. der Abdruck der Bulle Innocenz X. von 1652, in dem: Conclave in quo Fabius Chisius nunc dictus Alexander VII. creatus est. Slesvici 1656 u. a.). In dieſer letzten Geſtalt findet ſie ſich auch bei Le Bret a. a. O., Eiſenſchmid, Römiſches Bullarium B. II. (Neuſtadt a. d. O. 1831) S. 113 folg. (in deutſcher Ueberſetzung). Die Publication in den einzelnen deutſchen Diöceſen wurde bei Gelegenheit der Reviſionen wiederholt anbefohlen. So für Augsburg die von Pius V. im Jahr 1567 (*Hartzheim* a. a. O. Tom. VII. fol. 175), für Breslau die von Gregor XIII. im Jahre 1580 (*Hartzheim* a. a. O. Tom. VII. fol. 892) u. a. Insbeſondere wurde die ſtrengſte Befolgung der Beſtimmungen über die casus reservati von Zeit zu Zeit eingeſchärft. Man ſ. z. B. vom Jahr 1610 für Augsburg und für das Ermland (*Hartzheim* a. a. O. Tom. IX. fol. 49. 109), für Münſter 1655, Culm 1745 u. a. (a. a. O. Tom. IX. fol. 822. Tom. X. fol. 537).

Form und Inhalt der Bulle ergeben ihre allmählige Compoſition, theils aus den Decretalen älterer Zeit, theils aus ſpätern durch beſondere Umſtände veranlaßten päbſtlichen Conſtitutionen. Dieſe Quellen ſind im Weſentlichen nachgewieſen in der Vorbemerkung zur Bulle Paul's V. von 1609, im Bullarium cit. Tom. III. fol. 281. In ihrer ſpäteſten Geſtalt beginnt die Bulle mit einer Excommunication der einzeln aufgezählten Häretiker und Schismatiker; derer, welche von päbſtlichen Erlaſſen an ein künftiges allgemeines Concil appelliren; Seeräuber und Verletzer von Schiffbrüchigen; derer, welche in ihren Ländern neue Abgaben (nova pedagia seu gabellae) auferlegen oder erhöhen, welche ihnen nicht von Rechts wegen oder durch beſondere Genehmigung des apoſtoliſchen Stuhls gebühren; Verfälſcher apoſtoliſcher Briefe; derer, welche den Ungläubigen und Ketzern Waffen u. a. zuführen, welche verhindern, daß die der römiſchen Curie nöthigen Lebensmittel u. ſ. w. zugeführt werden, welche diejenigen verletzen, die ſich nach Rom begeben oder von dort zurückkehren; Verletzer der Cardinäle, Prälaten u. ſ. w.; derer, welche von römiſchen Entſcheidungen an weltliche Gerichte oder eine Laienmacht recurriren; Verletzer kirchlicher Immunitäten der mannigfaltigſten Art; derer, welche Rom und andere Länder und Städte, die unmittelbar oder mittelbar der römiſchen Kirche unterworfen ſind, beſchädigen und die römiſche Obergewalt darin verletzen.

Es kann nicht auffallen, daß ein Theil dieſer Beſtimmungen bei den weltlichen Mächten, in deren Gerechtſame dadurch eingegriffen wurde, den entſchiedenſten Widerſpruch fand und nach und nach in den einzelnen Ländern die Vorleſung der Bulle, welche jährlich einmal oder öfter erfolgen ſollte, unterſagt ward (m. ſ. darüber Le Bret a. a. O.), Clemens XIV. unterließ es deßhalb, im Jahre 1770 die ſonſt übliche Vorleſung in *Rom* ſelbſt anzuordnen. Daraus ſchließt man gewöhnlich auf eine förmliche Aufhebung. So ſagt Haſe in ſeiner Kirchengeſchichte (5. Ausg. Leipz. 1844) S. 495: „Clemens XIV. hob dieſe Vorleſung auf, welche nie wieder eingeführt worden iſt. Wenigſtens nicht bis Oſtern 1830 nach des Verfaſſers Augenzeugniſſe.“ Nach neueren Reiſeberichten ſcheint in einer weniger ſolennen Form, als früher (mit Auslöſchen von Kerzen und kürzerem Glockengeläute) durch bloßes Vorleſen und Zerreißen der Bulle, aber nicht mehr am Grünendonnerſtage, ſondern am erſten Oſterfeſte der Bann verhängt zu werden. So

*) Luther antwortete damals mit der Schrift: Bulla Coena Domini, d. i. die Bulle vom Abendfreſſen des allerheiligſten Herrn Pabſtes.

ſchildert Eliſa von der Recke den Akt am 6. April 1806 (Tagebuch einer Reiſe durch einen Theil Deutſchlands und durch Italien, herausgegeben von Hofrath Böttiger. Bd. 4. Berlin 1817. S. 95). Nachdem der Pabſt vom Balkon der Peterskirche den Segen ertheilt hatte, „wurde von einem Blatte eine Schrift vorgeleſen, das Blatt nachher zerriſſen und herab unter das Volk geworfen. Es entſtand eine lebhafte Bewegung unter der Menge. Jeder ſtrebte ein Stück dieſes Papiers zu erhaſchen, ich weiß nicht zu welchem Zwecke, indem, wie man mir ſagte, das Blatt nichts weiter als die Verdammungsworte enthielt, die jedesmal an dieſem Tage gegen die Nichtkatholiken geſchleudert werden; und damit hatte die Feierlichkeit ein Ende.“ Aehnliches erzählt Hofrath Göttling aus Jena von ſeiner Reiſe 1828, in Röhr's kritiſcher Predigerbibliothek B. XI. S. 379 folg. Wenn aber auch hierin ein Irrthum vorläge *), ſo ſteht wenigſtens ſo viel feſt, daß die Bulle ſelbſt nicht aufgehoben iſt, deren §. XXI. lautet: Volentes praesentes nostros processus ac omnia et quaecunque his literis contenta, quousque alii huiusmodi processus a Nobis aut Romano Pontifice pro tempore existente fiant aut publicentur, durare suosque effectus omnino sortiri.“ Noch hat kein Pabſt an die Stelle der älteren eine neue Bulle erlaſſen; die in ihr enthaltenen Grundſätze über die päbſtlichen Reſervate (§. XXII folg.) ſind noch in Geltung. In den hiſtoriſch-politiſchen Blättern von Phillips und Görres Band XXI. (München 1848) S. 81 wird wenigſtens zugeſtanden: „In foro conscientiae hat die Bulle allerdings ihre Giltigkeit jedoch nur in ſo weit behalten, als nicht mehrere darin berührte Rechtsverhältniſſe von der Kirche ſelbſt in einer andern Weiſe geordnet ſind.“ Die römiſcher Seits gewünſchte Geltung in foro externo hindert allerdings der weltliche Arm, dem es obliegt, den confeſſionellen Frieden und die Exiſtenz der Staaten aufrecht zu erhalten. H. F. Jacobſon.

Bullarien, ſ. Brevier und Bulle.

Bullinger, Johann Heinrich, ward geboren zu Bremgarten in der ſchweizeriſchen Eidgenoſſenſchaft, den 18. Juli des Jahres 1504. Sein Vater Heinrich Bullinger war Stadtgeiſtlicher oder Leutprieſter zu Bremgarten, ein talentvoller und einflußreicher Mann, aber nicht von den reinſten Sitten; denn Johann Heinrich iſt mit einer Müllerstochter zu Bremgarten, die im Concubinate mit ſeinem Vater lebte, Namens Anna Widerkehr, erzeugt. Johann Heinrich ſelbſt erzählt von ſeinem Vater, wie das Haus deſſelben Jedermann offen geſtanden, und wie er Hof gehalten „als ein gewaltiger Herr.“ Er war auch ein fröhlicher Waidgeſelle, der „zwölf Hünde von allerlei Farben und Größe hielt“, mit Junkern und Herren zur Jagd ritt und von ſich rühmte: „es freue ihn baß (beſſer) zu fangen, dann zu eſſen.“ Obwohl mit dem Biſchofe von Conſtanz wohl befreundet, zeigte er ſich doch bald der Reformation geneigt; er gehört zu den Geiſtlichen, welche dem Ablaßkrämer Samſon kräftigen Widerſtand leiſteten, trat im Jahre 1529 völlig zum evangeliſchen Bekenntniſſe über, ließ ſich in dieſem Jahre mit ſeiner Concubine, der Mutter Johann Heinrichs, evangeliſch trauen, verlor aber in Folge des Cappeler Krieges ſeine Pfarrei. In ſeinem elterlichen Hauſe verlebte Johann Heinrich ſeine erſte Jugendzeit. Es wird von ihm gerühmt, daß er noch nicht drei Jahre alt ſchon das Unſer Vater und das apoſtoliſche Glaubensbekenntniß herſagen konnte, ja bisweilen zu dieſem Zwecke heimlich die Kanzel beſtieg. Aus der Schule zu Bremgarten ward er im zwölften Jahre in die Schule zu Emmerich im Herzogthum Cleven verſetzt, wo er unter ſtrenger Disciplin Grammatik und Latein lernte, und ſeinen Lebensunterhalt ähnlich wie Luther mit Singen vor den Hausthüren gewann. Nach dreijährigem Aufenthalte in Emmerich ging er nach Köln und trat dort in das Collegium Bursae Montis

*) With. Waiblinger, die heilige Woche (in deſſen geſammelten Werken. Hamb. 1842. Band IV.) S. 84 erzählt, daß nach dem Segen am Oſterfeſte „die Bannbulle gegen das Haus Colonna herabfliegt, eine noch aus alten Zeiten beibehaltene Gewohnheit, um die Hartnäckigkeit dieſer mächtigen, widerſetzlichen Familie zu ſtrafen, und gleich darauf ihre Aufhebung und Vergebung.“

ein (1519). Die ſcholaſtiſche Dialektik mit ihren Spitzfindigkeiten widerte ihn an, um ſo mehr feſſelte ihn das Studium der alten Klaſſiker. Unter der Anleitung berühmter Lehrer, wie Matthäus Friſchheim, Arnold von Weſel, Johann Cäſarius, machte er bald bedeutende Fortſchritte; auch Erasmus ward ſein Lieblingsſchriftſteller; in eigener Darſtellung übte er ſich fleißig; mit der Theologie war er dagegen längere Zeit in keine nähere Berührung getreten, und die damalige Kölner Theologie war auch in der That nicht ſo beſchaffen, daß ſie auf einen jungen Mann von der Begabung und Geiſtesrichtung unſers Bullingers irgend eine Anziehungskraft ausüben konnte.

Er begann ſeine theologiſchen Studien mit Peter Lombardus und dem decretum Gratiani. Unbefriedigt dadurch wandte er ſich, von einem ſchweizeriſchen Landsmann Georg Diener aus Elg aufgemuntert, dem Studium der Kirchenväter zu, von denen eine reiche Auswahl auf der Kloſterbibliothek der Karthäuſer ſich vorfand. Aber noch weit mehr fühlte er ſich durch Luthers Schrift de captivitate babylonica, überhaupt durch die geſammte perſönliche und ſchriftſtelleriſche Thätigkeit des großen ſächſiſchen Reformators angeregt, und zugleich auf die Erforſchung der heiligen Schrift hingewieſen. Das Neue Teſtament machte einen wunderbaren Eindruck auf ihn. Faſt unbewußt hatte die Gewalt der reformatoriſchen Strömung ihn mitten in ſeinen ſcholaſtiſchen Umgebungen ergriffen.

In dieſer Weiſe innerlich beſtimmt verließ er nach Erwerbung der Würde eines magister artium, achtzehn Jahre alt, die Stadt Köln und kehrte in das Vaterhaus zurück (1522). In der Schweiz, namentlich in Zürich, hatte die Reformation durch Zwingli und ſeine Freunde bereits weſentliche Fortſchritte gemacht; manche, ſelbſt höher geſtellte Geiſtliche waren den reformatoriſchen Beſtrebungen zugethan. Zu dieſen gehörte Wolfgang Joner, zubenannt Rüpli, Abt zu Cappel unweit von Bremgarten. Dieſer übertrug dem jungen Bullinger die Stelle eines Lehrers in der neu errichteten Kloſterſchule (Januar 1523). Bullinger benützte ſeine Stellung nicht nur dazu, bei den Conventualen den Sinn für das klaſſiſche Alterthum zu erwecken (er las über Cicero, Virgil, Salluſt), ſondern namentlich um dieſelben in die Bibel einzuführen. Er las beinahe über alle Schriften des Neuen Teſtamentes, ſo wie über die loci communes Melanchthons, die er ſchon früher lieb gewonnen hatte. Gleichzeitig bewies er durch ſein ganzes Auftreten, daß er evangeliſch geſinnt war. Er hörte nur die Predigten in der Kirche an; bei der Meſſe ging er hinaus; um das Gepränge der Ceremonien und den Chorgeſang kümmerte er ſich nichts. (So erzählt er ſelbſt in ſeinem Diarium, S. 67.) Er ward dadurch der Reformator des Kloſters. Die von ihm im Worte Gottes unterrichteten Conventualen predigten daſſelbe bald in den umliegenden Dörfern; einige traten ſogar in die Ehe, worunter der Abt ſelbſt.

Die durch den noch nicht zwanzigjährigen Bullinger in Cappel verurſachten Bewegungen riefen übrigens auch natürliche Gegenwirkungen hervor. Die Bewegung verpflanzte ſich bis in das benachbarte Zug, in welchem Bullinger mehrere Anhänger zählte. Dieſe wurden als Ketzer ausgeſchrieen. Das Kloſter wurde bedroht; Bullingers Leben ſelbſt war mehrere Male in Gefahr. Doch hinderte ihn dies in dem freimüthigen Bekenntniſſe der von ihm erkannten Wahrheit nicht im Geringſten. Beſonders ſtärkend und erhebend war für ihn die perſönliche Bekanntſchaft mit dem zürcheriſchen Reformator, Ulrich Zwingli. Und noch inniger verband er ſich mit demſelben, als Zwingli in Folge ſeiner Abendmahlslehre die Ungunſt, ja die herbſten Angriffe von Seite Luthers und der Freunde deſſelben gegen ſich gerichtet ſah. Bullinger hatte nämlich ganz unabhängig von Zwingli in Folge ſeiner patriſtiſchen Studien die Unwahrheit der Brodverwandlungslehre einſehen gelernt. Daß der richtige Begriff vom heil. Abendmahle allgemein durchdringe, ſchien ihm im Intereſſe der Reformation unerläßlich. In einer Abhandlung „wider das Götzenbrod und vom Brod der Dankſagung, wie mannigfaltig es mißbraucht, und was ſein rechter ehrlicher Brauch ſey,“ die handſchriftlich cirkulirte, erklärte er ſich ziemlich unumwunden zu Gunſten der zwingliſchen Abendmahlslehre; er

war zu jener Zeit überhaupt in Wort und Schrift gleich thätig, obwohl die kleinen Traktate, die er schrieb, meist ungedruckt blieben und nur im Stillen von Hand zu Hand gingen. Hervorzuheben sind aus der ersten Periode seines jugendlich-stürmischen Schriftstellerthums besonders zwei seiner Schriften: erstens ein Aufruf an die Eidgenossenschaft zu sittlicher Erneuerung und Erhebung unter dem Titel: „Anklag und ernstliches Ermahnen Gottes, des Allmächtigen, zu einer gemeinen Eydgenoßschaft, daß sie sich von ihren Sünden zu ihm kehre;“ und zweitens eine Warnung vor dem Papismus, den er als die eigentliche Ketzerei bezeichnete, unter dem Titel: „Vergleichung der uralten und unser Zeiten Ketzereien, zu warnen die einfältigen Christen.“ Die erste kam anonym, die zweite pseudonym heraus.

Unterdessen war das Kloster Cappel unter die Herrschaft der Stadt Zürich, und Bullinger dadurch in unmittelbare Verbindung mit dem Mittelpunkte der schweizerischen Reformation gekommen (1527). Ein längerer Aufenthalt in Zürich selbst, während dessen er die Vorträge Zwingli's fleißig hörte und unter Pellikans Leitung hebräisch studirte, führte ihn noch gründlicher als bisher in die evangelische Wahrheit ein; er begleitete Zwingli auf die Disputation zu Bern, lernte dort die bedeutenderen Führer der kirchlichen Bewegung in der Schweiz kennen, und fühlte sich namentlich durch den milden und gelehrten Oekolampad angezogen. Erst von jetzt an betrat er eigentlich die theologische Laufbahn. Im Sommer des Jahres 1528 wurde er in das reformirte geistliche Ministerium der Stadt Zürich aufgenommen; er predigte von jetzt an eifrig und fleißig. Die Gemeinde Bremgarten wünschte ihren hochbegabten Mitbürger als Pfarrer zu besitzen, und am 1. Juni 1529 trat auch Bullinger wirklich seinen neuen Wirkungskreis in Bremgarten an, woselbst er sich wenige Wochen hernach (17. August 1529) mit Anna Adlischweiter, einer aus dem Kloster getretenen Nonne aus Zürich, ehelich verband.

Allein Bullingers Aufenthalt in Bremgarten sollte weder von langer Dauer, noch ein ruhiger und bequemer seyn. Die täuferischen Bewegungen, welche besonders die Südgrenze von Deutschland und die Schweiz berührten, drangen bis nach Bremgarten vor; der öffentliche Kredit wurde durch die socialistischen Ansichten der Täufer vom Eigenthum erschüttert; der Besitz der Kirche selbst dadurch bedroht, daß sie Zinsen und Zehnten ohne alle Entschädigung aufheben wollten. Bullinger schrieb mehrere scharfe Traktate gegen sie, zum Theil in Gesprächsform und in deutscher Sprache, um auf die leicht verführbare Masse des Volkes zu wirken. Aber bald sah er sich von noch größeren Stürmen in seiner neuen Thätigkeit bedroht. Die Spannung zwischen der Reform- und der Restaurationspartei war immer größer, die Gereiztheit der Gemüther immer heftiger geworden. Die fünf sogenannten alten Orte, in welchen es gelungen war, den Protestantismus bei seinem ersten Aufkeimen zu ersticken (Luzern mit Uri, Schwyz, Unterwalden und Zug) standen zum Widerstande entschlossen den reformirten Kantonen, namentlich Zürich und Bern gegenüber. Ein unkluges Lebensmittel-Ausfuhrverbot von Seite Zürichs hatte in jenen Kantonen die Erbitterung auf's Höchste gesteigert. Zürich und Bern forderten freie Religionsübung in denselben; diese wurde hartnäckig verweigert. Es kam endlich (1531) zum Kriege und bei demselben Cappel, von welchem aus die ersten Saatkeime des Evangeliums in die fünf Kantone getragen worden waren, fochten die Reformirten unglücklich und fand bekanntlich Zwingli den Märtyrertod. Auch für Bullingers Schicksal war die unglückliche Schlacht bei Cappel entscheidend. Bremgarten mußte sich ebenfalls den katholischen Siegern unterwerfen und konnte einen günstigeren Frieden nur damit erkaufen, daß es seine evangelisch-gesinnten Prediger preisgab. Am 21. Nov. 1531, zwölf Tage nach der Schlacht bei Cappel, siedelte Bullinger mit seiner ganzen Familie nach Zürich über.

Bullinger war nun auch der Mann, der den bei Cappel gefallenen Zwingli zu ersetzen im Stande war. Schon sein erstes Auftreten im Großmünster auf der Kanzel Zwingli's gewann ihm Aller Herzen. „Er predigte so,“ schreibt Myconius von ihm, „daß viele der Meinung waren, Zwingli sey nicht gestorben, sondern wie der Phönix

wieder auferſtanden.« Zwingli ſelbſt ſoll in einem Vorgefühle ſeines Todes vor der Schlacht bei Cappel auf Bullinger, als ſeinen tüchtigſten Nachfolger, hingewieſen haben. Aber auch Baſel hatte ſeinen Oekolampad verloren, und wünſchte Bullinger an deſſen Stelle zu berufen; ein ähnlicher Ruf gelangte aus dem reformirten Landestheile von Appenzell an ihn. Da zögerten die Zürcher nicht länger und wählten am 9. Dez. 1531 Bullinger zum Vorſteher der Geiſtlichkeit und erſten Stadtpfarrer von Zürich, d. h. zu ihrem Antiſtes.

Sogleich bei ſeinem Amtsantritte hatte Bullinger Gelegenheit, Beweiſe von ſeiner Karakterfeſtigkeit abzulegen. Der unglückliche Cappeler-Krieg hatte die ſonſt kleine Partei der heimlichen Anhänger des Alten in Zürich wieder muthiger gemacht; man warf vornehmlich den Predigern vor, daß ſie mit ihren aufreizenden Predigten das Kriegsunglück verſchuldet, und der Rath der Zweihundert verlangte am Wahltage Bullingers von ſämmtlichen Stadtgeiſtlichen eine Art von Revers, worin ſie ſich verpflichten ſollten, ſich friedfertig und ruhig zu verhalten und in die Angelegenheiten der Staatsleitung ſich nicht weiter einzumiſchen. Gegen die Uebernahme einer ſolchen Verpflichtung verwahrte ſich Bullinger. Er erbat ſich Vortrag vor Rath, und erklärte: um Frieden ſey es wohl ein gutes Ding, aber Chriſtus nenne ſeine Apoſtel »das Salz der Erde«, das Wort Gottes habe auch ſeinen Unfrieden, ſeine angreifende Schärfe. Auch die Schrift bediene ſich oft gar harter Worte. Eine unbedingte Trennung zwiſchen weltlichen und geiſtlichen Dingen gebe es nicht. Die Bücher Moſis, die Richter, die Könige und die Propheten ſeyen mit Dingen, welche das weltliche Regiment beträfen, angefüllt. Ob denn Samuel, Elias, Amos, Micha, Jeremia nicht auch der Obrigkeit Strafe gepredigt hätten? Bezüglich der Verkündigung des ganzen Wortes Gottes könnten ſich die evangeliſchen Prediger keine Bedingungen vorſchreiben laſſen. Dazu wollten ſie ſich aber verpflichten, Frieden, gemeine Ruhe und Wohlſtand des Regiments, ſo viel ſie mit Gott vermöchten, zu befördern, und je nach Bewandtniß der Sachen ſchonend und ſanft, hart und einſchneidend zu ſtrafen. Der Vortrag Bullingers machte durch ſeine Kraft und die Freimüthigkeit, womit er gehalten wurde, außerordentlichen Eindruck. Ein Verbot der freien Predigt wäre damals eine Niederlage der Reformation ſelbſt, ja eine ſchlimmere als bei Cappel geweſen. Das fühlte Bullinger wohl, das fühlte mit ihm die geſammte reformirte Geiſtlichkeit. Der Rath gab nach und willigte in das Recht der freien Predigt ein; Bullinger aber lehnte nun auch noch einen Ruf nach Bern ab, den er auf Anregung ſeines dortigen Freundes, Berthold Haller, in denſelben Tagen erhalten hatte.

Für das freie Wort der Predigt hatte Bullinger gekämpft, und auf die Verkündigung des Wortes verwandte er nunmehr vorerſt ſeinen ausdauerndſten Fleiß. Die theologiſche Profeſſur, welche Zwingli neben ſeiner Pfarrſtelle auch noch verwaltet hatte, wurde jetzt dem berühmten Theodor Bibliander (Buchmann) übergeben, und Bullinger predigte dafür täglich, ja öfters täglich ſogar zweimal. (Erſt vom Jahre 1542 an predigte er nach einem Rathsbeſchluſſe nur noch zweimal in der Woche, Sonntags und Freitags.) Er predigte wie Zwingli über ganze Bücher der Schrift. Dabei war er als Seelſorger unermüdlich, und fremden Beſuchern ſtand ſein Haus immer offen. Unter der Geiſtlichkeit hielt er ſtrenge Zucht, mit der Obrigkeit ſo viel als möglich Frieden. Durch eine ausgebreitete Correſpondenz ſtand er mit allen hervorragenderen Perſönlichkeiten in der evangeliſchen Kirche jener Zeit in Verbindung, ſchriftſtelleriſch war er außerdem noch unaufhörlich thätig. Er war ein Mann von jener ungeheuern Arbeitskraft, welche die Grundbedingung jeder umfaſſenden, beſonders einer reformatoriſchen Wirkſamkeit iſt. Uebrigens erforderten auch die Umſtände, namentlich in Zürich, damals an der Spitze der Geiſtlichkeit einen Mann, deſſen Thätigkeitstrieb unbegrenzt war. Die gegenreformatoriſche Partei that Alles, um das Anſehen Bullingers zu erſchüttern; er mußte ſich wiederholt wegen der freimüthigen Sprache, womit er die den Reformirten ungünſtigen Friedensverhandlungen in ſeinen Predigten rügte, vor Rath verantworten; die fünf Orte legten Klage gegen ihn ein vor der Tagſatzung. Allein Bullinger ließ ſich

im Gefühle ſeines guten Rechtes keineswegs einſchüchtern; die Freiheit der Predigt wurde aller gegneriſchen Machinationen ungeachtet immer auf's Neue wieder von ihm erkämpft; und um die kryptopapiſtiſche Partei im Rathe noch kräftiger zurückzudrängen, ſetzte er (1532) auch die Abſchaffung der Apoſteltage und ein Verbot der Theilnahme an papiſtiſchen Religionsübungen und Wallfahrten durch. In allen dieſen Beſtrebungen ſah er ſich, ſo zu ſagen, einmüthig von der ganzen Geiſtlichkeit unterſtützt, welche ihm ein feſtes organiſches Statut in der von ihm entworfenen trefflichen Prädikanten- oder Synodalordnung verdankte („Ordnung Synodi, wie die in verſchinenem MDXXXII. Jahr von den Dienern der Kilchen in Geſchrift geſtellt, und von uns Bürgermeiſter, Klein und Großen Räthen der Stadt Zürich confirmirt und beſtätiget wird“).

Wie aber Bullinger ſeiner Landeskirche nach innen mit unerſchütterlicher Kraft und Treue diente, ſo vertrat er dieſelbe auch nach außen mit Würde, Beſonnenheit, Gewandtheit und Einſicht. Der unerquickliche Abendmahlsſtreit berührte vornehmlich die Zürcher Kirche, deren Begründer der von Luther ſo hart angefochtene Zwingli war. Und ſo wenig Schonung kannte Luther gegen ſeine im Kampfe für die gute Sache des Evangeliums gefallenen Gegner, daß er wiederholt in einem Schreiben an den Markgrafen Albrecht von Brandenburg (April 1532 bei De Wette, Luthers Briefe, IV. S. 349 f.) und in einem Sendſchreiben an den Rath und die Gemeinde zu Frankfurt a. M. (bei Walch XVII. S. 2435) in den heftigſten Invektiven gegen Zwingli und ſeine Anhänger ſich erging, und die Niederlage der Reformirten bei Cappel als ein gerechtes Gottesgericht darſtellte. Es muß Bullingern nachgerühmt werden, daß er den ohne Veranlaſſung hingeworfenen Fehdehandſchuh nicht aufhob, freundlich an Luther ſchreiben ließ: „er möge doch ſeine Mitarbeiter im Werke Gottes nicht ſo gar verachten“, und auch Bucers Friedensbemühungen, ſo wenig ihm die Form derſelben zuſagte und vertrauenerweckend erſchien, nicht von der Hand wies. Und unſtreitig lag in Bullingers Theologie ein vermittelndes Element, welches ihn weit geſchickter machte, mit der deutſch-evangeliſchen Kirche einen Unionsverſuch einzugehen, als dies bei Zwingli trotz ſeiner hohen Gaben und ſeines weit verbreiteten Rufes der Fall geweſen wäre. Ein Hauptvorwurf gegen die Schweizer lutheriſcherſeits war der, daß ſie Brod und Wein des Abendmahles in leere Zeichen (nuda signa) verwandelt hätten. Dieſen Vorwurf hatte Zwingli zwar nicht verſchuldet, aber er hatte doch in ſeiner Abendmahlslehre ein Moment des Abendmahls zurücktreten laſſen, welches weſentlich zum Inhalte der Abendmahlsfeier gehört: die wahrhaftige Gegenwart Chriſti. Bevor noch Calvin jenes von Zwingli unbeachtet gelaſſene Moment kräftig hervorſtellte und zum Mittelpunkte ſeiner Abendmahlslehre machte, hatte Bullinger in einem Schreiben an Ambroſius Blaurer (es war im Namen der Zürcherſchen Geiſtlichkeit verfaßt) erklärt: „Chriſtus ſey im Abendmahle gegenwärtig, aber in ſakramentaler Weiſe, d. h. ſo, daß nur die Gläubigen von dieſer Gegenwart eine Empfindung hätten.“ In demſelben Sinne drückte ſich die Zürcher Geiſtlichkeit in der von Bullinger entworfenen Confessio super Eucharistia sancta ad M. Bucerum (Dez. 1534) aus, mit welcher Bullinger Bucers Unionsvorſchlägen, wenn auch in größter Vorſicht, entgegenkam. Es wurde darin Luthern die Hand zum Frieden geboten und anerkannt, daß „im Abendmahle der Leib Chriſti wahrhaftig vermittelſt des Glaubens genoſſen werde und ſakramentaler Weiſe wahrhaftig gegenwärtig ſey.“ Die Berner waren der Meinung, daß mit dieſer Confeſſion die Bahn des ächten Zwinglianismus verlaſſen und Bucern viel zu viel nachgegeben worden ſey.

Unterdeſſen hatte man ſich zu der Herausgabe einer umfaſſenderen Unionsconfeſſion in Baſel vereinigt, und Bullinger in Verbindung mit den Basler Theologen Myconius und Grynäus iſt als der Haupturheber der zweiten Basler oder erſten helvetiſchen Confeſſion (1536) zu betrachten. Im Weſentlichen wurde das Bekenntniß der Confessio super Eucharistia in Betreff der Abendmahlslehre auch hier niedergelegt; bemerkenswerth aber iſt es, daß Bullinger von Zürich aus noch Aufnahme

für einen die Gewiſſensfreiheit verwahrenden Nachtrag der Confeſſion verlangte, worin erklärt wird: dieſe Artikel ſeyen nicht in der Meinung geſtellt, daß ſie eine einige und allgemein chriſtliche Glaubensform und Regel allen anderen Kirchen ſeyn ſollten, oder daß ſie Jemand in Worten fangen und in eine beſondere Art zu reden von Händeln des Glaubens zwingen wollten; die heil. Schrift ſolle die alleinige und allgemeine Richtſchnur für alle Kirchen ſeyn. „So mögen wir auch wohl leiden," heißt es am Schluſſe, „ſo Jemand, heiliger Schrift gemäß, lieber mit anderen Worten, denn deren wir uns hier bedient, verſtändlicher und den Kirchen nützlicher von allen dieſen Händeln ſchreibt oder lehrt." Je freier ſich Bullinger, dieſer Erklärung zufolge, von Menſchenſatzung halten wollte, deſto weniger Vertrauen konnte er den ſehr menſchlichen Unionsbemühungen Bucers vom Jahre 1536 abgewinnen. Die Wittenberger Concordien-Artikel erſchienen ihm zweideutig und dunkel; eine Vereinigung des Leibes Chriſti im Abendmahle mit dem Brode verwarf er völlig; die vorläufige Zuſtimmung wurde auf ſeinen Rath hin in Zürich abgelehnt (Auguſt 1536). Indem er einräumte: man könne die Wittenberger-Artikel auch im ſchweizeriſchen Sinne verſtehen, wußte er doch einen Beitritt durch Unterſchrift beſonnener Weiſe zu verhindern. Luthern noch mehr nachzugeben als dies in der zweiten Basler Confeſſion bereits geſchehen war, das wäre ihm als ein Verrath an der eigenen Ueberzeugung erſchienen. Er unterſchied ſich bei aller Friedensgeſinnung doch gerade darin von Bucer, daß ihm die Ueberzeugung immer noch höher ging als die Vereinigung. Und das Mißtrauen, welches Bullinger in Bucer ſetzte, ſchien ſich nur gar zu bald zu rechtfertigen. Bucer hatte nämlich (1537) in einem Schreiben an Luther ziemlich geringſchätzig von den Schweizern geſprochen; die Urſache der verzögerten Concordie in einigen „ſtörriſchen Köpfen" und in dem Mangel einer ariſtokratiſchen Verfaſſung in Zürich und Bern gefunden, und ſonſt in dem Schreiben ſich anſcheinend ganz auf die Seite der Abendmahlslehre Luthers geſtellt. Das Schreiben kam durch einen Zufall in Bullingers Hände; und Bullinger war über deſſen Inhalt ſo entrüſtet, daß er (9. April 1537) an Myconius, der für Bucer ziemlich ſtark eingenommen war, ſchrieb: „er ſehe jetzt, welche Streiche Bucer den Schweizern mache und wie er ſie an der Naſe herumführe." Bucern ſelbſt machte er in einem Schreiben (vom 6. Okt. 1537) bittere Vorwürfe (das Schreiben bei Heß, Lebensgeſchichte M. H. Bullingers, I. S. 301 f.), und es iſt namentlich dieſem Umſtande zuzuſchreiben, wenn die Zürcher Kirche dem „Bucerismus" ziemlich entſchieden widerſtand, während derſelbe in Bern mit Meganders Fall einen unbeſtrittenen Sieg erfocht. Außerdem war Bullingern das unausgeſetzte Synoden- und Conventeabhalten, wozu Bucer in ſeinem Unionseifer immerfort trieb, nicht wenig zuwider; ſchrieb er doch (22. Feb. 1538) deßhalb an Myconius: „Ich bitte euch darum, um Gotteswillen, ſeyt davor, daß man nicht immer alſo tagen (Conferenzen halten) müſſe, und daß der Bucer ſeine Kirch zu Straßburg verſehe und ruhig ſei, ſo werden wir mit ihm zufrieden und lieb gut Brüder bleiben; ſonſt weiß ich nicht, was mit der Zeit daraus wird." Und in dieſem Sinne ſtellte ſich Bullinger auch auf der Conferenz zu Zürich (29. April 1538) zu Bucer und den Vermittlern. Daß der Genuß des Leibes Chriſti im Abendmahle ein geiſtlicher Glaubensgenuß ſey, ward entſchieden feſtgehalten, wiewohl Bullinger ſeine aufrichtige Friedensgeſinnung ſchon dadurch darlegte, daß er mit Luthern in Briefwechſel trat und ihm ſeine Schriften „de scripturae sanctae autoritate" und „de episcoporum autoritate et functione" überſandte. Allein Luthers erregbares Gemüth ließ es nie zu einem dauernden Frieden kommen. Beſonders fühlte ſich Bullinger durch die bitteren Aeußerungen immer auf's Neue wieder verletzt, welche Luther wiederholt gegen Bullingers Freund und Lehrer, Zwingli, ausſtieß. So hatte Luther, nachdem kaum ein wohlwollendes Verhältniß durch Bullingers Entgegenkommen mit ihm hergeſtellt ſchien, in ſeiner Schrift „von den Concilien und Kirchen" den Zwingli auf's Neue wieder der neſtorianiſchen Ketzerei beſchuldigt. Empört über dieſen ganz unprovocirten Ausfall ſchrieb Bullinger unter dem 30. Aug. 1539 im Namen der Zürcherſchen Geiſtlichkeit

an Luther einen ſchönen, ja ergreifenden Brief zur Vertheidigung Zwingli's (bei Heß a. a. O. I. S. 363 f.), worin er von Zwingli ſagt: „Er hatte ganz und gar nichts mit dem Neſtorianismus gemein. Er war fromm und rechtgläubig, ein eifriger Verehrer der bibliſchen Lehre, voll heiliger Toleranz.“ Allein Luther antwortete leider nur mit neuen Schmähungen gegen Zwingli, den er in dem Traktate „vom Gebet wider die Türken“ mit Thomas Münzer verglich, ja er ſcheute ſich nicht, die von den Türken damals (1542) verübten Gräuel auf Rechnung der „Zwinglianer“ zu ſchreiben. Das Verwerfungsurtheil, welches Luther an den Buchdrucker Chriſtoph Froſchauer nach Ueberſendung der durch Bibliander, Gwalter, Pellikan u. A. verfertigten Zürcher Bibelüberſetzung über die Zürcher Prediger ſchriftlich abgehen ließ (Aug. 1543) und Luthers ſchroffe Mißbilligung der Herausgabe der Werke Zwingli's machten die Spannung immer größer und Melanchthons Friedensworte vermochten um ſo weniger die geſchlagenen Wunden zu heilen, als Luther in ſeinem kurzen „Bekenntniß vom Nachtmahl“ (1544) ſich die gröbſten Ausfälle gegen die ſchweizeriſchen Reformatoren erlaubte. Jetzt war auch der milde Bullinger der Meinung: es ſey genug, und er antwortete Luthern (im Anfang des Jahres 1545) in lateiniſcher und deutſcher Sprache. Der deutſche Titel ſeiner Replik lautet: „Wahrhafte Bekanntniß der Diener der Kirche zu Zürich, was ſie aus Gottes Wort mit der heiligen, allgemeinen Chriſtlichen Kirche glauben und lehren, inſonderheit aber von dem Nachtmal unſers Herrn Jeſu Chriſti; mit gebürlicher Antwort auf das unbegründet ärgerlich Schmähen, Verdammen und Schelten Dr. Martin Luthers, beſonders in ſeinem letzten Büchlin, kurze Bekenntniß von dem heil. Sakrament genannt, außgangen.“ Die Schrift iſt in würdigem und ruhigem Tone abgefaßt. Nach einigen Vorbemerkungen knüpft ſie an die Reſultate des Marburger Geſpräches an, vertheidigt die Zürcher Geiſtlichkeit gegen den Vorwurf, daß ſie zwingliſch geſinnt ſey; ſie ſey nur chriſtlich geſinnt; zeigt endlich, wie ungerecht und lieblos Luther in ſeinem Urtheile über Zwingli und Oekolampad ſich zeige. Luthers „Bekenntniß“ iſt als Anhang beigegeben. Dieſe apologetiſche Schrift Bullingers wurde evangeliſchen Fürſten und Städten zugeſandt, und für möglichſt weite Verbreitung derſelben Sorge getragen. Luther antwortete nicht mehr öffentlich; aber in tiefer Verbitterung ſchrieb der ſonſt ſo gemüthreiche deutſche Reformator wenige Wochen vor ſeinem Tode an Jakob Probſt in Bremen in ſarkaſtiſcher Parodirung des erſten Pſalms: „Beatus vir, qui non abiit in consilio *Sacramentariorum*, nec stetit in via *Cinglianorum*, nec sedet in cathedra *Tigurinorum*“ (bei De Wette, Luthers Briefe, V. S. 778). Es war leider das letzte bekannt gewordene Wort, welches Luther über ſeine ſchweizeriſchen Glaubensbrüder ausſprach. Als er bald darauf von ſeiner ſonſt ſo ſegens- und thatenreichen Wirkſamkeit abberufen wurde, da verbreitete ſich das Gerücht: Bullingers Apologie hätte Luthern getödtet; ſelbſt der ſonſt ſo geiſtesklare Landgraf Philipp zu Heſſen ließ ſich täuſchen und Bullinger ſah ſich genöthigt, ſeine und ſeiner Collegen Ehre in einem beſondern Schreiben an den Landgrafen (vom 27. Juni 1546) zu vertheidigen, was ihm übrigens auch völlig gelang.

Was Bullingers Verhältniß zur römiſchen Kirche in dieſer Zeit betrifft: ſo hatte er namentlich mit dazu beigetragen, Zürich für immer vom päbſtlichen Joche frei zu machen. Auch hatten die reformirten Stände in der Eidgenoſſenſchaft von den römiſch-katholiſchen weniger zu beſorgen gehabt, ſeit das politiſche wie das moraliſche Uebergewicht ſich auf ihre Seite geneigt hatte. Während des unglücklich geführten ſchmalkaldiſchen Krieges (1547) blieb die Eidgenoſſenſchaft verſchont; doch war man nicht ohne große Beſorgniß; und ſelbſt in Zürich wagten die Buchdrucker damals nicht, eine Widerlegungsſchrift Bullingers gegen das Interim zum Drucke zu befördern. Jetzt wurden auch die römiſch-katholiſchen Stände, durch das allgemeine Mißgeſchick der Proteſtanten ermuthigt, wieder kecker; ſie drangen auf Beſchickung des von Paul III. ausgeſchriebenen Concils, Andere wünſchten ein Bündniß mit Frankreich und es bedurfte der ganzen Autorität Bullingers bei der Staatsbehörde, um Beides zu verhindern. In Betreff der Frage wegen Beſchickung des Concils, welche durch Julius III. (1551) auf's Neue ange-

regt ward, trat er ſelbſt mit einem männlich verfaßten Bedenken vor die Räthe der reformirten Eidgenoſſenſchaft und ermahnte: man ſolle dem Pabſte gar keine Antwort geben; derſelbe habe ſo wenig ein Recht, die Eidgenoſſen vor ſein Gericht zu rufen, als der Türke es habe. Und die Eidgenoſſenſchaft blieb frei von päbſtlichen Stricken.

Waren, wie wir gezeigt haben, die Unionsbeſtrebungen zwiſchen Bullinger und den deutſchen Lutheranern zu keinem Ziele geführt worden, ſo ſchien es um ſo mehr ein Gebot der Pflicht, etwa zu befürchtenden Spaltungen unter den Reformirten der Schweiz ſelbſt zur Zeit Einhalt zu thun. Zwiſchen der Züricher und der Genfer Kirche war ſeit einiger Zeit etwelche Spannung eingetreten. Calvin hatte weder die Polemik der Züricher gegen Luther, noch ihr Mißtrauen gegen Bucer ganz gebilligt. Umgekehrt ſchien den Zürichern Calvin's Abendmahlslehre etwas dunkel. Es kam zu einem die ſtreitigen Punkte beſprechenden Briefwechſel zwiſchen Calvin und Bullinger (1548); aber Calvin fühlte, daß eine mündliche Verſtändigung Noth thue. Bullinger ſelbſt lud den noch etwas zaudernden Calvin zu einer ſolchen ein und ſo kam denn (Mai 1549) der berühmte consensus Tigurinus zu Stande, welchem bis Ende des Jahres noch 5 andere Schweizerkirchen beitraten und in welchem die von Bullinger geleitete Züricher Kirche in ſo fern entſchieden über den Zwinglianismus hinausgeht, als ſie im Abendmahle eine reale, durch den Glauben vermittelte Selbſtmittheilung Chriſti annimmt. Der hiermit in den Schweizerkirchen vorzüglich durch Bullingers Bemühungen gewonnene Friede ließ ihm um ſo mehr Zeit, ſeine Kraft auch nach außen zu wenden. So ſtand er Eduard VI. von England in ſeinen Reformations-Unternehmungen eifrig durch ſeinen Rath bei; mit den angeſehenſten Männern Englands (darunter dem Herzog von Sommerſet und Cranmer ſtand er in ſchriftlichem Verkehr; freundlich tröſtete er den aus Polen vertriebenen Johann a Laski, der ſich eine Zeit lang in Oſtfriesland zu Emden aufhielt, bis er 1551 mit ſeiner Gemeinde nach England auswanderte; dabei nahm er für ſeine Dienſte niemals Geſchenke an und es iſt ein ſchöner Zug ſeiner Gewiſſenhaftigkeit, daß er, als der Graf Georg von Wittenberg für die Zueignung ſeiner Schrift: „apodeixis, ecclesias evangelicas neque haereticas neque schismaticas esse," ihm ein Fuder guten Weines zum Geſchenke überſandte, denſelben, um nicht gegen das Penſionsverbot zu verſtoßen, dem Stadtärar übergab.

Je verbreiteter aber Bullinger's Ruf, je größer ſein Anſehen in der evangeliſchen Chriſtenheit ward, deſto gewichtiger ward auch mit jedem Jahre ſeine Stimme in den allgemeinen Angelegenheiten, welche den Proteſtantismus betrafen. Im Abendmahlsſtreite war eine Concordie mit den deutſchen Lutheranern nicht möglich geworden; ein anderer Streitpunkt jedoch, welcher, während Luther lebte, noch kein Anlaß zu bedeutenderem Zerwürfniſſe geworden war, die Frage nach der ewigen Erwählung des Menſchen, trat jetzt immer mehr in den Vordergrund. Beſonders hatte Calvin durch die Schärfe, mit welcher er die Prädeſtinationslehre in ſeiner „institutio" vorgetragen hatte, vielfachen Anſtoß erregt. Ein ehemaliger Karmelitermönch aus Paris, Hieronymus Bolſec, der als religiöſer Flüchtling nach Genf gekommen war und neben der mediciniſchen Kunſt, die er hier ausübte, auch noch Theologie trieb, hatte Calvin wegen ſeiner Prädeſtinationslehre öffentlich und ſehr heftig angegriffen (1551). Von Genf unter Androhung der Prügelſtrafe verbannt, trat derſelbe ſpäter wieder zur römiſchen Kirche über. Indem Bolſec gegen Calvin lehrte, daß der Glaube nicht eine Folge der Erwählung ſey, berief er ſich unter Anderen auch auf Bullinger. Die Schweizerkirchen, und insbeſondere die Züricher Kirche, wurden daher um ihr Gutachten in der Streitfrage angegangen und aus der von Bullinger verfaßten Antwort (vom 27. Nov. 1551) geht hervor, daß Bullinger damals prinzipielle Erörterungen über die Erwählungslehre noch nicht liebte. Er hielt übrigens an dem Grundſatze feſt, daß die in Chriſto von Ewigkeit her geſchehene Erwählung der Unwürdigen und Sünder eine unverdiente (gratuita) und das Heil des Menſchen ein unbedingtes Geſchenk der Barmherzigkeit Gottes, der Glaube mithin ohne unſer Verdienſt durch den heil. Geiſt und das Wort Gottes geweckt, erhalten

und vermehrt werde. Im Weſen iſt das Gutachten mithin zuſtimmend für Calvin; der ſchroffen Form, in welcher der Genfer Reformator die Erwählungslehre entwickelt hatte, trat er jedoch nicht bei. Ja Bullinger, in ſeinem milden, der theologiſchen Spekulation abgeneigten Sinne, hätte eher eine Verſtändigung mit Bolſec, als ein hartes Einſchreiten gegen ihn gewünſcht. Im Uebrigen hielt ſich Bullinger bezüglich der Erwählungslehre an das Wenige, was der consensus Tigurinus darüber enthält, und es ſteht feſt, daß — weil Bullinger der ſcharfen Lehrform Calvins nicht beitreten mochte — der gegen Bolſec's Irrthum gerichtete consensus Genevensis (1552) in Zürich nicht angenommen worden iſt. Um ſo mehr muß es auffallen, daß der ſonſt ſo gemäßigte Bullinger in dem Prozeſſe Servets (1553) ſo entſchieden Partei gegen Servet nahm und nicht nur in dem Züricher Gutachten über die Angelegenheit Servet's Hinrichtung billigte, ſondern auch bei den übrigen Schweizerkirchen auf ähnliche Entſcheidungen hinwirkte. Es vereinigten ſich mehrere Motive bei Bullinger, um dieſes Reſultat herbeizuführen. Einmal im Allgemeinen ſeine Abſcheu vor täuferiſchen Irrthümern, deren auch in ſtaatlicher Beziehung grundſtürzende Tendenzen er längſt erkannt hatte — und Servet's Irrthümer erſchienen ihm als täuferiſch-revolutionäre —; dann die Furcht, daß der Ruf der ſchweizeriſchen reformirten Kirche im Auslande noch mehr Einbuße als bisher erleiden möchte; endlich auch eine gewiſſe Nachgiebigkeit gegen Calvin, dem er bei Anlaß ſeines Streites mit Bolſec einigermaßen entgegengetreten war und welchem er nicht nochmals in einer Sache entgegentreten wollte, bei welcher es ſich doch eigentlich um eine Exiſtenzfrage für Calvin handelte.

Können wir Bullingers Verhalten im Prozeſſe gegen Servet nicht loben, ſo hat er dagegen um ſo ſchönere Beweiſe von Milde und Aufopferungsſinn bald nachher gegen bedrängte und verfolgte Glaubensgenoſſen ausgeübt. Mit der Thronbeſteigung der katholiſchen Maria brach bekanntlich namenloſer Jammer über die Proteſtanten in England herein. Bullinger, der beinahe mit allen hervorragenden Proteſtanten Englands in perſönlichem Verkehre ſtand, ward tief von den Schreckensnachrichten ergriffen. Er ſprach ſeinen Schmerz und ſeinen Unwillen öfters vor ſeiner Gemeinde auf der Kanzel aus, ſammelte Liebesgaben für die Flüchtigen, eröffnete ihnen in Zürich ein Aſyl, empfahl viele nach andern Städten wie Bern, Baſel, Genf, Vevay, beherbergte ſelbſt manche Flüchtige in ſeinem eigenen Hauſe, wie z. B. Lorenz Humfried, Thomas Spenſer, Thomas Bentham. Oft zählte er an ſeinem Mittagstiſche bei zwanzig ſolcher fremden Gäſte; und zugleich war er dabei ſo beſcheiden, daß er das von der dankbaren Königin Eliſabeth für ihn beſtimmte Geſchenk — einen koſtbaren Pokal — ausſchlug. Und wie er ſich der Verbannten aus England angenommen, ſo auch der gleichzeitig Flüchtigen aus Locarno, in welcher Stadt die katholiſch gebliebenen Stände das aufblühende evangeliſche Leben mit Gewalt zerſtörten (1555). Bei ſtrenger Kälte und Schneefall mußte die ihrem Glauben treu gebliebene reformirte Gemeinde ihre heimathlichen Wohnſitze verlaſſen (3. März 1555) und ihre wenige bewegliche Habe mit den Waffen in der Hand gegen die fanatiſchen Gegner vertheidigen. Am 12. Mai kamen die Verbannten nach überſtandenen Mühſeligkeiten aller Art, von Bullinger begrüßt, unter allgemeinem Jubel in Zürich an. Zu bedauern war, daß der hochbegabte, aber extravagante Bernhard Ochino, der an die Spitze der ausgewanderten Locarner Gemeinde in Zürich trat, bald durch ſeine Schriften vielfachen Anſtoß gab und ſich in einen Schriftſtreit mit Bullinger ſelbſt verwickelte — auch ſpäter überhaupt aus Zürich um ſeiner Verirrungen willen verbannt werden mußte.

Der gute Bullinger ſollte überhaupt nie zur Ruhe kommen. Nicht nur war das Concordienwerk unter den Evangeliſchen im Großen nicht geglückt, ſondern in den reformirten Theilen der Schweiz fand ſich beſtändig neue Veranlaſſung zu Spannung vor. Calvin hatte mit eiſerner Feſtigkeit in Genf der libertiniſchen Partei widerſtanden und den Predigern das Recht der Exkommunication gewahrt. Er wünſchte ſeine Grundſätze als bibliſch-evangeliſche von den übrigen Schweizerkirchen anerkannt zu ſehen. Bullinger nahm ſich in der That auch der Sache Calvin's kräftig an, wiewohl er Calvin vertraulich vor allzu

großer Schärfe warnte. Um so unzufriedener waren die Berner mit Calvin; sie hatten ihren Unterthanen alles Disputiren über die Excommunicationsfrage untersagt und sogar die Theilnahme am Genferischen Abendmahle verboten. Auch über die strenge Prädestinationslehre durfte in Bern nicht gepredigt werden. Eine traurige Spaltung hatte die Berner- und die Genferkirche auseinandergerissen. Bullinger war es, der auch hier vermittelnd und versöhnend einzuwirken verstand. Und gleichzeitig verdankt man ihm noch eine gewichtigere Vermittlung. Er war es, der (1557) eine Abordnung an den verfolgungssüchtigen Heinrich II. in Frankreich zum Schutze der vorzüglich in Savoyen und Piemont schwer bedrängten französischen Protestanten bewirkte; er verfaßte selbst den Vortrag, welchen die erste Abordnung vor dem Könige hielt.

Bis dahin hatte Bullinger selbstständig, aus eigener Anregung, allen Uebrigen überlegen, die Züricherische Kirche geleitet. Nach Pellikans Tode (1556) ward auf Bullingers Antrieb ein Mann an jenes Stelle nach Zürich berufen, der durch seinen scharfen Geist und entschiedenen Sinn einen überwiegenden Einfluß auf Bullingers spätere Lebenszeit ausübte — Peter Martyr Vermilius (Vermilli). Peter Martyr stand mit Bullinger in innigsten Freundschaftsverhältnissen; er war zugleich ein strenger Vertreter der Erwählungslehre. Es läßt sich nicht läugnen, daß seit Martyrs Auftreten in Zürich Bullinger sich an die Erwählungslehre auch in der Lehrform unbedingter anschloß, die er früher mehr nur in ihren praktischen Gesichtspunkten festgehalten hatte. Daß Bullinger strenger als zur Zeit des Streites mit Bolsec über die Erwählungslehre dachte, dafür zeugt besonders sein Verhalten in dem sogenannten »Straßburger Zerwürfniß«. Zwischen dem ausschließlich lutherisch gesinnten Straßburger Prediger Marbach und dem entschieden reformirt gesinnten dortigen Professor Zanchius war es zuerst wegen der Abendmahlslehre, dann aber besonders über die Frage zum Streite gekommen, ob die Erwählungsgnade, oder die sogenannte perseverantia regenitorum dem Erwählten in der Form der Unverlierbarkeit, also als gratia inamissibilis, ertheilt sey. Marbach bestritt, Zanchius behauptete das Letztere. Gutachten auswärtiger Theologen waren in dem heftig geführten Streite eingefordert worden, darunter auch dasjenige der Züricher. Bullinger nahm sich des Zanchius theils durch Privatcorrespondenz auf's Wärmste an, theils wirkte er für ihn durch den Einfluß, welchen er auf den Entwurf des von Martyr verfaßten Züricher Gutachtens übte. Der scharfe Prädestinatianismus des Zanchius ist in dem Gutachten vollständig anerkannt, jedoch mit entschiedener Beibehaltung der ethischen Synthese, wornach die Verantwortlichkeit für das Faktum der Sünde immer ausschließlich nur auf Seite des Menschen fällt.

Während Bullinger die reformirte Erwählungslehre in Straßburg gegen übereifriges Lutherthum freilich ebenfalls in schroffer Form zur Geltung bringen half, kämpfte er fast gleichzeitig für die reformirte Abendmahlslehre gegen den allmählig ganz zum Ubiquitismus übergetretenen, sonst so sehr verdienstvollen Brenz. Der Streit war veranlaßt durch die Schrift von Brenz de personali unione duarum naturarum in Christo et ascensu Christi in coelum, assessione ejus ad dextram patris, eine Schrift, schon ganz dem neuen scholastischen Zeitalter der protestantischen Streittheologie angehörend, den mild gesinnten Würtembergern, die immer Gottseligkeit über Bekenntnißmäßigkeit gestellt hatten, zu polemisch, unter theilweisem Sträuben der Collegen Brenz's veröffentlicht. Bullinger antwortete mit seiner Erklärung der Stelle Joh. 14, 2. (tractatio verborum Domini Joh. 14, 2.), die Lutherolatrie seines Gegners strafend, für die Wirklichkeit der menschlichen Natur Christi gegen ubiquitistische Auflösung derselben kämpfend. Es folgte nun Streitschrift auf Streitschrift, Andreä mischte sich zuletzt auf der einen, Beza auf der andern Seite ein und Brenz ward dabei so heftig, daß er in seiner letzten Erwiederung (recognitio doctrinae de vera majestate Christi, 1564) bis zu der Behauptung gegen Bullinger sich fortreißen ließ: »der Teufel beabsichtige mit dem Calvinismus nichts Geringeres, als den Talmudismus, den Muhamedanismus und das Heidenthum in die Kirche Christi einzuführen!«

Bis zu dieſem Zeitpunkte müſſen wir nur ſtaunen über die unermüdliche Thätigkeit und Thatkraft, welche Bullinger nach allen Seiten hin entwickelte. Er ſetzte derſelben durch ſeinen Entwurf der (zweiten) helvetiſchen Confeſſion (1564), den er während des Wüthens der Peſt bearbeitete, die Krone auf. Dieſe Confeſſion, durch Klarheit, Schärfe, Kraft und Milde zugleich ausgezeichnet, iſt das vollendetſte, reifſte Werk ſeines Lebens. Sie tritt in ihren polemiſchen Theilen dem Deutſchland immer mehr überwuchernden ubiquitiſtiſchen Lutherthume entgegen, während ſie zugleich ein Unionsſymbol nicht nur zwiſchen den Verſchiedenheiten der Schweizerkirchen, ſondern auch zwiſchen dem deutſch-melanchthon'ſchen und dem ſchweizeriſch-calvin'ſchen Typus iſt. „Jedermann zum Zeugniß," ſagt die Confeſſion auf ihrer Ueberſchrift, „daß die Diener der Kirche Chriſti in der Eidgenoſſenſchaft in der Einigkeit der wahren, uralten, chriſtlichen Kirche beſtehen und keine neue irrige Lehren, auch gar keine Gemeinſchaft mit einigen Sekten oder Ketzereien haben." Oeffentliche Autorität erhielt die Confeſſion erſt im Jahre 1566.

Von dieſer Zeit an zeigt ſich auch die bis jetzt ſo kräftige Geſundheit Bullingers erſchüttert. Schon an der Peſt hatte er (1564) hart darnieder gelegen, und die Seuche raubte ihm ſeine Gattin und drei Töchter, auch mehrere vertraute Freunde. Das Unglück lähmte jedoch ſeinen Muth nicht; es ſtimmte ſein Herz nur milder. Schriftſtelleriſch war er jetzt ſeltener thätig (1567 gab er ſeine Homilien über den Propheten Jeſaja heraus). Um ſo eifriger nahm er ſich der in Frankreich verfolgten Glaubensbrüder an; und war es ihm nicht möglich, die (1571) in Rochelle verſammelte reformirte Synode zu beſuchen, ſo munterte er wenigſtens durch ein die Lehreinheit freudig bezeugendes Schreiben die Verſammelten zu treuem Ausharren auf. Auch im Jahre 1572 hatten bei Anlaß der Synode zu Nimes Verhandlungen zwiſchen der franzöſiſch-reformirten und der Züricher Kirche ſtatt, bei denen ſich Bullinger fürforglich betheiligte. Da kam die Kunde von dem Blutbade der Bartholomäusnacht nach Zürich, von welcher im Innerſten ergriffen Bullinger ſeine Schrift „de persecutione" zum Troſte für die Verfolgten und Schwerbedrängten ſchrieb. Eine ſeiner letzten Schriften war ſein respansio ad septem praecipua accusationis capita; es drängte ihn, darin nochmals die ſchweizeriſche Abendmahlslehre gegen die gewichtigſten Einwürfe der Gegner zu vertheidigen. Gegen Ende des Jahres 1574 erkrankte er ſchwer, doch konnte er im Dezember ſeinem Amte wieder vorſtehen, ja auch noch eine kleine polemiſche, die früheren Zerwürfniſſe mit Brenz betreffende Schrift ausarbeiten. Im Mai 1575 erfolgte ein ſtärkerer Rückfall ſeiner ſchon längere Zeit andauernden Steinbeſchwerden. Vier Monate hindurch verzehrte ſich ſeine Kraft unter fürchterlichen Schmerzen, die er mit bewundernswürdiger Geduld ertrug. Innig freute er ſich darauf, den Herrn in der Ewigkeit zu ſchauen, für deſſen Wahrheit und Ehre er ſo viele Jahre hindurch auf Erden geſtritten hatte. Noch einmal verſammelte er am 16. Auguſt die Diener der Züricher Kirche um ſein Sterbelager und unter Thränen nahm er von ihnen Abſchied. Er eröffnete ihnen, daß er in der apoſtoliſchen allein wahren Lehre ſterben wolle, und nachdem er das apoſtoliſche Glaubensbekenntniß gebetet, verzieh er allen ſeinen Feinden und ermahnte die Brüder zum treuen Feſthalten am evangeliſchen Glauben, zu einem reinen apoſtoliſchen Wandel und zu brüderlicher Eintracht. Von dem Rathe der Stadt nahm er ſchriftlich Abſchied. Der 17. Sept. war ſein Todestag. Er betete noch ſtill das Gebet des Herrn und abwechſelnd den 51., 16. und 42. Pſalm; betend verſchied er mit Sonnenuntergang.

Bullinger iſt unſtreitig einer der bedeutendſten Männer der Reformationsgeſchichte. Er beſaß nicht Zwingli's Feuergeiſt, aber eine ruhige und milde, ausharrende Kraft, und wenn Zwingli das Verdienſt zukommt, die reformirte Kirche Zürichs begründet zu haben, ſo hat Bullinger dieſelbe unter ſchweren Stürmen erhalten und befeſtigt. Auch ſeine Thätigkeit war vielfach polemiſch, wie es zu ſeiner Zeit unvermeidlich war; aber ſein Sinn ging eigentlich auf friedliches Bauen des Gottesreiches. Wie als Schriftſteller und Prediger, ſo iſt er namentlich auch als Mann der Kirchenleitung ausgezeichnet;

er ist das Vorbild eines reformirten Antistes. Als Hausvater — sein Hausstand bestand aus 6 Söhnen und 5 Töchtern — war er unvergleichlich und man darf nur (bei Heß, II, S. 103 ff.) die Reiseinstruktion, welche er seinem Sohne auf die Universität nach Straßburg mitgab, lesen, um ihn als ein Muster väterlicher Hauszucht kennen zu lernen. Wie sehr er als Schriftsteller die Gabe klarer, gediegener, naturwahrer Darstellung besaß: dafür zeugt am besten seine »auf Veranstaltung der vaterländisch-historischen Gesellschaft in Zürich« nach dem Autographon herausgegebene Reformationsgeschichte. Sein Leben hat er zum Theil selbst beschrieben in seinem diarium. Zu vergleichen ist ferner: Josias Simmler: de vita et obitu Bullingeri; Hans Rud. Ziegler: M. Ulrich Zwingli's und M. H. Bullingers, beider obersten Pfarrer zu Zürich Lebensbeschreibung 1719. Sehr reichhaltig ist: Sal. Heß, Lebensgeschichte J. Heinrich Bullingers, Antistes der Kirche Zürich, auch unter dem Titel: Biographieen berühmter schweizerischer Reformatoren, 2 Bde., leider unvollständig (der 3. Bd. fehlt); außerdem Franz, Merkwürdige Züge aus dem Leben H. Bullingers, 1828. Noch sind zu bemerken: Hundeshagen, die Conflikte des Zwinglianismus u. s. w.; Röhrich, Geschichte der Reformation im Elsaß; A. Schweizer, die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformirten Kirche; *Adami* vitae eruditorum. Dr. Schenkel.

Bund, der alte und neue, s. Offenbarung.

Bundeslade. Die Bundeslade, אֲרוֹן הַבְּרִית, *κιβωτὸς τῆς διαθήκης* (Hebr. 9, 4.) oder *τοῦ μαρτυρίου*, arca testimonii, auch, besonders in den historischen Büchern, אֲרוֹן יְהוָה oder אֱלֹהִים genannt, war das Sinnbild des Vertrages, welchen Gott mit dem israelitischen Volke durch Abraham eingeleitet (1 Mos. 15, 18. 17, 7.), durch Mose geschlossen (2 Mos. 24, 5.) und durch David in Beziehung auf das Königreich und die Verheißung des Messias (2 Sam. 23, 5., 2 Chron. 21, 7.) vollendet hatte. Es war eine Lade oder vielmehr Kiste zur Aufbewahrung der Stiftungs- oder Bundesurkunde und wurde als das höchste Heiligthum des Volkes angesehen, wie auch bei anderen Einigungen (Innungen) die zur Aufbewahrung ihrer wichtigsten Urkunden dienende Lade mit besonderer Hochachtung betrachtet wird, und die Bedeutung des Mittelpunktes oder der einigenden Kraft der Gesellschaft erhalten kann*). Da sie zugleich das Bild der Gegenwart Gottes war, 1 Sam. 4, 7., welchen Niemand ohne Gefahr seines Lebens sehen konnte, 2 Mos. 33, 20., vgl. Richt. 13, 22. 2 Mos. 19, 21. 1 Mos. 32, 30. 1 Kön. 19, 13.; so hatte auch die Bundeslade eine solche Heiligkeit, daß Niemand unter den Israeliten sie gefahrlos ansehen (4 Mos. 4, 20., 1 Sam. 6, 19.) oder unmittelbar berühren durfte (2 Sam. 6, 6.). Daher wurde sie, wie auch andere Geräthe des Heiligthums bei Reiseaufbrüchen in der Wüste von den Leviten, die allein zu dieser Dienstleistung zugelassen wurden, 1 Sam. 6, 15., 2 Sam. 15, 24., und besonders von dem Geschlecht der Kahathiter, 4 Mos. 7, 9., erst eingewickelt und zwar verhüllten Angesichts, 4 Mos. 4, 15. 20., und an stets hervorragenden Stangen getragen, 2 Mos. 25, 14. 15. Die Bundeslade nebst ihren Stangen war aus Akazien- (Luth.: Föhren-) Holz verfertigt, 2½ Elle lang und 1½ breit und hoch, inwendig und auswendig mit feinem Gold überzogen und hatte oben umher, nicht in der Mitte, wie Bähr in der Symbolik 1, 377 f. annimmt, einen goldenen Kranz, 2 Mos. 25, 10 ff. Sie war oben geschlossen durch einen prächtigen Deckel von feinem Golde, welcher, da am Versöhnungsfeste gegen ihn das Sühneblut gesprengt wurde (3 Mos. 16, 15.), zugleich das heiligste Sühngeräthe war, woher auch der doppeldeutige Name כַּפֹּרֶת, Joseph. Antiqq. 3, 6. 5. *ἐπίθεμα*, Sept. *ἱλαστήριον*, Vulg. propitiatorium, Luth. Gnadenstuhl, und der Umstand zu erklären ist,

*) Auch andere Völker des Alterthums, wie namentlich Aegypter, Trojaner, Etrusker, Griechen und Römer hatten heilige Kisten für Götterbilder. Auf ägyptischen Denkmälern sieht man dergleichen in Prozession getragen. Die Literatur hierüber bei Winer. Bei den Israeliten versinnbildlichte sie ihren Bund mit Gott, und war das Zeichen seiner schützenden Nähe.

daß in 1 Chron. 25, 11. der Hinterraum des Tempels, das Allerheiligſte, geradezu von ihm den Namen bekommt (בֵּית הַכַּפֹּרֶת). Sie ſtand, namentlich im Tempel, wie Thenius in der Erklärung zum 1 Buch der Könige und beſonders im Nachtrag über den Tempel nach den genaueſten Maßverhältniſſen richtig annimmt, auf einem angemeſſenen Unterſatze aufgeſtellt, mit vier Füßen und über dieſen an den zwei Seiten der Länge nach (צֵלָע) mit 7 Ellen langen, vergoldeten (2 Moſ. 25, 13.) Tragſtangen, welche durch zwei goldene Ringe geſteckt waren, verſehen. Dieſe Tragſtangen wurden, da die Lade im Tempel gerade in der Mitte des Heiligſten ſtund, nach den Geſetzen der Perſpektive durch die offene Thüre vom Eingang des Tempels aus, da ſie über den Vorhang ragten, noch geſehen, aber draußen in der Halle nicht mehr. 1 Kön. 8, 8. Auf den beiden Enden des Gnadendeckels, 2 Moſ. 25, 18—20., waren zwei, ihre Flügel über denſelben bis zu gegenſeitiger Berührung ausbreitenden, mit den Geſichtern einander zugewendete Cherubs (ſiehe d. Art. Cherubim) vermuthlich in knieender Geſtalt angebracht, und hatten im Tempelgebäude neben ſich zwei aus Oelbaumholz gefertigte, mit Gold überzogene, 10 Ellen hohe, aufrechtſtehende Cherubsgeſtalten, welche mit Geſicht und Füßen nach der Lade gewendet, ihre je zwei Flügel in der Art ausbreiteten, daß je der eine mitten über der Lade den des anderen berührte, während je der andere bis an die Wand des Allerheiligſten reichte. Zwiſchen dieſen Cherubsbildern dachte man ſich laut der Zuſage, 2 Moſ. 25, 22., Jehova gegenwärtig, 4 Moſ. 7, 89. 1 Sam. 3, 3. Pſ. 99, 1. Daher wurde auch dorthin das heiligſte Verſöhnungsblut geſprengt und ihm gleichſam übergeben.

In der Bundeslade befanden ſich die zwei auf beiden Seiten beſchriebenen (2 Moſ. 32, 16.) ſteinernen Geſetzestafeln, deren Länge und Breite hiemit zugleich angedeutet iſt, 2 Moſ. 25, 16. 5 Moſ. 10, 1—5., und nach der ausdrücklichen Verſicherung 1 Kön. 8, 9. wurde nichts als ſie in derſelben aufbewahrt. Wenn dagegen der Verfaſſer des Hebräerbriefes 9, 4. ausſagt, es ſey in der Bundeslade der goldene Korb mit dem Himmelsbrod, 2 Moſ. 16, 33., und der blühende Stab Aarons gelegen 4 Moſ. 17, 25., ſo iſt dies aus einer zu wörtlichen und ungenauen Auffaſſung dieſer Stellen zu erklären, aus welcher auch die Anſicht deſſelben floß, daß der goldene Räuchaltar im Allerheiligſten geſtanden habe, 2 Moſ. 40, 5. In allen drei Stellen ſteht der Ausdruck: vor das Zeugniß, oder genauer und voller: vor die Lade des Zeugniſſes (לִפְנֵי אֲרוֹן הָעֵדוּת), was nach 2 Moſ. 30, 6. den Standort nicht im Allerheiligſten, ſondern im Heiligen bezeichnet. Zudem wäre der Raum der Bundeslade zur Aufbewahrung dieſer Geräthſchaften neben den Geſetzestafeln zu beſchränkt geweſen, und auch Josephus Antiqq. 3, 6, 5. ſtimmt der altteſtamentlichen Nachricht bei, wodurch das Vorhandenſeyn einer anderen Ueberlieferung, wenigſtens in Paläſtina, durchaus unwahrſcheinlich wird. Nur einige ſpätere Rabbiner und arabiſche Traditionen bezeichnen Manna und Aaronsſtab als Inhalt der Bundeslade, was aus denſelben Mißverſtand hervorgegangen ſeyn wird.

Die unter Moſe gefertigte Bundeslade, das größte National-Heiligthum des Volkes, ſcheint dieſelbe bis zur Zerſtörung des Tempels geweſen zu ſeyn. Während der Richterzeit befand ſie ſich, wohl mit der Stiftshütte, zu Bethel, Richt. 20, 26 f., was Luther unrichtig überſetzt: im Hauſe Gottes. Zur Zeit Samuels finden wir ſie in Silo 1 Sam. 1, 3. 9. 3, 3. Von hier wird ſie von dem Volke zu einer Schlacht gegen die Philiſter mitgenommen, 4, 4., von dieſen erbeutet, 4, 9., und ſieben Monate behalten. Nach ihrer Zurückerſtattung kam ſie nach Kirjath Jearim, 1 Sam. 7, 1. Von da ließ ſie David nach Jeruſalem bringen, erſt in ein Privathaus 2 Sam. 6, 3., dann in einem für ſie neugefertigten Zelte — das unter Moſe gefertigte war indeß nach Gibeon gekommen 2 Chr. 1, 3. 1 Chr. 17, 39. 22, 29. vgl. 1 Kön. 3, 4. — auf der Burg Zion aufſtellen 2 Sam. 6, 17. Als Salomo ſie in den von ihm auf Moria erbauten Tempel bringen ließ, 1 Kön. 6, 19. 8, 3. 4., wurden, um den größeren Raum für ſie angemeſſen zu bekleiden, die oben genannten zwei, mit der Wand des Allerheiligſten in Verbindung gebrachten großen Cherubs-Bilder angebracht, ohne daß jedoch die auf dem Deckel be-

ſindlichen weggenommen worden wären, wie Hoffmann S. 225 des Volks-Bibellexikons annimmt, was ſchon die Verehrung dieſes unantaſtbaren größten Heiligthums verboten hätte, das nach Andeutungen einiger Pſalmen, 47, 6. 68, 18. 19., zu kriegeriſchen Unternehmungen auch ſpäter mitgenommen worden zu ſeyn ſcheint, wo der Deckel ohne Cherubs ſich übel ausgenommen haben würde. Später muß ſie unter den abgöttiſchen Königen, Manaſſe oder Amon, von dieſem ihrem Standort entfernt worden ſeyn, da ſie in Jeremia's Zeit ſchmerzlich vermißt wurde Jer. 3, 16. und Joſias, 2 Chr. 35, 3. befiehlt, ſie in den Tempel zurückzubringen. Bei der Zerſtörung des erſten Tempels ſcheint auch die Bundeslade mit verbrannt zu ſeyn, wenigſtens hatte der zweite Tempel ein leeres Allerheiligſtes. Joſeph. jüd. Krieg 5, 5, 5. vgl. Tacit. 5, 9. Es lag nach Trakt. Joma 5, 2. an der Stelle der Bundeslade ein drei Finger über dem Boden erhabener Altarſtein, auf welchen der Hoheprieſter am Verſöhnungstage das Rauchfaß niederſetzte. Nach der apokryphiſchen Ueberlieferung 2 Makk. 2, 4 ff. ſoll der Prophet Jeremias auf göttlichen Befehl die Bundeslade vor der Eroberung Jeruſalems in einer Höhle des Berges Pisga verborgen haben. Dies iſt aber nicht wahrſcheinlich, um ſo weniger als dieſer Prophet 3, 16. bereits höhere Anſichten über die Geſtaltung der künftigen Zeit ausſpricht, in welcher man der moſaiſchen Bundeslade nicht mehr gedenken, noch ſie vermiſſen werde. Auch konnte ſie in der nacherıliſchen Zeit jene hohe Bedeutung nicht mehr haben, nachdem das ſelbſtſtändige Staatsleben des Volkes aufgelöst war, und ihr Land nur noch einen Theil fremder Staaten bildete. Man kann ſich aber die Sache auch mit Ew. Iſr. Geſch. 3, b. S. 194 ſo denken, daß den nacherıliſchen Juden dieſes Heiligthum, ähnlich wie der abhanden gekommene hoheprieſterliche Orakelſchmuck Esr. 2, 63. Neh. 7, 65. zu hehr und himmliſch vorkam, als daß man ſich erkühnt hätte, jenes moſaiſche Urbild ohne beſonderen göttlichen Auftrag wieder nachzubilden. Nach einer ſpäteren Vorſtellung war ſie in den Himmel bis zur Ankunft des Meſſias erhoben worden, womit auch Off. 11, 19. zu vergleichen iſt. Baihinger.

Bunyan, John, wurde, wahrſcheinlich im Jahre 1628, zu Elſton bei Bedford geboren. Er war armer, aber frommer Leute Kind. Nachdem er das Keſſelflickerhandwerk erlernt, trat er in die Parlamentsarmee und focht die Kriege gegen Karl I. mit. Gottes Hand war über ihm. Vor Leiceſter ſollte er Schildwache ſtehen, trat jedoch einem Kameraden, der ihn dringend darum gebeten, den Poſten ab. Letzterer wurde durch eine Flintenkugel, welche ihm durch den Kopf ging, auf ſeinem Poſten getödtet. — Von früher Jugend an war Bunyan ein wüſter, ausgelaſſener Burſche. Im Lügen, Schwören, Fluchen und Läſtern that es ihm kaum ein Anderer gleich. Sein Hausſtand war ſo arm, daß er ſammt ſeinem erſten Weibe weder Löffel noch Schüſſel beſaß. Nur ein Gedächtniß voll Erzählungen aus der heiligen Schrift und zwei alte Bücher: »Der ehrlichen Leute Fußſteig zum Himmel« und: »Die praktiſche Anweiſung zur Frömmigkeit« hatte ihm das Weib zugebracht. Dieſe Mitgift, die Strafreden ernſter Leute, welche ſeine Läſterungen hörten, und angſtvolle Träume weckten ihn nach und nach aus ſeinem geiſtigen Tode auf. Eine Predigt über Hohes Lied 4, 1., »Siehe meine Liebe, du biſt ſchön. ſiehe, ſchön biſt du,« führten den lange Verirrten in die Arme des Herrn. Aber welcher chriſtlichen Gemeinſchaft ſollte er ſich anſchließen? Die Kirche Englands war gerade damals in der furchtbarſten Gährung begriffen. Heimlicher und offener Katholizismus, die Hochkirche und das in der erſten Blüthe ſtehende Diſſenterthum rangen mit einander. Bunyan wandte ſich, was uns bei ſeinem Stande chriſtlicher Bildung gar nicht wundern kann, dahin, wo er das meiſte Leben ſah. Er ward Baptiſt. Im Jahre 1655 ward er getauft. Als ihm durch fleißiges Leſen in der Schrift und durch innere Erfahrung größere Klarheit über den Heilsgrund und Heilsweg geworden war, und die Gemeinde ſein großes Talent für volksthümliche Rede erkannt hatte, trieb ſie ihn an, mit ſeinem Pfunde zu wuchern. Er trat als Prediger auf, und fand den unglaublichſten Beifall. Tiefe Wahrheit des eigenen Glaubens, große Kenntniß der Schrift und des menſchlichen Herzens und eine von geſunder Allegorie gewürzte Popularität ſchloſſen ihm die Herzen der

Massen auf. Den Dr. Owen, welcher Bunyan zuweilen hörte, fragte Karl II. einst, wie er doch an dem Gewäsch des Kesselflickers Gefallen finden könne. Owen antwortete: „Ich würde mit Freuden mein ganzes Wissen hingeben, wenn ich des Kesselflickers Begabung im Predigen dafür eintauschen könnte.“ Nächst Howe und Baxter war er unbestritten der einflußreichste Mann unter den Dissenters. Daher warf Karl II. in seinen Kämpfen gegen die Nonconformisten auf diesen Volksprediger den bittersten Grimm. Verkleidet, im Fuhrmannskittel mit der Peitsche in der Hand, mußte sich Bunyan in die Versammlungen stehlen. Gleich im Jahre 1660 gefangen gesetzt, schmachtete er 12½ Jahr im Kerker. Er sollte frei seyn, wenn er das Predigen unterließe; aber nie hat er sich zu einer solchen Erklärung verstanden. Dennoch ist er im Jahre 1672 durch den milden Bischof Barlow von Lincoln seiner Haft entlassen. Ungebrochen setzte er sein Predigtamt unter neuen Verfolgungen fort, bis ihm endlich durch die berüchtigte Indulgenzakte des katholischen Jakob II. (18. März 1687) die volle Freiheit dazu gewährt ward. Jetzt wuchs seine Gemeinde mit reißender Schnelligkeit. Tausende hingen an seinem Worte. Zu Bedford, wo er sich gewöhnlich aufhielt, ward ein Versammlungshaus gebaut; das Geld floß förmlich dazu zusammen. Der König, welcher, um schließlich der katholischen Kirche in England den Sieg und sich eine volle Souveränität zu verschaffen, die Indulgenzakte erlassen hatte, und welcher die Dissenters nur einstweilen zu Mitkämpfern gegen die Hochkirche und die Verfassung brauchen wollte, ließ sich herab, auch dem Kesselflicker große Anerbietungen zu machen. Aber obgleich Bunyan von Karl II. wegen seiner Nonconformität mit der Hochkirche Schweres erlitten hatte, war er doch ein viel zu lebendig evangelischer Christ, um ein solches Bündniß einzugehen. Die Gerechtigkeit aus Gnaden stand ihm zu hoch. Er selbst erzählt, wenn er von ihr predigte, sey es ihm gewesen, als ob ein Engel Gottes hinter seinem Rücken stände und ihn ermuthigte. — So behielt er denn seine Stellung bis an sein Ende. Seinen Tod holte er sich auf einer Reise, welche er, um einen jungen Edelmann mit seinem Vater zu versöhnen, nach Berkshire unternommen hatte. Das Werk war ihm unter Gottes Segen gelungen. Auf dem Rückwege überfiel ihn ein heftiger Regen. Ein Fieber, unter welchem er sich fort und fort im unerschütterten Glauben dem Herrn an's Herz legte, beschloß sein Leben den 31. August 1688. Nachdem er lange ruht, predigen seine Schriften noch fort. Die berühmteste derselben ist: „The pilgrims progress,“ „die Pilgerreise nach Zion.“ Er hat sie im Gefängniß geschrieben. Ihre Sprache ist alt, hart und inkorrekt. Dennoch ist sie eins der größten ascetischen Werke, welche die evangelische Kirche aufzuweisen hat. Das Ganze ist eine großartige Allegorie. Der Pilger geht aus dem Dienste der Welt. Dieser Dienst selbst, die Erkenntniß der Sünde, das Sehnen nach Gnade, die Bekehrung, die verschiedenen Fallstricke, welche auch dem Erweckten und Bekehrten noch gelegt werden, die Kämpfe der Treue und endlich der Eingang in das Jerusalem, das droben ist, sind in dem Buche örtlich fixirt. Die Hauptversuchungen und ebenso die gnädigen Durchhülfen Gottes in den schwereren Stellen der inneren Entwickelung treten uns personifizirt entgegen. Phantasiechristen, Dogmatiker ohne Leben, Maulchristen, Christen für gute Tage ꝛc. haben allzumal ihre Vertreter. Eine tiefe psychologische Kenntniß zeichnet das Werk aus. Was aber das Wunderbarste ist: die Allegorie, ob sie sich gleich durch beide Theile, durch die Reise des Christen wie der Christin, gleichmäßig hinzieht, ermüdet nicht. Sie ist mit solcher Wahrheit aus dem Seelenleben geschöpft, daß man stets innerlich mitgehen muß. — Lange Zeit wirkten Bunyans Schriften nur unter dem armen Volke. Später haben sie in allen christlichen Kreisen ihre Würdigung gefunden. Die Pilgerreise ist fast in alle europäischen Sprachen übersetzt. In den letzten 15 Jahren sind allein vier deutsche Uebersetzungen erschienen. Die meisten enthalten jedoch nur die Pilgerreise des Christen. Eine vollständige Uebersetzung beider ist 1853 zu Leipzig mit einem Vorwort des Unterzeichneten gedruckt. (Cf. die vollständigere Biographie in der genannten Ausgabe der Pilgerreise, und Macaulay, Geschichte Englands, 7. Kap.)

Dr. Fr. Ahlfeld.

Burg, ſ. Latitudinarier.

Burgunder. Ueber dieſes Volk ſind alle älteren und neueren Nachrichten zuſammengetragen von Schöpflin in der Abhandlung de Burgundia cis- et trans-jurana (Commentationes historicae et criticae. Basil. 1741. 4. p. 209—262). Außerdem iſt über daſſelbe zu vergleichen Rettberg's Kirchengeſchichte Deutſchlands (Bd. 1. S. 253—257). — Die Burgunder waren ein germaniſches, den Vandalen und Gothen verwandtes Volk und wohnten in der früheſten Zeit zwiſchen der Oder und der Weichſel im Weſten von den Gothen. Nach Ammianus Marcellinus hatten ſie Prieſter, deren oberſter (Sinistus) unabſetzbar und unantaſtbar war, während der König (Hendinus) in Folge von Unglück im Kriege und von ſchlechtem Ausfalle der Ernte abgeſetzt zu werden pflegte. Sidonius Apollinaris beſchreibt ſie als ſehr hochgewachſen und ſchildert mit Abſcheu ihr barbariſches Ausſehen und Geſchrei, ihre Eßbegierde und ihre Sitte, Knoblauch und Zwiebeln zu genießen, und ihr Haar mit ranziger Butter zu ſalben. Sokrates ſagt, daß ſie den Krieg nicht geliebt und nicht verſtanden und ſich gern mit Holzarbeit beſchäftigt hätten. Liudprand ſpricht von ihrer Genußſucht und ihrer prahleriſchen Rede und möchte ſie lieber Gurguliones als Burgundiones nennen. Aber Liudprand verſtand unter den Burgundern des 10. Jahrhunderts die Nachkommen der alten Allobroger. Sokrates hatte in Konſtantinopel keine hinreichende Kenntniß von dem, was die Burgunder am Rheine waren, thaten und litten. Sidonius ſchrieb freilich als Naſen-, Ohren- und Augenzeuge, aber dem feingebildeten Römer wurde es zu ſchwer, die rohen Schwärme, welche Gallien überfluteten und die ſtaatliche und humaniſtiſche Herrlichkeit Roms zerſtörten, ganz gerecht zu beurtheilen. Ein richtigeres Bild erhalten wir, wenn wir die Geſchichte der Burgunder ſelbſt verfolgen. Zoſimus läßt ſie ſchon am Ende des 3. Jahrhunderts ihre nordöſtlichen Sitze verlaſſen und während der Regierung des Kaiſers Probus mit Franken und Vandalen in Gallien einfallen. Sie wurden aber damals und als ſie mit den Alamannen während der Herrſchaft Maximians wieder über den Rhein gegangen waren, zurückgeworfen. Man hat gezweifelt, ob die im 4. Jahrhundert an der unteren Donau vorkommenden Stämme ähnlichen oder gleichen Namens mit unſern germaniſchen Burgundern im Zuſammenhange geſtanden haben oder vielmehr ſcythiſchen oder hunniſchen Urſprungs geweſen ſeyen. Gewiß iſt, daß ſich die Burgunder um die Mitte des 4. Jahrhunderts am oberen Main feſtgeſetzt hatten und daß ihre ſüdweſtlichen Nachbarn die Alamannen waren, mit denen ſie um Grenzen und Salzquellen Streit hatten. In dieſer Zeit ſtanden ſie mit den Römern in inniger Verbindung und halfen ihnen in Burgen, welche ſie erbaut und beſetzt hatten, den Limes Romanus bewachen. Ammianus Marcellinus hat ihnen deßhalb ſogar römiſche Abſtammung gegeben, Oroſius ihren Namen von jenen Burgen abgeleitet, Liudprand in ähnlicher aber ganz verkehrter Weiſe den Namen durch eine angebliche Vertreibung aus den Burgen (Burg-ohne) zu erklären verſucht. Der erwähnte innige Verkehr mußte die Burgunder in Berührung mit dem Chriſtenthume bringen und wir ſind deßhalb der Meinung, daß ſie ſich ſchon damals mit demſelben befreundeten und ſo für die Annahme des Chriſtenthums der Römer wenigſtens vorbereitet wurden. Valentinian I. lud ſie im Jahre 373 ein, ihm gegen die wachſende Macht der Alamannen beizuſtehen, aber als ſie mit Heeresmacht am Rhein erſchienen, verbat man ſich ihre Hülfe und wies ſie in ihre ferneren Wohnſitze zurück. Nun kamen ſie aber, 80,000 bewaffnete Männer an der Zahl, als Feinde und beſetzten die Landſtriche am Rhein, welche von den ſich in ſüdlicher Richtung ausbreitenden Alamannen verlaſſen wurden, nämlich die dieſſeitigen Landſtriche zwiſchen Main und Neckar. Das iſt die Gelegenheit, bei welcher Oroſius ihrer zuerſt und allein Erwähnung thut. Als Stiliko im Jahre 406 die Legionen von der Rheingrenze zum Schutze Italiens gegen die Weſtgothen abberufen hatte, überſchritten Vandalen, Sueven und Alanen den genannten Strom; auch die Burgunder thaten es, und nahmen vielleicht mit Zuſtimmung des Kaiſers Honorius die Provinz Germania prima, welche ſich von Mainz bis oberhalb Straßburg erſtreckte, ein. Ihr König Guntikar unterſtützte im Jahre 412 mit Goar,

dem Könige der Alanen, bei Mainz den zum Kaiſer ausgerufenen Jovinus. Das Nibelungenlied verſetzt das Reich der Burgunder auch in jene rheiniſchen Gegenden und macht Worms zu ihrem Königsſitze. Hier vollendete ſich in den erſten Jahren nach ihrer Niederlaſſung in Gallien an ihnen als an den Herren über eine galliſch-römiſche katholiſche Bevölkerung das Werk der Aufnahme in die Kirche. Oroſius erzählt beiläufig an jener Stelle, an welcher er ihre Furchtbarkeit erwähnt (histor. adv. pagan. l. VII. c. 32. ed. Haverkamp p. 549 f.), daß ſie kurz vor der Abfaſſung ſeines Buches (417) Chriſten geworden wären. Sie hätten den katholiſchen Glauben und katholiſche Prieſter, von denen ſie ſich leiten ließen, angenommen und lebten freundlich und unſchuldig mit den unterworfenen Galliern wie mit chriſtlichen Brüdern. Dem Oroſius iſt hierbei das katholiſche Glaubensbekenntniß das Wichtigſte, weil ſich alle germaniſchen Stämme außer den Burgundern zum Arianismus bekannten. Wir machen aber noch darauf aufmerkſam, daß es aus den Worten des Oroſius hervorzugehen ſcheint, das für das Chriſtenthum vorbereitete und zu demſelben vielleicht ſchon übergetretene Volk der Burgunder habe einer kirchlichen Organiſation bedurft und dieſe ſey auf ſeinen Wunſch von galliſchen Prieſtern hergeſtellt worden. Damit vergleichen wir nun die Nachricht, welche Sokrates von der Bekehrung der Burgunder mittheilt (Hist. eccl. l. VII. c. 30.). Nach ihm ſollen die unkriegeriſchen Burgunder in häufigem Kampfe mit den Hunnen dieſen immer unterlegen ſeyn. Dagegen ſuchten ſie Hülfe bei dem Gotte der Römer und kamen zum Biſchofe der nächſten galliſchen Stadt (nach der gewöhnlichen Meinung zum Biſchof Severus von Trier). Dieſer legte ihnen erſt ein ſiebentägiges Faſten auf, belehrte ſie und taufte ſie am achten Tage. Das hatte auch wirklich zur Folge, daß ſie einen Sieg über die Hunnen davontrugen. Das Alles ſoll geſchehen ſeyn im Jahre 430, als die Burgunder jenſeits des Rheines, d. h. nach römiſcher Anſchauung auf der rechten Seite deſſelben wohnten. Aber erſtens wohnten ſie im Jahre 430 ſchon ſeit langer Zeit nicht mehr rechts vom Rheine. Zweitens waren ſie nach des Oroſius Zeugniß ſchon 417 Chriſten. Drittens weiß Niemand von einem Siege der Burgunder über die Hunnen. Viertens hat die ganze Geſchichte fabelhaftes Gepräge. Es ſcheint nur das übrig zu bleiben, daß ein galliſcher Biſchof, nachdem das Volk hinlänglich vorbereitet, die Aufnahme in die Kirche verlangt hätte, dieſe Aufnahme und die kirchliche Organiſation der Burgunder mit dem ſiebentägigen Faſten eingeleitet und endlich in einem feierlichen Akte vollzogen habe. Aber das Faſten des ganzen Volks und andere kirchliche Feierlichkeiten können auch in den Unglücksjahren 435 und 436 beliebt worden ſeyn und würden dann beſſer in die Zeitrechnung des Sokrates paſſen. Im Jahre 435 wollten ſich nämlich die Burgunder, welche vielleicht ſchon von den Hunnen vorwärts gedrängt wurden, über die Vogeſen ausdehnen und Belgium primum, etwa das heutige Lothringen, erobern, wurden aber von Aetius geſchlagen und faſt aufgerieben. Nun kamen noch die Hunnen über ſie und vernichteten 436 das Volk bis auf einen ſehr kleinen Theil. Auch König Guntikar war mit ſeinem ganzen Geſchlechte umgekommen. Jetzt erlaubte der Kaiſer Valentinian III. im Jahre 442 oder 443, daß ſich der Reſt des Volkes an der oberen Rhone niederließ. Hier ſcheinen ſich die Burgunder aus den ihnen verwandten Weſtgothen verſtärkt und von denſelben aus dem Geſchlechte Athanarichs ſogar ihre Könige genommen zu haben. Sie breiteten ſich nun öſtlich und nordöſtlich bis zur Reuß und Aar (nicht bis zum Rhein), nordweſtlich über den Jura in das Gebiet der Saone und dann an der Rhone und an den Alpen ſüdlich bis nach Provence aus. Dieſes anſehnliche Reich der Burgunder hat faſt 100 Jahre lang beſtanden. Zuerſt waren Gundiach und Chilperich Könige und wurden von den römiſchen Kaiſern als Magistri militum zur Aufrechthaltung römiſcher Herrſchaft und zur Beſchützung der römiſchen Gallier verwandt. Unter den folgenden Königen machten aber die Burgunder den Verſuch einer Einmiſchung in die Angelegenheiten Roms. Nach dem Jahre 470 herrſchten nämlich vier Söhne Gundiachs zugleich über das Volk der Burgunder, Gundobad oder Gundobald in Lyon, Chilperich II. in Genf, Godegiſel in Lauſanne und Godemar in Vienne und der älteſte von ihnen,

Gundobad, der Neffe Ricimers, unterſtützte in den Jahren 472 und 473 den Glycerius und machte ihn zum Kaiſer. Aber bald war dem römiſchen Reiche ein Ende gemacht und nun ſchritt Gundobad kühn auf der Bahn zu gewaltiger Alleinherrſchaft vor. Von ſeinen Brüdern Godemar und Chilperich mit Hülfe der Alamannen vertrieben, erſchien er plötzlich wieder, bemächtigte ſich ſeiner Feinde in Vienne, tödtete Chilperich, ſeine Frau und ſeine Söhne und ließ Godemar im Gefängniſſe umkommen. Die zweite Tochter Chilperichs, Chlothilde, wurde von dem Frankenkönige Chlodwig zur Gemahlin begehrte und Gundobad konnte ſie ihm nicht verweigern (493), obgleich er wußte, daß Chlodwig in der Rächung der Ermordung Chilperichs einen Vorwand zum Kriege mit ihm ſuchte. Chlothilde beſchleunigte dieſen Zuſammenſtoß der Franken mit den Burgundern. Da Godegiſel im Jahre 500 bei Dijon ſeinen Bruder verrieth, mußte dieſer bis Avignon zurückweichen, erhielt aber bald für das Verſprechen eines Tributes ſein Königreich wieder, fiel nun über Godegiſel her, verweigerte den Tribut und beherrſchte das Reich allein, gefürchtet und ungeſtört bis zu ſeinem Tode. Er gab ſeinem Volke ein neues Geſetzbuch, welches unter dem Namen Gombettes bekannt iſt und regierte mit Ruhm und Weisheit. Er darf auch als ein Vertreter des kirchlichen Standpunktes der Burgunder angeſehen werden. Die Burgunder waren nach der Mitte des 5. Jahrhunderts Arianer geworden. Genauer läßt ſich die Zeit nicht beſtimmen. Sokrates wußte noch nichts von dieſem Abfalle von der katholiſchen Kirche und Biſchof Hilarus von Rom (461—468) ſprach in einem Briefe an Leontius von Arles noch ſehr ehrenvoll von Gundiach und nannte ihn ſogar ſeinen Sohn. Nun iſt es freilich möglich, daß Hilarus Urſache hatte, die Ketzerei Gundiachs zu überſehen, aber wir haben auch keinen ganz klaren Beweis für den Arianismus der Burgunder im 7. Jahrzehend des 5. Jahrhunderts. Wahrſcheinlich war derſelbe ſogleich nach ihrer Niederlaſſung neben den Weſtgothen aus dieſem Volke bei ihnen eingedrungen, hatte aber nicht auf einmal alle ergriffen. Auch ſpäter unterſtützten Reſte ihres eignen Katholizismus die Angriffe der katholiſchen Bevölkerung der beherrſchten Länder gegen die Häreſie, welche dem Geſchicke der Burgunder eine ſchlimme Wendung gab. Es iſt zwar nicht ſicher, ob Chilperich II. der katholiſchen Kirche angehört hatte, aber Chlothilde fanatiſirte ſich mit der römiſch-galliſchen Geiſtlichkeit für den Katholizismus. Sie brachte ihn in die fränkiſche Königsfamilie und trug dadurch dazu bei, den Franken ihre weltgeſchichtliche Stellung anzuweiſen. Sie wußte aber auch den ketzeriſchen Mörder ihres Vaters zum Gegenſtande des Haſſes der Franken und Gallier und die Unterjochung der Burgunder zu einem göttlichen Auftrage zu machen. Gundobad hatte alſo viel Veranlaſſung, ſeinen und ſeines Volkes Glauben in Betrachtung zu ziehen. Er nahm die kirchliche Frage wirklich ſehr ernſt, aber leidenſchaftslos. Er verkehrte gern mit katholiſchen Biſchöfen und pflegte beſonders den Biſchof Avitus von Vienne um theologiſche Belehrung anzugehen. Aus dem betreffenden Briefwechſel erfahren wir auch, daß ſich Photinianismus (vielleicht von den Gothen von Oſten her eingeſchleppt) in den Arianismus der Burgunder eingeſchlichen hatte. Wir bekommen aber von dem letzteren im Ganzen eine gute Meinung, wenn wir auf das Religionsgeſpräch ſehen, welches Gundobad im Jahre 499 zwiſchen katholiſchen und arianiſchen Geiſtlichen halten ließ. Avitus erbot ſich bei dieſer Gelegenheit, Gott durch ein Wunder auf dem Grabe des heil. Juſtus für den katholiſchen Glauben zeugen zu laſſen. Gundobad, der ja auch in ſeinem Geſetzbuche den Gottesurtheils-Zweikampf zum Beweismittel erhoben hatte, wollte das Anerbieten annehmen, aber die arianiſchen Prieſter wollten mit der Zauberei nichts zu thun haben und ſich zum Beweiſe für die Wahrheit ihrer Lehre nur der heil. Schrift, welche ſtärker ſey als alle Gaukeleien, bedienen. Das Geſpräch hatte keinen Erfolg und Gundobad blieb Arianer bis zu ſeinem Tode im Jahre 516. Er hinterließ zwei Söhne, Siegmund und Godemar, aber in rühmlicher Ausnahme von andern germaniſchen Fürſten ließ er das Reich an den einzigen Siegmund übergehen. Dieſer war bereits vor ſeinem Regierungsantritt katholiſcher Chriſt, vielleicht in Folge der Einwirkung des Biſchofs Avitus. Er rief im Jahre 517 zu

Epaon ein Reichsconcil zuſammen und ſtellte eine katholiſche Ordnung der Kirche ſeines Volkes her. Aber man glaubte an die Möglichkeit, daß ihm bald wieder ein Arianer in der Regierung folgte (wahrſcheinlich war ſein Bruder Godemar noch nicht übergetreten) und ließ ſich dadurch abhalten, die arianiſchen Kirchen für den katholiſchen Gottesdienſt in Beſchlag zu nehmen. Siegmund ließ ſeinen Sohn Siegreich, gegen den ihm ſeine zweite Frau Verdacht eingeflößt hatte, hinrichten, und zur Sühne für dieſe That wurde er der zweite Gründer des Kloſters St. Moritz und büßte darin. Im Jahre 523 brachen die fränkiſchen Könige Chlodomir zu Orleans, Childebert zu Paris und Chlotar zu Soiſſons in das burgundiſche Reich ein. Siegmund wurde gefangen und in Orleans im Jahre 524 mit ſeiner Frau und ſeinen beiden Kindern ermordet und in einen Brunnen geſtürzt. Er wird aber dafür in der katholiſchen Kirche als Heiliger verehrt. Sein Bruder Godemar II. rächte ihn noch im Jahre 524, indem er bei einem zweiten Einfalle Chlodomirs ſo glücklich war, dieſen zu erſchlagen. Darauf erhielt er die Selbſtſtändigkeit ſeines Reiches noch zehn Jahre lang. Endlich unterlag es dem unaufhaltſam wachſenden und zu großen Dingen beſtimmten Reiche der Franken. Im Jahre 534 unternahmen Childebert, Chlotar und Theodebert den vernichtenden Zug, nahmen Godemar gefangen und eroberten das ganze Land der Burgunder. Dieſe blieben zwar bei ihren beſonderen Sitten und Geſetzen, aber von ihrem ehemaligen Arianismus vernahm man nichts mehr. **Albrecht Vogel.**

Burnet, Gilbert, ein berühmter engliſcher Theolog, Kirchenhiſtoriker und Biſchof, wurde im Sept. 1643 in Edinburg geboren und ſtammte aus einer angeſehenen, durch ihren Eifer für die ſchottiſche Nationalkirche ausgezeichneten Familie. Sein Vater, ein bekannter Juriſt und Sachwalter, gab ſeinem talentvollen Sohn eine vortreffliche Erziehung und beſtimmte ihn für den gleichen Beruf, dem er ſich gewidmet hatte. Aber Burnet folgte dem innern Drang, der ihn zur Theologie führte, ohne jedoch das Studium der Jurisprudenz ganz aufzugeben. Nach vollendeten Studien wäre es dem begabten jungen Manne leicht geweſen, ein bedeutendes Kirchenamt zu erlangen, wenn er ſich die Zeitumſtände hätte zu Nutzen machen wollen. Denn damals befand ſich die ſchottiſche Kirche durch die Einführung des Epiſkopats in einem Zuſtande großer Verwirrung und Parteiung und der Hof ſuchte auf alle Weiſe Anhänger und Beförderer ſeiner Abſichten zu gewinnen und würde die Unterſtützung eines ſo viel verſprechenden Mannes ſehr gut belohnt haben. Aber Burnet lehnte alle Anträge einer Anſtellnng ab und begab ſich auf Reiſen, zuerſt nach England und von da 1664 nach Holland und Frankreich, wo er ſeine Studien eifrig fortſetzte und mit den ausgezeichnetſten Theologen dieſer Länder, beſonders mit den berühmten Hugenottenpredigern von Charenton, Daillé und Morus, Verbindungen anknüpfte. Erſt nach ſeiner Rückkehr übernahm er die Pfarrſtelle zu Saltoun, die er aber ſchon um 1669 mit der Stelle eines Profeſſors der Theologie in Glasgow vertauſchte. Um dieſe Zeit war die Parteiung in der ſchottiſchen Kirche und der Zwieſpalt zwiſchen den presbyterianiſchen und biſchöflichen Geiſtlichen ſehr groß. Burnet ſuchte den Frieden herzuſtellen und empfahl in einer Schrift und in mündlichen Vorträgen Verſöhnung und Duldung, fand aber keine Anerkennung. Die Presbyterianer zürnten ihm, daß er die engliſche Liturgie beim Gottesdienſt anwendete und der Epiſkopalverfaſſung das Wort redete, und die Epiſkopalen wurden ihm abgeneigt, weil er die Bedrückung und Verfolgung der Nonconformiſten mißbilligte und Toleranz empfahl. — Während ſeines Aufenthaltes in Glasgow erhielt Burnet von der Herzogin von Hamilton den Auftrag, die Geſchichte des Miniſteriums ihres Vaters und Oheims, worüber ſie viele ungeordnete Urkunden beſaß, zu ſchreiben, ein Auftrag, der ihn zuerſt mit dem Herzog von Lauderdale in Verbindung brachte. Dieſer erbot ſich nämlich zu mündlichen Mittheilungen und faßte zu dem Schriftſteller bald ſolches Vertrauen, daß es nur in deſſen Macht geſtanden hätte, zu einem der wichtigſten Aemter im Staat und in der Kirche emporzuſteigen. Aber der zweideutige Karakter dieſes unheimlichen Mannes, des Hauptbeförderers der abſolutiſtiſchen Beſtrebungen der Stuarts in Kirche und Staat,

ſchreckte ihn ab. Er wollte ſich nicht als Werkzeug Stuartiſcher Politik gebrauchen laſſen und wies daher das Anerbieten, unter vier vacanten ſchottiſchen Bisthümern eines auszuwählen, von ſich. Er wollte keiner Parteirichtung dienen, die dem Sinn und Intereſſe des Volkes widerſtrebte, und wenn er gleich im Jahre 1672 in einer viel angefochtenen Schrift (a vindication of the authority, constitution and laws of the church and state of Scotland) das Epiſkopalſyſtem vertheidigte und für die königlichen Prärogativen gegen Buchanan und die eifernden Presbyterianer in die Schranken trat, ſo weigerte er ſich dennoch abermals, ein Bisthum, ſelbſt mit dem Anrechte auf das erſte vacante Erzbisthum anzunehmen, um nicht dem Verdachte Raum zu geben, als habe er aus eigennützigen Abſichten ſeine Grundſätze den Wünſchen des Hofes accommodirt. — Als Burnet im Jahr 1673 wegen des Drucks der Hamilton'ſchen Memoiren nach London reiste, wurde er bei Hof mit der größten Auszeichnung behandelt und von König Karl II. aus eigenem Antrieb in die Zahl der königlichen Kapläne aufgenommen. Allein die offenkundige Hinneigung zum Katholizismus, die er in den höhern Kreiſen wahrnahm, machte ihn bedenklich und führte ihn allmählig zur Oppoſition. Dieſe veränderte Geſinnung gab ſich ſchon im nächſten Jahr 1674 während der Verhandlungen des ſchottiſchen Parlaments kund, wo Burnet mit ſeinem Gönner, dem Herzog v. Hamilton, als Gegner der Stuart'ſchen Politik und Verwaltung auftrat, was ſolchen Anſtoß gab, daß er wieder von der Liſte der Kapläne des Königs geſtrichen wurde. Burnet hatte wahrgenommen, daß die katholiſirende Partei über die Reformation die ungünſtigſten Vorurtheile hege und zu verbreiten ſuche. Er faßte daher den Entſchluß, durch ein gründliches Werk dieſer lügenhaften Auffaſſung entgegen zu treten. Zu dem Behuf legte er ſeine Profeſſur in Glasgow nieder und bewarb ſich um eine Patronatspfarre in London, um den Quellen näher zu ſeyn. Nach mühvollen und gründlichen Forſchungen, die ihm durch Intriguen aller Art erſchwert wurden, konnte er im J. 1679 den erſten Band im Druck erſcheinen laſſen, alſo in einem Augenblick, wo die ganze Nation durch Gerüchte von papiſtiſchen Complotten in Aufregung geſetzt wurde. Der Beifall, mit dem daher das Werk aufgenommen ward, war ſo ungetheilt, daß ſich die beiden Parlamentshäuſer bewogen fanden, dem Verfaſſer für ein ſolches Nationaldokument öffentlich zu danken und ihn zur Fortſetzung aufzumuntern. In weniger als zwei Jahren erſchien auch der zweite Theil, der bis zum Abſchluß der Reformation im J. 1559 führt. Eine reiche Sammlung von Urkunden aller Art iſt jedem Bande angehängt und erhöht den Werth des Buches. Noch bei Lebzeiten des Verf. erſchienen 4 Auflagen in Folio und ſeitdem eine fünfte in 6 Oktavbänden, und zur leichtern Verbreitung veranſtaltete Burnet ſelbſt einen Auszug, wobei die Urkunden wegblieben. Burnet's Reformationsgeſchichte war den engliſchen und franzöſiſchen Proſelytenmachern ein Dorn im Auge und ſie gaben ihren Aerger durch mehrere Gegenſchriften zu erkennen, die jedoch dem Anſehen des Werkes keinen Abbruch thaten. Nach einer mehr als dreißigjährigen Unterbrechung fügte B. im J. 1714 noch einen Supplementband hinzu, der alle Nachträge, Ergänzungen und Verbeſſerungen enthielt, die er mittlerweile zu machen Gelegenheit hatte. — Die Ungnade des Hofes, die den Verfaſſer der Reformationsgeſchichte traf, mehrte ſich noch, als Burnet bei Gelegenheit der Parlamentsverhandlungen über die Ausſchließung des Herzogs von York (Jakob II.) zu der Partei der Whigs hielt und in einem merkwürdigen Brief dem König ſelbſt ernſte Vorſtellungen über ſein Privatleben und über ſeine Regierung machte. Als daher in Folge des Rye-Houſe Complots der Hof die Oberhand bekam über ſeine Widerſacher und die Häupter der Whigs auf dem Schaffot ſterben ließ, kam auch Burnet in Gefahr, beſonders als man in Erfahrung brachte, daß er mit Lord Ruſſel in Verbindung geſtanden und ſogar an deſſen letzter Rede, die ſo große Senſation im Lande hervorbrachte, Antheil gehabt habe. Burnet wich aber dem ihm drohenden Sturm durch eine Reiſe nach dem Continent aus (1683), und als zwei Jahre nachher der katholiſche Herzog von York als Jakob II. den engliſchen Thron beſtieg, durchreiste er zuerſt Frankreich, die Schweiz und Italien und nahm dann ſeinen Aufenthalt in den Niederlanden,

wo er bei Wilhelm v. Oranien und ſeiner Gemahlin die freundlichſte Aufnahme fand und bald die Seele der geheimen Pläne dieſes Fürſten auf den engliſchen Thron wurde. Er vermittelte die Verbindung des Oraniers mit den Whigs in England und verfaßte oder revidirte die Declarationen, die ſpäter Wilhelm bei ſeiner Landung verbreiten ließ. Zugleich wirkte er durch ſeinen Reiſebericht, worin er das Elend der Nationen, die unter dem Einfluß des Papismus und unter der Willkürherrſchaft abſoluter Fürſten ſtänden, in den grellſten Farben ſchilderte, der Proſelytenſucht des franzöſiſchen und engliſchen Hofes entgegen. Kein Wunder, daß Jakob II. einen heftigen Zorn auf ihn warf. Er ließ ihn des Hochverraths anklagen und als er ſeine Auslieferung nicht erwirken konnte, ihn für vogelfrei erklären und, wie behauptet ward, durch Mörder bedrohen. — Als Jakobs II. katholiſcher Convertiteneifer und Willkürregierung endlich ſeinen Schwiegerſohn bewog, für die Rechte des Volks und für den proteſtantiſchen Glauben eine Landung in England zu unternehmen, war Burnet unter ſeinen Begleitern und Rathgebern, und trug zum Gelingen der Unternehmung weſentlich bei. Bei Begründung der neuen Ordnung in Kirche und Staat war daher auch ſeine Stimme von großem Gewicht; ſeine Grundſätze von Toleranz und Verſöhnung fanden bei der neuen Regierung Anerkennung und dieſer Mäßigung iſt vorzugsweiſe die raſche Herſtellung des Friedens zuzuſchreiben. Keine mächtige Erſchütterung war von ſo wenig Verfolgung der gegneriſchen Anſicht begleitet als der Sturz der Stuarts. Die Epiſkopalkirche behielt ihre Rechte und Stellung und die wenigen Kleriker, die der neuen Ordnung den Eid verſagten, wurden milde behandelt; in Schottland wurde die presbyterianiſche Nationalkirche wieder hergeſtellt und das aufgedrungene Epiſkopalſyſtem beſeitigt; die Diſſenters und Katholiken wurden durch Geſetze geſchützt. Nie machte Burnet von ſeinem Einfluß zu ſeinem eigenen Vortheil Gebrauch, das Bisthum Salisbury übertrug ihm der König aus eigenem Antrieb. Auf dieſem Poſten wirkte Burnet bis an ſeinen Tod, den 17. März 1715, thätig und erfolgreich für Kirche und Staat. Mit Muth und Conſequenz verfocht er im Parlament wie in ſeiner geiſtlichen Amtsführung die große und ſchöne Idee der wahren Toleranz, wie er früher die erheuchelte bekämpft hatte. Er konnte als Vorbild eines Predigers, Seelſorgers und Adminiſtrators gelten, war zu allen Zeiten eine Stütze und Zuflucht der Bedrängten, ein Wohlthäter der Armen und ein muſterhafter Haus- und Familienvater. Ungeachtet ſeiner vielen Amtsgeſchäfte fand er doch noch Zeit für ſchriftſtelleriſche Arbeiten, unter denen beſonders eine Abhandlung über die 39 Artikel, viele Predigten und Gelegenheitsſchriften und vor Allem die „Geſchichte ſeiner Zeit“, hiſtoriſche Denkwürdigkeiten voll Leben und Bewegung, hervorzuheben ſind. Das letzte Werk gab in Folge letztwilliger Beſtimmung der Sohn erſt ſechs Jahre nach dem Tode des Vaters als nachgelaſſenes Werk heraus. Dr. G. Weber.

Bursfelder Congregation. Die Benediktinerabtei Bursfeld in dem jetzigen hannöver'ſchen Amte Minden, an der Weſer, drei Meilen weſtlich von Göttingen gelegen, wurde 1093 vom Graf Heinrich dem Fetten von Northeim, einem Sohne des Grafen Otto von Northeim, geſtiftet, war aber bis zum Jahr 1430 ſo ſehr in Verfall gerathen, daß nur noch ein Kloſtergeiſtlicher und eine Kuh übrig blieben. Aus dieſem Verfalle wurde das Kloſter zuerſt durch den Abt Johann von Minden, ſodann und hauptſächlich durch den Abt Johann von Hagen 1439—1469 herausgehoben. Dieſer entſagte ſeit ſeiner Verbindung mit Joh. Buſch, dem bekannten Kloſterreformator, ſeinem weltlichen Leben, und vereinigte ſich mit den Klöſtern Bernhauſen bei Göttingen, Huisburg bei Halberſtadt (geſtiftet 1084 durch Burkard II. B. von Halberſtadt), St. Petri bei Erfurt, Bergen bei Magdeburg zu einer Congregation, welche durch beſondere Statuten ſich zu ſtrenger Beobachtung der Benediktinerregel verpflichtete. Noch bei Lebzeiten des Johann von Hagen waren von Sachſen, Thüringen, Meißen, den Rheinlanden, Friesland und Weſtphalen 36 Mannsklöſter nebſt einer Anzahl von Frauenklöſtern zu dieſer Congregation hinzugetreten. Sie wurde 1440 durch das Concil von Baſel, 1449 durch den Erzbiſchof von Mainz, außerdem durch Pius II. beſtätigt und erhob ſich zu bedeutender Blüthe.

Zur Zeit der Reformation erlitt ſie aber bedeutenden Abbruch; der weſtphäliſche Friede brachte die meiſten Klöſter unter proteſtantiſche Abhängigkeit oder beſtätigte ſie darin. Burſfeld erhielt einen lutheriſchen Abt, und ſo iſt es bis auf unſere Zeit geblieben. Herzog.

Buſenbaum, Hermann, ein als Caſuiſt berühmt gewordener Jeſuit, geboren 1600 zu Nottelen in Weſtphalen, Lehrer der Theologie zu Köln, dann Rektor des Jeſuitencollegiums zu Hildesheim und Münſter, ſtarb den 31. Januar 1668 als Beichtvater des Biſchofs Bernhard von Galen daſelbſt. In Köln hatte er mehrere Jahre die dem katholiſchen Prieſter ſo nothwendige Caſuiſtik vorgetragen und daraus erwuchs dann 1645 ſeine Medulla theologiae moralis, facili ac perspicua methodo resolvens casus conscientiae, welche, an die angeſehenſten Caſuiſten, einen Herm. Nunning und Friedr. Spee ſich anſchließend, in ſieben Büchern die dahin einſchlagenden Materien bequem und bündig abhandelte und an fünfzig Auflagen erlebte. Niemand hatte vom katholiſchen Standpunkte aus Anſtoß daran genommen, bis P. Lacroix das Büchlein durch ſeine Commentare und die Zuſätze aus anderen Caſuiſten zu zwei Folianten anſchwellte, welche von P. Montanſan 1729 zu Lyon, noch 1758 auch zu Köln herausgegeben wurden. Nun fand man, anderweit auf die jeſuitiſchen Grundſätze über den Mord, beſonders über den Königsmord, aufmerkſam geworden, auch hier dergleichen. Sie erſchienen um ſo gefährlicher, da gerade um jene Zeit Damiens ein Attentat auf Ludwig XV. gewagt hatte. Die Sache kam vor die Parlamente. Während das zu Paris ſich mit einfacher Verurtheilung des Buches begnügte, ließ das von Toulouſe daſſelbe öffentlich verbrennen und zog die Vorſteher der Jeſuiten-Collegien, in welchen die Medulla vielfach im Gebrauch war, zur Verantwortung. Dieſe ſagten ſich von der Lehre derſelben in den betreffenden Punkten los und läugneten, daß ſie die ihres Ordens ſey, wogegen ein ital. Jeſuit, P. Zacharia, als Vertheidiger derſelben auftrat. Auch er wurde vom Parlament verurtheilt und dieſe ganzen Verhandlungen bereiteten den Sturm mit vor, welcher endlich unter Choiſeul gegen den Orden losbrach. Indeß kann man bei unbefangener Erwägung Buſenbaum rückſichtlich der angefochtenen Lehren nicht ohne Weiteres verbrecheriſcher Grundſätze bezüchtigen und mit einem Suarez oder Mariana auf eine Linie ſtellen. Weniger ſelbſtſtändig, überall bemüht, eine gewiſſe Mitte inne zu halten und für die Praxis möglichſten Spielraum zu laſſen, iſt er es auch hier, wird daher, wie in der Lehre von der Ehe, zweideutig und kann Veranlaſſung geben zu böſen Conſequenzen, die denn auch von ſeinen Commentatoren gezogen wurden. — Mehr aſcetiſchen Inhalts iſt ſein Lilium inter spinas — de virginibus Deo devotis eique in saeculo inservientibus; auch deutſch. E. Schwarz.

Bußbücher, Bußordnungen, Beichtbücher (libri poenitentiales), ſind Anleitungen für Prieſter zur Verwaltung des Sakraments der Buße und Beichte, insbeſondere zur Behandlung der die Buße (satisfactio operis) übernehmenden Beichtkinder. Dieſe Bücher ſind von verſchiedener Art, entſprechend dem Bußweſen ihrer Zeit. Mit dem Wechſel der Bußdisciplin haben ſie ſelbſt einen veränderten Karakter erhalten. Bald ſind es einzelne Kanones, nämlich Schlüſſe von Synoden, päpſtliche Decretalen und biſchöfliche Schreiben, welchen man in der Kirche die Autorität eines Kanons beilegte; bald Entſcheidungen für einzelne Fälle, Weisthümer; bald Regiſter einzelner Delicte mit Hinzufügung der entſprechenden Buße; Fragen des Prieſters (interrogationes) mit der entſprechenden Antwort (dem Bußſatze) u. ſ. w.; endlich auch ausführliche Abhandlungen über das Bußweſen. Solche Bußbücher ſind in großer Zahl vorhanden und nach und nach eins aus dem andern hervorgegangen. Daher iſt leicht erklärbar, daß die Geſchichte derſelben und der Nachweis ihres Zuſammenhanges nicht geringen Schwierigkeiten unterliegen müſſe. Dieſe werden dadurch erhöht, daß verhältnißmäßig die meiſten Bußordnungen ungedruckt und erſt in neueſter Zeit mehr zu allgemeiner Kunde gelangt ſind. Irrthümer auf dieſem Gebiete haben ſich Jahrhunderte hindurch fortgeerbt und konnten zum Theil erſt in der Gegenwart berichtigt werden. Aus der früheren die libri poenitentiales behandelnden Literatur mögen hier angeführt werden: *Doniat*, praenotionum canonicarum lib. III. cap. XXXII.; *Ballerinii*, de antiquis collectionibus et collectori-

bus canonum P. IV. cap. VI. sq., bei *Gallandi*, de vetustis canonum collectionibus dissertationum sylloge Tom. I. pag. 602 sq; Spittler, Fragment aus einem zweiten Theil der Geſchichte des kanoniſchen Rechts, in deſſelben ſämmtlichen Werken, herausgegeben von v. Wächter. Stuttgart u. Tübingen 1827. B. I. S. 273 fg.; *Theiner*, disquisitiones criticae in praecipuas canonum et decretalium collectiones. Romae 1836. 4. diss. V. Binterim, die vorzüglichſten Denkwürdigkeiten der chriſtkatholiſchen Kirche. Band V. Theil III. S. 333. fg. u. a. — Mit großem Eifer unterzog ſich den hierher gehörenden Unterſuchungen Waſſerſchleben in den: Beiträgen zur Geſchichte der vorgratianiſchen Kirchenrechtsquellen. Leipzig 1839. Dadurch wurde Bickell veranlaßt (ſ. deſſen Recenſion in Richter's und Schneider's kritiſchen Jahrbüchern für deutſche Rechtswiſſenſchaft. 1839. Band V. S. 396 fg.) auf mehrere, bisher unbeachtet gebliebene Handſchriften aufmerkſam zu machen und in Bezug auf Theodor von Canterbury eine Hypotheſe anzudeuten, welche für die Geſchichte der libri poenitentiales von der höchſten Wichtigkeit geworden iſt, nämlich die Meinung, daß Theodor eine Bußordnung wohl eigentlich nicht verfaßt haben möge, ſondern daß die ſo oft in andern Beichtbüchern erwähnten judicia Theodori nur „verſchiedene von Theodor in Gemeinſchaft mit andern engliſchen Biſchöfen auf Synoden feſtgeſtellte, nicht gerade ſämmtlich auf das Beichtweſen bezügliche kirchliche Normen waren, welche vielleicht urſprünglich in angelſächſiſcher Sprache abgefaßt waren" — „der Ausdruck judicium Theodori erinnert an die Worte: haec judicia Wlemarus dictavit der Lex Angliorum et Werinorum, an die judicia Commeani u. ſ. w." — „Ob ... ein von Theodor ſelbſt aufgeſetztes poenitentiale exiſtiren mag .... will ich vorerſt dahin geſtellt ſeyn laſſen. Wenn die von Kunſtmann angekündigte Sammlung herausgekommen ſeyn wird, wird man erſehen, ob ſie mit der (beſchriebenen älteren) identiſch iſt u. ſ. w." — Bereits im folgenden Jahre wurde dieſer Unterſuchung ein weſentlicher Dienſt von England aus geleiſtet. Es erſchien nämlich eine auf Befehl der Regierung von der Recordcommiſſion beſorgte Ausgabe der angelſächſiſchen Rechtsquellen: Ancient laws and institutes of England. London 1840. Fol. und darin pag. 277 seq. der liber poenitentialis Theodori aus einem Cambridger Codex, aus welchem bisher nur die Kapitelüberſchriften von *Spelman* (Concilia Britanniae. London 1639. Tom. I.) bekannt gemacht waren, da ihm der vollſtändige Abdruck nicht verſtattet wurde. Dieſen Abdruck mit andern Materialien machte Kunſtmann (die lateiniſchen Pönitentialbücher der Angelſachſen. Mainz 1844) allgemeiner zugänglich; zugleich gab derſelbe in einer geſchichtlichen Einleitung weitere Notizen, welche jedoch die Hauptfragen der Entſcheidung nicht näher brachten. Dies geſchah aber durch Hildenbrand (in der Recenſion der Kunſtmann'ſchen Schrift in Schneider's kritiſchen Jahrbüchern für die deutſche Rechtswiſſenſchaft 1845. Band XVII. S. 502 folg.) in ſehr erfreulicher Weiſe, vorzüglich hinſichtlich des ſog. liber poenit. von Beda Venerabilis und Egbert. In Betreff Theodors glaubte derſelbe, der engliſche Druck enthalte wirklich das ächte Pönitentiale deſſelben. Fortgeſetzte Studien, deren Reſultate in einer eigenen Schrift (Unterſuchungen über die germaniſchen Pönitentialbücher, mit beſonderer Beziehung auf den von der Recordcommiſſion herausgegebenen liber poenit. Theodori. Würzburg 1851.) niedergelegt wurde, bewogen indeſſen Hildenbrand zu einer Aenderung ſeiner früheren Meinung. Faſt gleichzeitig übergab aber auch Waſſerſchleben die bedeutenden Ergebniſſe ſeiner beharrlichen Bemühungen dem Drucke: Die Bußordnungen der abendländiſchen Kirche nebſt einer rechtsgeſchichtlichen Einleitung. Halle 1851. Beide Schriftſteller, unabhängig von einander arbeitend, ſind im Weſentlichen an einem gleichen Ziele angelangt. Von dieſem aus wird durch Ermittelung anderer Codices und fernere Combinationen dieſe ganze Unterſuchung hoffentlich ſpäter zu einem vollkommenen Abſchluſſe geführt werden. Für jetzt kommt es darauf an, in einer gedrängten Ueberſicht die wichtigſten Bußordnungen und deren genetiſchen Zuſammenhang, ſoweit es mit Hilfe der zu Gebote ſtehenden Mittel möglich iſt, nachzuweiſen.

Die Handhabung der Buße beruht im Orient zuerſt auf Gewohnheiten, welche ſich an die heilige Schrift anlehnen, und den darauf geſtützten Kanones der Synoden,

vorzüglich von Ancyra 314, Nicäa 325 u. a. Eine übereinſtimmende Praxis herrſchte nicht, doch trugen zur Herſtellung einer ſolchen die kanoniſchen Briefe einiger ſehr geachteten Geiſtlichen bei, vor allen die drei Briefe des heiligen Baſilius von Cäſarea († 379) an Amphilochius von Ikonium, deren 84 Kapitel eine förmliche Bußordnung bilden (*Beveregius* Synodicon T. II. pag. 47 sq.). Ihr hohes Anſehen in der Kirche bewog Johannes Scholaſtikus († 578) 68 Kanones aus denſelben in ſein Syntagma aufzunehmen und die Trullaniſche Synode von 692 beſtätigte ſie, wie einige andere im can. 2. (*Beveregius* l. c. T. I. pag. 158, bei Gratian c. 7. dist. XVI.). Ein beſonderes Poenitentiale wird dem Patriarchen von Konſtantinopel, Johannes Neſteuta (Jejunator, der Faſter) 586 beigelegt, mitgetheilt bei *Morinus*, de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae. Appendix pag. 76 sq., für deſſen ſpätern Urſprung aber gewichtige Gründe ſprechen. Ob das bei *Morinus* l. c. pag. 101 sq. abgedruckte Pönitentiale des Johannes Monachus demſelben Patriarchen zugehöre oder einem andern Autor bleibt zweifelhaft. Auch für andere in der griechiſchen Kirche entſtandene Bußordnungen (*Morinus* l. c. pag. 118 sq.) laſſen ſich die Verfaſſer nicht nachweiſen. Auf Johannes Neſteuta werden aber ſpäter nicht ſelten kirchliche Anordnungen zurückgeführt, wie unter andern 35 Kanones in den Πηδάλιον der neueren griechiſchen Kirche. (*Biener*, de collectionibus canonum ecclesiae Graecae (Berolini 1827.) pag. 38. 43.

Wie überhaupt, ſo iſt auch für die Compoſition eigener Bußordnungen der Kirche des Occidents das griechiſche Kirchenrecht nicht ohne Einfluß geblieben und namentlich Baſilius wiederholentlich benutzt worden (m. ſ. z. B. Belege bei Waſſerſchleben, die Bußordnungen S. 26. 27); indeſſen verfolgte die lateiniſche Kirche doch ſchon zeitig ihren eigenen Weg und entwickelte auf dieſem Gebiete ein viel reicheres und mannigfaltigeres Leben. In der afrikaniſchen Kirche hatte man ſchon in der Mitte des dritten Jahrhunderts einen „libellus, ubi singula capitorum placita conscripta sunt“, nach welchem „examinarentur causae et voluntates et necessitates singulorum“. Es war dieſes Buch, wie *Cyprian*, epist. 2 (al. 51) berichtet, das Ergebniß der Berathungen afrikaniſcher Synoden über die Behandlung derer, welche wegen ihres Abfalls in den Verfolgungen Buße übernehmen mußten (vgl. *Cyprian*, lib. de lapsis epist. 31. 52.). Eine vollſtändigere Bußdisciplin entwickelte ſich zuerſt in den Klöſtern, in welchen auch die erſten eigentlichen Bußordnungen entſtehen konnten. Die Entſcheidungen von Synoden dienten vorzüglich zur Grundlage, dieſe ſelbſt berückſichtigten aber zugleich das nationale Recht und insbeſondere die germaniſche Sitte des Compoſitionsweſens, der Sühnung erfolgter Verletzungen durch Bußen. Kirchliches und nationales bürgerliches Recht gingen dabei Hand in Hand (Hildenbrand a. a. O. S. 4. Waſſerſchleben a. a. O. S. 7. 29 folg.). In Irland und Britannien finden ſich ſeit dem fünften Jahrhundert nicht wenige Bußkanones und Bußregiſter, welche fragmentariſch noch jetzt in ſpäteren Sammlungen erhalten ſind. Es gehören dahin *Canones Patricii* (um 456) bei *Bruns*, canones Apostolorum et conciliorum T. II. pag. 301 seq. 305 seq.); ein *liber Davidis* (Biſchofs von Minevia † 544); das Pönitentiale des *Vinniaus* (Finnianus, eines Irländers, geboren um 450), in welchem Patricius und David benutzt zu ſeyn ſcheinen (Waſſerſchleben a. a. O. S. 10. 11. 108 folg.); des Gildas, eines britiſchen Mönchs im Kloſter Bangor † 583 (a. a. O. S. 6. 105 folg.). Die iriſche und altbritiſche Disciplin verſchmolz Theodorus (Erzbiſchof von Canterbury † 690) mit der griechiſchen, welche er, ein geborener Grieche, in ſeiner Heimath kennen gelernt hatte, und der römiſchen. Auf Theodor wird faſt in allen ſpäteren Bußordnungen vom achten bis zwölften Jahrhundert zurückgegangen, ſo daß er als der eigentliche Begründer der ſpäteren Bußdisciplin betrachtet wird und ihm bald mehrere, bald wenigſtens Ein liber poenitentialis beigelegt werden. Noch Kunſtmann wiederholt die Anſicht, nach welcher Theodor der Verfaſſer des unter ſeinem Namen erwähnten liber poenitentialis, der capituta (redemtionis poenitentiarum) und canones poenitentiales ſey, obgleich dieſelbe in ihrer jetzigen Geſtalt vielfach interpolirt wären. Mit triftigen Gründen haben Hildenbrand und

Waſſerſchleben dieſe Auffaſſung widerlegt. Mit Hülfe der jetzt zugänglichen handſchriftlichen und gedruckten libri poenitentiales ſtellt ſich als erwieſen heraus, daß der dem Theodor beigelegte liber poenitentialis des Cambridger Codex (gedruckt in der oben cit. Londoner Sammlung, bei Kunſtmann a. a. O. S. 34 folg., mit Bemerkungen und Zuſätzen einer Brüſſeler Handſchrift, Burgund. Nr. 8561, wiederholt bei Waſſerſchleben a. a. O. S. 566 folg.) eine ſpätere Arbeit aus dem neunten Jahrhundert iſt. Es iſt eine wahrſcheinlich im Frankenreiche erfolgte Compilation aus mehreren anderen Bußordnungen, mit Benutzung einer römiſchen Synode Gregors II. von 721 (im cap. 20), des Capitulare Karls des Großen von 789 (Capit. lib. I. cap. 75, Capit. 789 cap. 80 bei *Pertz* Monum. Germ. T. III. pag. 66. 281., im cap. 38 §. 8) u. a. Der Verfaſſer iſt unbekannt. Gegen die Autorſchaft Alcuins († 810), an den Hildenbrand a. a. O. S. 42 wegen cap. 48 denken möchte, ſpricht die Benutzung der Kanonenſammlung des Halitgarius von Cambray von 829 an derſelben Stelle (Waſſerſchleben a. a. O. S. 18). Die beiden andern dem Theodor beigelegten Sammlungen laſſen ſich eben ſo wenig als ſein Werk nachweiſen. Es iſt aber nunmehr gelungen, in einigen Handſchriften zu Wien, Würzburg, München, Paris (m. ſ. Hildenbrand a. a. O. S. 43 folg. Waſſerſchleben a. a. O. S. 19 folg.) die Quelle zu entdecken, aus welcher die dem Theodor in ſpätern Sammlungen beigelegten Fragmente gefloſſen ſind. Dieſe Fragmente ſind jedoch urſprünglich nicht von Theodor ſelbſt, ſondern von einem andern geſammelt und in eine gewiſſe Ordnung gebracht. In der Vorrede nennt ſich der Sammler ſelbſt *discipulus Umbrensium*, war alſo wohl ein Geiſtlicher aus Northumberland, der noch während des Lebens Theodors oder bald nachher die von demſelben gegebenen Entſcheidungen und Bußangelegenheiten zuſammengeſtellt hat. Dieſe Entſcheidungen waren aber wohl eben ſo gut Belehrungen, Anweiſungen, welche Theodor perſönlich gab, als Beſchlüſſe, die er mit ſeinem Klerus berieth.

Nächſt Theodor ſind die dem gefeierten Beda Venerabilis († 735 ſ. d. A.) und Egbert (Erzbiſchof von York 731—767) beigelegten Bußordnungen von beſonderer Wichtigkeit, die Unterſuchungen über dieſelben aber gleichfalls mit großen Schwierigkeiten verknüpft, da ähnlich wie auf den Namen Theodors auch auf dieſe beiden mehrere Pönitentialien zurückgeführt werden. In fünf Handſchriften wird Beda als der Verfaſſer eines *liber de remediis peccatorum* ausdrücklich genannt. Waſſerſchleben ließ dieſes Buch in ſeinen Beiträgen S. 126 folg., Kunſtmann a. a. O. S. 142 folg. abdrucken. Es iſt dann auch in Waſſerſchleben's Bußordnungen S. 248 folg. wiederholt. Daſſelbe Werk wird aber in andern Codices dem Egbert beigelegt. Hildenbrand (in Schneider's Jahrbüchern a. a. O. S. 520. Unterſuchungen S. 65 folg. Waſſerſchleben's Bußordnungen S. 37 folg.) hat jedoch mit Hülfe zweier Handſchriften in München den Beweis geführt, der durch einen Wiener Codex beſtätigt iſt (Waſſerſchleben a. a. O. S. 38. S. 220 folg.), daß der liber de remediis eine Zuſammenſtellung von zwei urſprünglich ſelbſtſtändigen Bußordnungen iſt, von denen die eine dem Beda, die andere dem Egbert zugehöre. Das dem Beda beigelegte Werk iſt aber ſo unbedeutend, nichts als eine planloſe Compilation aus den älteren Pönitentialien, des berühmten Autors völlig unwürdig, daß man um ſo mehr Bedenken tragen muß, es als ſeine Arbeit zu betrachten, da es in dem ſonſt wie es ſcheint vollſtändigen Kataloge ſeiner Schriften nicht aufgeführt iſt (m. ſ. den Art. Beda B. I. S. 761). Anders verhält es ſich mit Egbert, dem indeſſen auch mehrere einer ſpätern Zeit angehörige Bußordnungen beigelegt worden ſind. Dies gilt namentlich von dem angelſächſiſchen ſogen. *Confessionale Egberti*, desgleichen dem *Poenitentiale Egberti* und den ſogenannten *Excerptiones Egberti*, ſämmtlich der fränkiſchen Kirche angehörig und früheſtens im neunten Jahrhundert zuſammengeſtellt (Waſſerſchleben a. a. O. S. 34. 35. 40 folg. gedruckt daſelbſt S. 231 folg. 301 folg.). Auch das als Beda's Werk bezeichnete, aus zwei Pönitentialien zuſammengeſetzte Buch gehört der fränkiſchen Kirche an und iſt faſt ganz in Regino's Werk übergegangen (ſ. unten).

In Britannien kam es ſeitdem nicht mehr zu einer ſelbſtſtändigen Bearbeitung von Bußordnungen: denn etwa zweihundert Jahre nach Egbert publicirte König Eadgar ein mit Unrecht dem Egbert zugeſchriebenes Pönitentiale in vier Büchern, in angelſächſiſcher Sprache, in welchem die Möglichkeit der Redemtion von Bußen durch Leiſtungen dritter Perſonen ſtatuirt wird. (Waſſerſchleben a. a. O. S. 40 Nr. 5. S. 43. 49 folg.)

Im fränkiſchen Reiche ſelbſt findet ſich bis zum ſiebenten Jahrhundert keine Spur von eigenen Bußordnungen. Man beſchränkte ſich vielmehr bei der Uebung der Bußdisciplin im Allgemeinen auf Befolgung der griechiſchen Kanones, welche mit Modifikationen auf den einheimiſchen Synoden wiederholt wurden. Erſt ſeit der Einwirkung der iriſchen Miſſionare entſtanden förmliche Bußordnungen. Durch Columban, welcher 590 aus dem Kloſter Bangor nach Gallien ging und drei Jahre nach der Gründung des Kloſters Bobbio in Oberitalien 615 ſtarb, wurden die iriſchen und fränkiſchen Grundſätze mit einander verbunden zur Anwendung gebracht. Er ſchrieb einen *liber de poenitentia* (de poenitentiarum mensura taxanda) und ein *regula coenobialis* (de quotidianis poenitentiis monachorum), welche theils in ihrer urſprünglichen Geſtalt benutzt wurden, theils zur Grundlage vieler ſpäteren Pönitentialien dienten (Waſſerſchleben a. a. O. S. 52 folg. S. 353 folg.). Von noch größerem Einfluſſe auf die fränkiſche Disciplin wurden die judicia Theodori, beſonders benutzt in einem *Poenitentiale Bigotianum* (aus einem Codex Bigot. Waſſerſchleben a. a. O. S. 67. 441 folg.), und dem aus Theodor und dieſem vorzugsweiſe gefloſſenen *Poenitentiale Cummeani*, welches in den Anfang des achten Jahrhunderts zu fallen ſcheint (Waſſerſchleben a. a. O. S. 63. 460 folg.). Cummean ſelbſt bildet dann wieder die Grundlage mehrerer anderer Bußordnungen (a. a. O. S. 65 folg. 493 folg.). Der Gebrauch derſelben neben einander brachte große Verwirrung in die Bußpraxis, und veranlaßte die fränkiſchen Synoden zu einer Verwerfung derſelben und zur Beſtimmung, daß ſtrenger nach den alten canones, der heiligen Schrift und kirchlicher Gewohnheit Buße auferlegt werden ſolle „repudiatis ac penitus eliminatis libellis, quos poenitentiales vocant, quorum sunt certi errores, incerti auctores“ (Synod. Cabilonen. a. 813. c. 38. vgl. Conc. Turon. III. a. 813 can. 22. Conc. Moguntinum a. 847. c. 31. Capitul. lib. V. cap. CXVI. u. a.). Die Pariſer Synode von 829 c. 32 beſtimmt ſogar, es ſolle jeder Biſchof die „codicilli contra canonicam auctoritatem scripti, quos poenitentiales vocant“ ermitteln „et inventos igni tradat, ne per eos ulterius sacerdotes imperiti homines decipiant“. Daher veranlaßte auch Ebbo, Biſchof von Rheims, um 829 den Biſchof Halitgarius von Cambray zur Abfaſſung eines eigenen liber poenitentialis (Waſſerſchleben a. a. O. S. 80 folg.). Dieſe bald aus fünf, bald aus ſechs Büchern beſtehende Sammlung iſt aus drei Collectionen oder Quellenmaſſen hervorgegangen, von denen die beiden erſten aus Gregor I. und Proſper entlehnt ſind; das dritte bis fünfte Buch ſind ein ſelbſtſtändiges Excerpt aus einer eigenen collectio canonum poenitentialium (herausgegeben von *d'Achery* im Spicilegium, ed. II. Paris 1723. Tom. I. pag. 510 sqq.); das ſechste Buch, welches ſich auch ſelbſtſtändig vorfindet, iſt bezeichnet als „*Poenitentialis Romanus*, quem de scrinio Romanae ecclesiae adsumpsimus“ (gedruckt in *Canisius* lectiones antiquae ed. Basnage, Tom. II. P. II. pag. 121 sqq. in drei Texten, bei Waſſerſchleben a. a. O. S. 360 folg.). Dieſes ſogenannte römiſche Pönitentiale iſt aber wohl ſicher fränkiſchen Urſprungs (a. a. O. S. 58). Ganz unabhängig davon iſt ein ſeit der erſten Hälfte des achten Jahrhunderts und ſpäterhin wiederholt erwähntes *Poenitentiale Romanum*, über deſſen Bedeutung verſchiedene Meinungen aufgeſtellt ſind. Es iſt wohl als erwieſen zu betrachten, daß eine von der römiſche Curie approbirte allgemeine Bußordnung überhaupt gar nicht exiſtirt. Da nun der Ausdruck Poenitentiale Romanum ſehr häufig gebraucht wird, nicht um ein und daſſelbe Werk zu bezeichnen, ſo ſollte damit wohl nur angedeutet werden, daß die auf eine ſolche Quelle zurückgeführten Grundſätze allgemein verbreitete und geltende ſeyen. Es bildet den Gegenſatz ſolcher Pönitentialien, „welche ihrem Zweck und Inhalte nach nur für einen einzelnen Theil der Kirche, für eine beſtimmte Nationalkirche berechnet waren und deren Individualität eine allgemeinere

Verbreitung und Anwendbarkeit ausſchloß« (vergl. Waſſerſchleben a. a. O. 72 folg.). An Verſuchen, einer Bußordnung dadurch Autorität zu verſchaffen, daß als Autor derſelben ein römiſcher Biſchof bezeichnet wird, hat es übrigens nicht gefehlt. Dies gilt namentlich von einem ſogen. *Poenitentiale Gregorii III.*, das aber einer ſpäteren Zeit angehört (Waſſerſchleben S. 84, 85, 535 folg.). Im neunten Jahrhundert entſtanden im fränkiſchen Reiche noch andere Bußordnungen, wie von Hrabanus Maurus († 855 als Erzbiſchof von Mainz) ein liber poenitentiae oder poenitentium, auf den Wunſch des Erzbiſchofs Otgar von Mainz, dem es auch dedicirt iſt, 841 unternommen (Rabani opera ex ed. Colvenerii. Colon. 1627. Tom. VI.). Dieſe Bußordnung wurde von Hrabanus ſelbſt zur Beantwortung von Fragen, welche ihm der Biſchof Heribald von Auxerre 853 vorlegte, nochmals umgearbeitet (Epistola ad Heribaldum Autissiodorensem, gedruckt bei *Canisius*, lectiones antiquae cit. pag. 293 sq. *Hartzheim*, Concilia Germaniae Tom. II. pag. 191 sq., auch hinter des Baluze Ausgabe des Regino pag. 467 sqq.). Darauf folgten noch viele andere Pönitentialien, ſo daß faſt jedes Bisthum ſein eigenes hatte (m. ſ. *Doujat*, l. c. Waſſerſchleben a. a. O. S. 89 und daſelbſt Cit.). Dieſelben wiederholen im Weſentlichen denſelben Stoff aus den judicia Theodori, Psendo-Beda u. ſ. w. Zu den bedeutenderen gehören Regino (de causis synodalibus et disciplinis ecclesiasticis), das neunzehnte Buch des Burchard von Worms (der ſogen. Corrector et medicus, gedruckt bei Waſſerſchleben S. 665 folg.) u. a. (m. ſ. den Art. Kanonenſammlungen über dieſelben.). Aus dieſen Quellen ſchöpft auch Gratian. Der Abſchnitt des Decrets *de poenitentia* (Can. XXXIII qu. III.) erſcheint nicht mehr als eine Bußordnung im ältern Sinne. Der Begriff der Buße und die Entwickelung des Sakraments der Buße (ſ. d. A.) hatte ſich zu ſeiner Zeit bereits weſentlich verändert. Während früher das Bekenntniß (confessio) der Buße voranging und nach deren Leiſtung (satisfactio) erſt die Abſolution folgte, war jenes nunmehr Moment des Sakraments der Buße geworden und mit der Abſolution innig verbunden. Es konnte die Reconciliation nicht mehr bis nach Vollendung der Bußhandlung aufgeſchoben werden, ſondern ſie erfolgte vor dem Beginn der Satisfaktion. Die Praxis ſtrenger Satisfaktionen nahm nun überhaupt ein Ende und die Pönitentialbücher verloren ihre Anwendbarkeit. Nur einzelne ſtrengere Prieſter ſuchten die frühere Weiſe aufrecht zu erhalten und für dieſe ſowie für die Kloſterdisciplin mochte noch hin und wieder eine neue Zuſammenſtellung von Bußbeſtimmungen unternommen werden. Dahin gehört ein Pönitentiale aus der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts, welches die Correctores Romani unter den von ihnen bei der Reviſion des Dekrets benutzten Sammluugen mit anführen und welches Antonino Auguſtinus unter dem Titel Poenitentiale Romanum 1582 herausgegeben hat (Tarracon 1582. 4., wiederholt in Ant. Augustini Opera ed. Lneca 1767 Tom. III. pag. 257 sq.) Er legt ihm dieſen Namen bei, da der Codex aus Rom ſtammt (vergl. die Ballerini l. c. P. IV. cap. XVIII. §. 13. l. c. pag. 674, 675.) Eine Art Bußordnung lieferte auch Bonaventura (doctor seraphicus † 1274) in ſeinem Confessionale C. III., einen Auszug daraus Henricus, Cardinal von Oſtia (Hostiensis † 1271) in ſeiner Aurea summa lib. V. Tit. de poenitentiis et remissionibus. (Waſſerſchleben a. a. O. S. 96. Das umgekehrte Verhältniß, daß Bonaventura des Hoſtienſis Arbeit erweitert habe, behauptet Doujat l. c. §. XX.). Auf beiden und andern ruht eine Sammlung von Canones poenitentiales, in 47 Rubriken, welche der Minorit Aſteſanus († 1330) in ſeine Summa de casibus conscientiae P. II. lib. V. tit. XXXII. aufnahm und die als ein ſelbſtſtändiges Werk viel benutzt wurden. Es fand die Summe eine Stelle im Corpus juris canonici hinter Gratians Dekret und gehörte in vielen Diöceſen zu den Schriften, welche jeder Kleriker beſitzen ſollte (m. ſ. z. B. in Betreff Preußens und der dem deutſchen Orden verbundenen Bisthümer Jacobſon Geſchichte der Quellen des katholiſchen Kirchenrechts von Preußen und Poſen S. 16). Daher iſt ſie auch häufig gedruckt (Venet. 1584, auch bei Ant. Augustinus l. c. Tom. III. pag. 338 sqq.). Aehnliche Arbeiten entſtanden noch öfter. Dahin gehört die Summa confessorum oder das Confessionarium

des Johann von Freyburg (Joh. Teutonicus † 1314), welches der Predigermönch zu Ulm, Berthold Huenlen, um 1580 in deutscher Sprache umarbeitete und das häufig abgeschrieben und gebraucht wurde (m. s. die Nachweisungen bei Wackernagel, die altdeutschen Handschriften der Basler Universität (Basel 1835. 4.) S. 61. 62). Der Catechismus Trident. P. II. cap. V. qu. 74 suchte die alte Bußdisciplin wieder zu beleben, ebenso einzelne spätere Synoden. Sie haben indessen eben so wenig Erfolg gehabt, als die von dem Cardinal und Erzbischof von Mailand, Karl Borromäus († 1584), unternommene neue Zusammenstellung der canones poenitentiales aus den älteren Sammlungen, damit die Priester sich wieder derselben bedienen möchten (gedruckt in den Acta ecclesiae Mediolanensis, die öfter herausgegeben sind, auch bei Wasserschleben a. a. O. S. 705 folg.) H. F. Jacobson.

Buße. Im allgemeinsten Sinne bezeichnet die Buße die Wiederherstellung eines gestörten Rechtsverhältnisses. Büßen bedeutet etwas wieder gut machen; es kommt von dem gleichen Stamme, batan, von dem die Wörter baß, beßer, beste kommen. Genauer aber bezeichnet es die Sühnung eines verletzten Rechtes durch ein entsprechendes Thun oder Leiden; namentlich durch das Erdulden der vom Recht verhängten Strafe. Daher hat man auch poenitentia von poena abgeleitet. Sehr früh aber theilt sich der juridisch-weltliche und der religiöse Begriff der Buße, und während der erstere die Buße sogar in einem zur Strafe zu entrichtenden Geldstücke sehen kann, verlangt der letztere ein von der göttlichen Traurigkeit erfülltes, vor Gott zerknirschtes Herz. Hier ist natürlich nur von der religiösen Buße die Rede, die wir aber wieder nach ihrer allgemein menschlichen Erscheinung und nach ihrer christlichen Gestaltung unterscheiden müssen.

Die Buße nach ihrer allgemeinsten Gestalt ist so weit verbreitet wie die Religion selbst. Sie ist eben die Art und Weise, wie der Mensch in seiner Religion die verletzte Gottheit zu versöhnen, von seinem Schuldbewußtseyn sich zu entlasten sucht. Die großartigste, aber auch am meisten phantastisch verwilderte Form der heidnischen Buße erscheint in dem indischen Büßerwesen. Der vollendete indische Büßer thut nicht nur mit seinen Selbstpeinigungen der Schuld genug; er erlangt eine so ungeheure Hoheit des Verdienstes und der magischen Macht, daß er den Thron der Gottheit selbst erschüttern kann.

Der Geist der Offenbarung hat den Menschen auch über seine Buße zur Buße gerufen, von seiner sündhaften und gräuelhaften Bekehrung bekehrt.

Die alttestamentliche Buße nämlich steht unter der gesetzlichen Pflege der Theokratie, ihr äußerer Ausdruck ist das vorgeschriebene oder vielmehr noch theokratisch gereinigte, reformirte Opfer, namentlich das Sünd- und Schuldopfer, ihre innere Vorbedingung ist die Reue, die Demüthigung und das Vertrauen auf die sündentilgende Gnade Jehova's. Die äußere liturgische Seite der Buße ist von Fasten, Kleiderzerreißen und anderen Bußäußerungen begleitet. Sobald aber der selbstgerechte Sinn des gewöhnlichen Juden aus dieser conkreten Buße eine veräußerlichte Buße, eine juridische Büßung machen will, sobald er den Wahn aufkommen läßt, er könne vor Jehovah seine Schuld mit seinen Bußgeberden und Bußakten, mit Fasten, Asche auf's Haupt streuen, Kleiderzerreißen und Thieropferblut büßen oder bezahlen, fängt auch der Geist der Offenbarung an, die innerliche, wesentliche Buße von ihrer äußerlichen gesetzlichen Form scharf zu unterscheiden, die erstere zu betonen, die letztere in ihrer Veräußerlichung als Larve der Selbstgerechtigkeit, der Unbußfertigkeit streng zurück zu weisen. Und jetzt treten schon die Keime des neutestamentlichen Bußbegriffs klar hervor: das geängstigte und zerschlagene Herz als das wahre Opfer im Gegensatz gegen äußere Opfer und Brandopfer (Psalm 51, 19.), das Bekenntniß der Sünde vor Gott (Psalm 32, 3.), der Glaube an die vergebende Gnade (V. 1.), verbunden mit dem Gebet um den Geist des Heils und der Heiligung (Psalm 51, 12.), das Verlangen der Lebenserneuerung (V. 15.), die wirkliche Lebensänderung (Jes. 1, 17.), zu welcher dann immer bestimmter auch die Wiedererstattung des Geraubten oder das mögliche Wiedergutmachen des begangenen Unrechts gezählt wird (Hesek. 33, 15.).

Das Neue Testament faßte alle diese Momente der wahren Buße in Eins zusam-

men, indem es ſofort von allen Menſchen die Sinnesänderung für das Reich der Himmel verlangt (das μετανοεῖν S. Matth. 3, 2.; 4, 17), d. h. alſo nicht irgend eine beliebige oder bedingte Sinnesänderung, ſondern die Sinnesänderung, wie ſie die Empfänglichkeit für das Heil des Evangeliums vollendet. Daher wird denn auch dieſe Sinnesänderung ſogleich näher beſtimmt mit dem Zuruf: ändert euren Sinn und glaubet an das Evangelium (Mark. 1, 15.). Den Entwickelungsgang dieſer Sinnesänderung legt dann aber Chriſtus in der Bergpredigt genau auseinander (Matth. 5). Die von dem Innerſten des Geiſtes, des geiſtigen Sehnens durch den Schmerz der Seele nach Außen gehende Veränderung des Lebens macht der Menſch nicht für ſich und nicht nach einem willkürlichen ſittlichen oder geſetzlichen Maßſtab; er läßt ſie in ſich ſchaffen mit religiös ethiſcher Hingebung an das Wort und den Geiſt des Evangeliums und nach dem himmliſchen Maßſtab des Reiches Gottes. Daher geſtaltet ſich denn auch die Buße beſtimmter zur Bekehrung; und dieſe abſolute Bekehrung (die Wiederkehr nach der innerſten Lebensbeſtimmung) iſt nach ihrem tiefſten Grunde eine Bekehrung zu dem gnädigen Gott (Luk. 15), nach ihrer Vermittlung und konkreten Geſtalt eine Bekehrung zu Chriſto (Apoſtg. 2, 21.), nach ihrer Ausführung ein freiwilliges Eingehen in die Heilsordnung der Kirche, namentlich durch das Bad der Taufe (Apoſtg. 2, 38.). Bei der weiteren Entwickelung dieſer Grundzüge treten dann als beſondere Momente hervor, 1) die Sündenerkenntniß nach dem Maße der Gerechtigkeit Chriſti, die vor Gott gilt, oder auch die Gerechtigkeit Gottes ſelbſt iſt, wie ſie ſich auf Selbſtprüfung und Selbſterkenntniß gründet und zunächſt in der Selbſtdemüthigung des Sünders oder in ſeinem Sündenbekenntniß äußert. 2) Die Reue oder die göttliche Traurigkeit, die in ihrer aktiven Geſtalt zu einer Losſagung wird von dem alten Weltweſen und zu einem Mitſterben mit Chriſto um ſeiner ſühnenden Liebe willen. 3) Das Vertrauen auf die Verſöhnung in Chriſto, die gläubige Hingebung an ihn, welche ſich in der offenen Annahme des Evangeliums und ſeiner Gnadenmittel und demnächſt in der Heiligung bethätigt. Je mehr ſich dieſe Lehre von der Buße entfaltet, deſto mehr wird ſie auch als eine Gnadenwirkung Gottes durch die Erlöſungsthat Chriſti in der Kraft ſeines Wortes und ſeines heiligen Geiſtes geſchildert, deſto mehr wird aber auch die dieſer Gnadenwirkung entſprechende innerſte Treue und Thätigkeit des Menſchenherzens in Anſpruch genommen.

Das Neue Teſtament hat aber auch ſchon den Grund gelegt zur Unterſcheidung der Buße im weiteren und engeren Sinne. Die Buße im engeren Sinne entſpricht ganz dem Begriff: ſie iſt das freie Erleiden des Gerichtes Gottes im Herzen durch ſeinen heil. Geiſt und das vollkommene Eingehen in die ſühnende Genugthuung, welche Chriſtus vollbracht hat.

Die (griechiſch und römiſch) katholiſche Kirchenlehre von der Buße kann im Allgemeinen als eine geſetzliche Veräußerlichung des Bußweſens bezeichnet werden. Zuerſt iſt es auffallend, daß ſie die kirchliche Bußordnung als ein beſonderes Sakrament neben die Taufe ſtellt. Dadurch wird die urſprüngliche Buße und Bekehrung des Sünders ganz in den Hintergrund gedrängt; die katholiſche Buße bezieht ſich ganz vorzugsweiſe auf die Wiederherſtellung des in Todſünde gefallenen Chriſten nach ſeinem Verhältniß zur Kirche. Sodann erſcheint die Buße als ethiſcher Akt nur als die Unterlage für die eigentliche Buße, die als Kirchenbuße zu begreifen iſt. Die Materien dieſes Sakraments ſind nach katholiſcher Lehre die Reue, die Beichte und die Genugthuung (Concil. Trident. Sess. XIV de sacram. poenitentiae). Die Reue wird allerdings ſtark betont, wenn es heißt, die Vollkommenheit der Reue erwirke die Sündenvergebung auch ohne Empfang des Sakraments, allein zu dieſer Vollkommenheit wird eben auch gerechnet, daß der Reuige vollkommen bereit iſt, ſich der kirchlichen Bußordnung unbedingt zu unterwerfen. Die vollkommene Reue kann inſofern nur als katholiſche exiſtiren. Weiterhin heißt es, die natürliche Reue, welche bloß die zeitliche Sündenfolge haſſe, könne nicht zum Empfang des Bußſakraments befähigen, wohl aber die unvollkommene übernatürliche Reue (attritio), welche die Sünde verabſcheue und haſſe wegen der ewigen, durch die

göttliche Ordnung ihr angedrohten Folgen. In ihr habe sich schon der Keim der übernatürlichen vollkommenen Reue (contritio) angesetzt, zu welcher der Sünder unter der Gnade des heil. Geistes fortschreite und in welcher er die Sünde um Gotteswillen selbst hasse. Offenbar wird in dieser Lehre von der natürlichen Reue die pathologische Reue, welche wohl als göttliche Wirkung anerkannt werden muß, aber erst aktiv und von dem Menschen angeeignet werden muß, mit der Reue der »weltlichen Traurigkeit« verwechselt. Daß aber die Reue der bloßen religiösen Furcht (attritio) als genügend acceptirt wird, liegt im Interesse eines Systems, welches vor allen Dingen den Sünder zum Gehorsam der Kirche bekehren will. Daher heißt es denn auch von dem zweiten Bußelement, der Beichte, das natürliche Bedürfniß jedes wahren Büßers, seine Sünde vor sich und vor Gott und selbst vor Menschen zu gestehen, sey für den gefallenen Christgläubigen aufgenommen in eine durch das göttliche Recht vorgeschriebene Bedingung, durch die Beichte vor dem verordneten kirchlichen Richter die sakramentale Sündenvergebung zu erlangen. Der Beichtvater übt also einen judicialen, nicht einen seelsorgerischen Akt aus, indem er die Beichte hört. Er vertritt somit die Stelle des Richters über die Lebendigen und die Todten, besonders indem er zu der Auferlegung des dritten Aktes der Buße, der Genugthuung oder der Abbüßung zeitlicher Sündenstrafen fortschreitet, um unter der Bedingung derselben dem Beichtenden die Absolution zu ertheilen, die ihn von der Sündenschuld mit ihren ewigen Strafen richterlich freispricht. Die zeitlichen Büßungen und Bußwerke aber, denen sich der Büßer unterzieht, sind theils frei erwählte, theils von Gott verhängte, theils solche, welche ihm der Beichtvater Kraft richterlicher Autorität auferlegt hat. Es kann leicht aus dem Alten und Neuen Testamente bewiesen werden, daß der Bußfertige um seiner Sünde willen zu leiden, zu entbehren und sein Unrecht nach Kräften wieder gut zu machen hat. Das aber kann nicht bewiesen werden, daß diese Zuchtleiden als Büßungen anzusehen seyen, oder gar als Genugthuungen. Den Begriff des büßerischen Leidens beseitigt der Glaube, der Glaubensfriede, den Begriff des Genugthuns beseitigt die christliche Demuth. Am allerwenigsten aber wird man das beweisen können, daß der Christ außer den von Gott über ihn verhängten Bußleiden, den natürlichen Folgen seiner Sünde, auch noch die Last priesterlicher Auflagen und selbsterwählter Werke auf seine Schultern zu nehmen habe. Natürlich springt aber auch die Genugthuung, welche diese dreifachen Lasten trägt, unvermerkt in das Verdienst der Werke hinüber, und daher stellt die katholische Kirche neben den verschuldeten Büßern auch solche auf, welche selbst vielleicht nie in Todsünde gefallen sind. Sie helfen in dem Nachleiden des Leidens Christi in der Gnade des heil. Geistes die genugthuende Thätigkeit Christi fortsetzen. Daher die Stiftung der Bußorden in der katholischen Kirche selbst noch innerhalb des großen Büßerordens des Mönchthums, des Cölibats und des Laienfastens, daher die schwarzen, rothen, braunen, grauen, weißen, veilchenblauen und bunten Büßer. Daher die veräußerlichte Ausbildung des Bußkanons, der Bußordnungen, daher aber auch außer dem Flammenfeuer der Inquisitions-Bußordnung der Bußthaler oder Bußpfennig, mit welchem die kirchliche Buße aus dem Himmel der Religion auf die Erde der Civilbuße hinabstürzt. Die Reformatoren hatten der katholischen Bußordnung gegenüber [welche besonders seit dem Bischof Otto von Bamberg (1124) und dem Scholastiker Petrus Lombardus zum Sakrament war erhoben und als solches von dem Tridentinischen Concil in der 14. Session festgestellt worden] eine ganz ähnliche Aufgabe, wie sie die alttestamentlichen Propheten dem veräußerlichten Bußwesen der Juden oder auch der jüdischen Hierarchie gegenüber verwaltet hatten, nur daß sie sich dabei auf den vollendeten Bußbegriff im Neuen Testament stützen konnten. Es wäre wohl ein Irrthum, wenn man sagen wollte, die protestantische Kirche habe das katholische Bußsakrament geradezu beseitigt, sie hat vielmehr das sakramentliche Element theilweise oder für die angehenden Christen der Taufe, theilweise oder für die sich wieder bekehrenden dem Abendmahl gebührender Maßen zurückgegeben. Sodann aber hat sie die wesentliche Buße selbst auf ihre Innerlichkeit zurück geführt, indem sie (Augsb. Conf. 12) als Elemente

derſelben die (gereifte) Reue (contritio) und den Glauben (fides, quae concipitur ex evangelio, seu absolutione) beſtimmt hat. Auch hier wieder würde man irren, wenn man annehmen wollte, die Reformation habe die katholiſchen Elemente der unvollkommenen Reue (attritio), der Beichte und der Genugthuung rein abgeſchnitten und weggeworfen. Sie verlangt aber, daß die attritio ſich ſofort zur contritio weiterbilden laſſe und als wahrhaft göttliche Traurigkeit erſcheine, bevor ſie ſich des göttlichen Friedens im Evangelium verſichert halten will. Sie will ferner in der Beichte ein freies Sündenbekenntniß, daher vor allem das Sündenbekenntniß des Bußgebets vor Gott, das allgemeine Sündenbekenntniß in der Gemeine, in der Vorbereitung zum heil. Abendmahl, welches vorzugsweiſe auf die Wurzeln der Sünde zurück geht und eine Entſchiedenheit involvirt, welche den bürgerlichen Miſſethäter auch in Stand ſetzt, ſeine Miſſethaten und Verbrechen der bürgerlichen Gerechtigkeit zu entdecken, indem ſich die evangeliſche Kirche nicht zur geheimen Mitwiſſerin von ſtaatlichen Sünden mit dem Sünder unter dem Beichtſiegel machen will. Die reformirte Kirche zielt auf ſolche beſondere Entlaſtungen des Gewiſſens hin, indem ſie die Privatbeichte den Einzelnen freigegeben; die lutheriſche, indem ſie dieſelbe in der Form eines allgemeinen Sündenbekenntniſſes beibehalten, ohne mit der griechiſchen und römiſchen Kirche eine Aufzählung der einzelnen Sünden zu verlangen. Was die Satisfaktionen betrifft, ſo war Melanchthon in ſeiner Apologie nicht ungeneigt, die wahren Früchte der Buße (dignos fructus poenitentiae) als den dritten Theil der Buße zu betrachten, indeſſen blieb Luther in den ſchmalkaldiſchen Artikeln bei den zwei Elementen der Augsburgiſchen Confeſſion ſtehen; ebenſo die Formula Concordiae. Die II. Helvetiſche Confeſſion ſtimmt im 14. Kapitel mit dieſer Feſtſtellung ganz überein. Es wäre zu wünſchen geweſen, daß die Reformatoren bei der berechtigten Verwerfung der Verdienſtlichkeit der kirchlichen Satisfaktionen die Thatſache hervorgehoben hätten, daß allerdings der begnadigte Sünder die natürlichen Folgen ſeiner Sünde mit religiöſem Bewußtſeyn aufzunehmen und zu tragen habe, nur nicht in büßeriſchem Geiſte, ſondern als Zuchtleiden, und daß er in demſelben Geiſte des Glaubens den verübten Schaden in freiem evangeliſchem Rechtsgefühl wieder gut zu machen habe. Doch gehört hieher die freiwillige Aſceſe, welche auch in der proteſtantiſchen Theologie eine Stelle hat. Faſſen wir aber in Beziehung auf die Satisfaktionen die beiden großen Beiſpiele von Satisfaktion in's Auge, welche Petrus und Judas nach ihrer Verſchuldung an dem Herrn aufgeſtellt haben, ſo iſt es offenbar, daß ſich in der Buße des Petrus der evangeliſche Lehrbegriff (contritio und fides salvitica) deutlich abſpiegeln. Judas ſchlägt einen mehr geſetzlichen Weg ein mit verzweifelnder Seele. Der proteſtantiſche Bußbegriff iſt jedoch kein bloß innerlicher; dieß ergibt ſich daraus, daß die Augsburgiſche Confeſſion den Glauben als einen ſolchen beſchreibt, der aus dem Evangelium oder aus der Abſolution empfangen werde. Damit iſt nicht nur die Buße als ein freies Eingehen in die göttliche Gnadenwirkung, ſondern auch in die göttliche Gnadenordnung der Kirche beſchrieben, wie ſie die Sündenvergebung im Evangelium darbietet, vermittelſt der Abſolution bekräftigt, in den Sakramenten beſiegelt. Wie nun aber die Früchte der Buße, in denen dieſelbe ſich als eine wahre erweiſt und namentlich auch die tägliche Buße, in welcher ſie ſich bis zu ihrer Vollendung fortſetzt, nicht zu der Buße im engeren Sinne gerechnet werden, ſo müſſen wir auch ſogar das Glaubenselement, welches auf die Seite dieſer Buße fällt, von dem vollendeten Glauben der Rechtfertigung durch Chriſtum unterſcheiden. Der Glaube iſt mit Recht nach einer Seite als die Vollendung der Buße anzuſehen, ſofern er eine thatſächliche Erklärung des Sünders iſt, daß er ſeine Schuld nimmermehr durch eigne Büßung tilgen könne, ſondern daß er ſich in die Genugthuung Chriſti verſenken müſſe, welche die große Buße für die Sünden der ganzen Welt, nämlich ſein Leiden durch hingebende Liebe zur Sühne der ganzen Welt verklärt hat, in welcher alles Leiden der Gläubigen mit Chriſto nicht als Fortſetzung der prinzipiellen Verſöhnung, wohl aber als ein relatives und dankbares Sühnen zeitlicher Fluchverhängniſſe (im Gegenſatz gegen ein endloſes Abbüßen derſelben) mitgeſetzt iſt.

Daß die proteſtantiſche Kirche die Buße nicht abſtrakt innerlich aufgefaßt, ergibt ſich auch daraus, daß ſie die Ordnung der Kirchenbuße und der kirchlichen Buß- und Bettage in ihr Leben aufgenommen hat. In der älteren Zeit haben namentlich Tertullian und Ambroſius Schriften de poenitentia verfaßt; in der neueren Bellarmin, Petavius, Maldonatus. Vor allem aber ſind hier die ſymboliſchen Bücher der proteſtantiſchen Kirche und die bekannteſten Werke über Symbolik zu vergleichen. Lange.

Bußgrade (gradus, stationes poenitentiae) ſind die Stufen, welche die aus der Kirchengemeinſchaft Ausgeſchloſſenen (ſ. Bann, Kirchenbann) durchſchreiten mußten, ehe ſie in dieſelbe wieder aufgenommen wurden. Spuren öffentlicher Bußen finden ſich ſchon im zweiten Jahrhundert, die ſyſtematiſche Ausbildung derſelben aber iſt nicht vor dem Ende des dritten erfolgt: denn der dem Gregorius Thaumaturgus (244 — c. 270 Biſchof von Neucäſarea) beigelegte can. XI. der epistola canonica, in welcher dieſe Inſtitution dargeſtellt iſt, iſt erſt aus den canones (III.) von Baſilius von Cäſarea († 379) gefloſſen. Erkennbar ſind aber die Stufen in dem can. IV. VI. VIII. IX. XVI. des Concils von Ancyra von 314 (c. 32. dist. L.), von Nicäa 325. can. XI. XII. (c. 4. dist. V. de poenit. c. 9. Can. XXVI. qu. VI.) u. a. Es ſind dieſelben 1) *πρόσκλαυσις*-fletus; 2) *ἀκρόασις*-auditio; 3) *ὑπόπτωσις*-genuflexio, substratio; 4) *σύστασις*-consistentia. Im Bußgewande lagen die Pönitenten während des erſten Jahres ihrer Bußzeit weinend (*προσκλαίοντες*, flentes) und tiefgebeugt (*χειμαζόμενοι*, hiemantes) vor dem Gotteshauſe oder in der Vorhalle und flehten die Hineintretenden an, für ſie zu beten. Hierauf wurde ihnen vergönnt, mit den noch nicht getauften Katechumenen im Hintergrunde der Kirche die Erklärung der heiligen Schrift anzuhören (*ἀκροώμενοι*, audientes). In dieſem Stadium verblieben ſie längere Zeit, gewöhnlich drei Jahre (Conc. Nic. cit. *Basilius* can. LXXV.); darauf wurde ihnen geſtattet, weiter in's Schiff der Kirche zu kommen, damit ſie nach Entlaſſung der Katechumenen niedergeworfen (*ὑποπίπτοντες*, *γονυκλίνοντες*, substrati, genuflectentes) beteten und der Biſchof nebſt der Gemeinde für ſie betete. Nunmehr wurden ihnen für längere oder kürzere Zeit beſtimmte Bußübungen auferlegt, während deren ſie ſich „*ἐν μετανοίᾳ*, in poenitentia“ befanden, ſo lange, bis ihnen verſtattet wurde, wieder aufrecht ſtehend (*συνιστάμενοι*, consistentes) mit der Gemeinde zuſammen zu beten und dem Gottesdienſte vollſtändig bis zu Ende (missa fidelium) beizuwohnen. Indeſſen durften ſie noch nicht am heiligen Abendmahl Theil nehmen (*εὐχῆς μόνης κοινωνῆσαι-χωρὶς προσφορᾶς*. Conc. Ancyr. cit. *Basilius* can. XXII. LVI sq.), bis ſie feierlich wieder in die ganze Gemeinſchaft aufgenommen waren (*ἐλθεῖν ἐπὶ τὸ τέλειον*, venire ad id quod perfectum est. Conc. Ancyr. cit. IV. VI.). Die Zwiſchenzeit der vollendeten Buße bis zur Reconciliation haben Manche, wie Bellarmin, Cave u. a. als eine beſondere fünfte Station (*μέστωσις*, impletio) auffaſſen wollen, wofür aber Zeugniſſe nicht beigebracht werden können. Indem die Büßenden aus der Zahl der Gläubigen ausgeſchloſſen waren, wurden ſie, abgeſehen von den beſonderen Bußübungen, den noch nicht getauften Katechumenen zugezählt und daher zur Erfüllung der dem Stande der Katechumenen nachgebildeten Stufen verpflichtet (m. ſ. *Bingham*, origines sive antiquitates eccl. lib. XVIII. cap. I. verb. lib. X. cap. II.). Aus dem Orient ging dieſe Bußdisciplin mit den vier Stufen auch in die Kirche des Occidents über (m. ſ. z. B. c. 63. dist. L. Concil. Agathense a. 506. — c. 9. Can. XXXV. qu. II. III. Concil. Ilerd. a. 546 u. a. Capitular. lib. V. cap. 134. 136.). Die dritte Stufe, die substratio ließ man aber ſpäter fort. M. ſ. z. B. das Concil zu Worms von 868 can. 30 (bei *Hartzheim*, Concilia Germaniae Tom. II. Fol. 314. 315.), woraus *Regino* de synodalibus causis lib. II. cap. 27 u. a. Mit dem Verfall der öffentlichen Buße hörten dann auch die übrigen Grade auf, die bisweilen noch im 13. Jahrhundert vorkommen (m. ſ. *Morinus* de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae lib. V sq. Deſſelben Opera posthuma de catechumenorum expiatione. Paris 1703. Binterim, Denkwürdigkeiten B. V. Th. II. S. 362 ff. Th. III. S. 17 ff.). H. F. Jacobſon.

Bußprieſter, ſ. *poenitentiarius*.

Bußpſalmen. Die katholiſche Kirche unterſcheidet unter dieſem Namen von den übrigen Pſalmen, nach der Zählung der Vulgata, Pſ. 6. 31. 50. 101. 129. 142. Sie ſollen den ſieben Arten, wie Gott die Sünde erlaſſe, entſprechen, Taufe, Märtyrerthum, Almoſen, Nachlaſſung fremder Schuld, Bekehrung Anderer, große Liebe, Buße. Es wird davon ein liturgiſcher und auch privatgottesdienſtlicher Gebrauch gemacht, am häufigſten die beiden *miserere* und *de profundis*, namentlich im Todtenofficium. Beſonders der erſtere hat zu ſehr ausgezeichneten muſikaliſchen Compoſitionen Anlaß gegeben.

Bußſakrament, ſ. Buße.

Bußſtationen, ſ. Bußgrade.

Bußtag. Unter allen gottesdienſtlichen Tagen des Kirchenjahres iſt es in der evangeliſchen Kirche nächſt dem Charfreitag der allgemeine Buß- und Bettag, der thatſächlich am meiſten ausgezeichnet wird, nicht nur durch zahlreicheren Kirchenbeſuch, ſondern auch äußerlich durch größere Stille und eine ernſtere Stimmung. Wie einig man aber auch in der evangeliſchen Kirche zu allen Zeiten über den Zweck und den heilſamen Einfluß der gottesdienſtlichen Feier eines ſolchen Tages war, über die Zeit der Feier ſelbſt hat man ſich nie recht einigen können; noch jetzt hat faſt jedes Land in unſerer deutſch-evangeliſchen Kirche ſeine eigenen Buß- und Bettage, und namentlich iſt die Praxis der preußiſchen Landeskirche, welche alljährlich einen Bußtag, zwiſchen Oſtern und Pfingſten, am Mittwoch nach Jubilate, feiert, in und außerhalb Preußen vielfach angefochten worden — der Gegner in der katholiſchen Kirche nicht zu gedenken, welche einen ſolchen »vom Landesherrn vorgeſchriebenen« Feiertag abſichtlich ignoriren, bisweilen wohl gar verwundert fragen, wie es ſich mit der »evangeliſchen Freiheit« vertrage, von der weltlichen Obrigkeit ſich vorſchreiben zu laſſen, an welchem Tag im Jahre man Buße thun und beten ſolle oder dürfe. Blicken wir zurück auf die Praxis des chriſtl. Alterthums, ſo iſt zuvörderſt zu bemerken, daß man die Dies supplicationum (außerordentliche, für beſondere Fälle angeordnete) und die Dies rogationum (feſtſtehende, alljährlich wiederkehrende) Faſt-, Buß- und Bettage unterſchied. Zu erſteren gehörte z. B. jener Bußtag, den Theodoſius der Große bei einem Erdbeben in Konſtantinopel anordnete; ebenſo jene Bußtage, die der Biſchof Mamertus zu Vienne im Jahr 452 wegen der Drangſale der damaligen Zeit feierte — Beiſpiele, die auch in ſpäteren Zeiten, ſo oft allgemeine Nothſtände es zu fordern ſchienen, vielfache Nachahmung fanden. So wurde von dem Churfürſt Joh. Georg I. von Sachſen wegen der großen Trübſal in Folge des 30jährigen Kriegs im J. 1633 ein außerordentlicher allgemeiner Buß- und Bettag ausgeſchrieben und in den Jahren der großen Theurung (1770—72) in mehreren proteſtantiſchen Ländern Deutſchlands alle Mittwoch ein Bußtag gefeiert. Ja manche Bußtage, die urſprünglich nur Dies supplicationum waren, wurden, weil ſie dem kirchlichen Bedürfniß entſprachen, in feſtſtehende, jährlich wiederkehrende verwandelt, wie z. B. der St. Markustag (25. April).

Als feſtſtehende Faſten- und Bußzeiten galten anfangs nur die Advents- und die öſterliche Faſtenzeit, nach dem altkirchlichen Grundſatz, daß man ſich auf jedes hohe Feſt durch eine 40tägige Faſtenzeit vorzubereiten habe. Da dies natürlich auch vom Pfingſtfeſt galt, die Zeit von Oſtern bis Pfingſten aber eine Freudenzeit war, die nicht durch Faſten unterbrochen werden ſollte, ſo fand es in dieſem Falle nach dem Feſte ſtatt. Zu dieſen, namentlich im fränkiſchen Reiche ſtreng beobachteten Quadrageſimalfaſten (vgl. *Amalarius* de eccles. offic. I. 4. 37. „Observamus tres quadragesimas, i. e. ante pascha Domini, circaque festivitatem Sancti Joannis et ante nativitatem Domini“) wurde angeblich ſchon unter Leo d. Gr. ein Herbſtfaſten (am Kreuzerhöhungstage, 14. Septemb.) hinzugefügt, ſo daß jede der vier Jahreszeiten ihre Faſten hatte (die Quatember-Faſten, ſo genannt wegen der quatuor tempora anni) und hierauf bezieht ſich der alte Spruch:

Post *Crux*, post *Cineres*, post *Spiritus* atque *Luciae*
Sit tibi in *angaria* feria quarta sequens *)

*) In etwas beſſerem Latein lautete er auch:
Post Luciam, Cineres, post Sanctum Puenma Crucemque
Tempora dat quatuor feria quarta sequens.

d. h. am ersten Mittwoch nach Kreuzerhöhung (14. Sept.), nach Aschermittwoch, nach Pfingsten und nach Lucia (13. Dezemb.) beginnt das Quatemberfasten; und da dies zugleich die Zeiten waren, in denen die vierteljährlichen Abgaben („Angariae") entrichtet wurden, so erhielten die Quatembertage selbst oft den Namen „Angariae"*). Daß in dem Spruche nur die feria quarta (Mittwoch) genannt ist, erklärt sich einfach daraus, daß von den drei durch Fasten auszuzeichnenden Tagen der Quatemberwoche die beiden anderen (Freitag und Sonnabend) für die Strengeren ohnehin das ganze Jahr hindurch Fasttage waren.

Diese Quatembertage wurden auch in der evangel. Kirche lange Zeit hindurch beibehalten, und in der englisch-bischöflichen ist es noch jetzt der Fall. Auch die Evangelischen fasteten an dem als Quatembertag bezeichneten Mittwoch, wenn auch nur bis 3 Uhr Nachmittags, und hielten bei weitem mehr noch es für heilige Pflicht, dem kirchlichen Bußtagsgottesdienst beizuwohnen. In Preußen gab es noch bis zur Zeit Friedrichs d. Gr. vier Bußtage im Jahr, die später auf zwei und seit 1773 auf einen reducirt wurden (Mittwoch nach Jubilate, also der Tag, welcher die Zeit zwischen Ostern und Pfingsten in zwei gleiche Hälften theilt). Nach der Lippe'schen Kirchen-Ordnung vom Jahr 1571 sollte jeder erste Freitag im Monat als Buß- und Bettag und als halber Feiertag (durch stilles Verhalten und Unterlassen der Arbeit während den gottesdienstlichen Stunden) gefeiert werden. Genauer noch verordnet die Kirchen-Ordnung für die Landgrafschaft Hessen (v. J. 1566) in Betreff des (gleichfalls allmonatlich zu feiernden) »ordentlichen und gewissen« Bettages: »derselbe wird am Sonntag vorher angekündigt, und die Aeltesten berathen sich mit den Dienern des Wortes über die Sachen, deren die Gemeinde in der Predigt vermahnt und erinnert werden soll. Sind seit dem letzten Bettage Aergernisse vorgefallen, so werden die fehlenden Personen vorgefordert und ermahnet, und es wird darüber berathschlagt, wie den eingerissenen Lastern gewehrt werden könne. Die Obrigkeit aber wird ermahnt, der Kirche in dieser Beziehung Hülfe zu leisten, weil sie Gott darüber Rechenschaft zu geben schuldig ist.« Ein »Edikt« des Landesherrn verordnet außerdem, daß an den Bettagen die Pforten der Städte und Flecken, sowie die Kaufläden geschlossen bleiben. Der Gottesdienst beginnt mit zwei Bußpsalmen; darauf folgt die Litanei, die Predigt mit dem Gebet und dem Vaterunser, und zum Schluß ein Gebet um Gnade und Vergebung der Sünden. — Von dieser Strenge der früheren Zeiten ist man allerdings nach und nach zurückgekommen, nicht nur hinsichtlich der Feier, sondern auch der Zahl der Bußtage. In Sachsen-Weimar und im Altenburgischen werden zwar jährlich zwei Bußtage gefeiert; der eine aber fällt auf den Charfreitag, der andere im Weimar'schen auf den 1. Adventsonntag, im Altenburgischen auf den Freitag vor dem 2. Advent. Im Nassauischen ist der Charfreitag, im Großherzogthum Hessen der Palmsonntag zugleich der Buß- und Bettag; in Kurhessen wurde (seit 1814) der Allerheiligentag (1. Nov.) dazu bestimmt.

Für den Bußtagsgottesdienst sind eigenthümliche Litaneien bestimmt. H. A.

Bußwerke, Bußübungen, s. Buße.

Buttlar, Eva von, und die **Buttlarische Rotte.** Eva v. Buttlar, geboren 1670 zu Eschwege in Hessen, war das einzige Kind lutherischer Religion bereits betagter Eltern; ihre Mutter war bei ihrer Geburt schon 52 Jahre alt, weßhalb Eva später vorgab: sie sey nicht nach der Natur, sondern nach dem Geiste, übernatürlich und wunderbar und daher ohne Sünde gezeugt. In früher Jugend ward Eva von ihrer verwittweten Mutter an den Hof gesandt, wo sie ohne Katechismus (Religionsunterricht) auferzogen und schon im 17. Jahre (1687) an den französischen Refugié de Bésias, Pagen-, Hof- und Tanzmeister in Eisenach, verheirathet wurde, mit welchem sie zehn Jahre lang als

*) „Quatuor temporibus," bezeugt unter anderen Mabillon in seinem it. Germ., „subditi quique in Germania persolvunt census suos, quos *Angarias* vocant. Hinc quatuor tempora vulgari nomine Angariae appellantur."

eine galante Hofdame ein weltliches Leben und eine fleiſchliche jedoch kinderloſe Ehe führte. Als in den letzten Jahren des 17. Jahrhunderts das neue ernſtliche Chriſtenthum oder der ſogenannte Pietismus mit ſeinen Glanz- und Schattenſeiten ſich in ganz Heſſen und Thüringen ausbreitete und insbeſondere alle Städte dieſer Gegenden von pietiſtiſchen Bewegungen erfüllte, ward auch Eva (1697) erweckt, und zwar zunächſt durch den (wunderlichen) Pietiſten Rektor Vockerodt zu Gotha, deſſen Haus und Hausverſammlungen Eva als eine Schweſter in Chriſto fleißig beſuchte. Eva erklärte nun ihren bisherigen Wandel und ihr fleiſchliches Hofleben für Sünde, warf ihren Hofſtaat von ſich, kleidete ſich in eine demüthige Figur, ging mit Geringen, von der Welt Verachteten um, und ward ſo in raſchem Fortſchritte aus einer ſtrengen Pietiſtin eine ſchroffe Separatiſtin. Sie verweigerte nun ihrem unbekehrten und ſelbſt unſittlichen Manne die eheliche Pflicht und nahm auch weder am kirchlichen Gottesdienſte, noch am heiligen Abendmahle Theil. Deßhalb vom Hofe und aus dem Lande verbannt, begab ſie ſich zunächſt nach ihrer Heimath Eſchwege, wo ſich damals der berühmte myſtiſche und chiliaſtiſche Separatiſt, der Profeſſor Dr. Heinrich Horch (ſ. d. Art.) aufhielt. Durch die Liebenswürdigkeit ihrer Perſon, ſowie durch den glänzenden Schein einer beſonderen Heiligkeit und Gottſeligkeit zog ſie viele ſogenannte Pietiſten aus ganz Heſſen an ſich und hielt unter großem Zulaufe in Städten und Oertern hin und wieder Verſammlungen, worinnen gebetet und die ſchönſten Lieder aus dem halliſchen Geſangbuche von Neander und von Lampe geſungen und beſonders der nahe Anbruch des herrlichen Reiches Jeſu Chriſti mit großer Kraft und Licht verkündigt wurde. So von allen Frommen des Landes gefeiert und geſchmeichelt, ließ ſich die junge reizende Frau (oder Wittwe — wie ſie ſich anſehen zu dürfen meinte) von ihrer ſündlichen Luſt und Eitelkeit verführen, mit ihren frommen Anhängern aus den verſchiedenen Kirchen und Gemeinden am 2. Januar 1702 in Allendorf in Heſſen eine neue beſondere chriſtliche Gemeinde oder eine ſogenannte chriſtliche und philadelphiſche Societät zu bilden, deren Haupt und Mittelpunkt ſie war. Solche beſondere chriſtliche Gemeinſchaften oder Societäten waren — vielleicht nach dem Vorgange der Labadiſten in Herford, Altona und Wiewert in Friesland ſeit 1670 — zunächſt ſeit 1698 in England durch die Myſtiker Jane Leade und Dr. Jean Pordage geſtiftet und von da aus auch ſchnell nach den Niederlanden und nach Weſt-Deutſchland verbreitet worden. Die geheime Lehre dieſer Societäten war die nahe Erwartung des Anbruches des tauſendjährigen Reiches und die darauf gegründete Nothwendigkeit des völligen Ausganges aus Babel, der verderbten Kirche, und die Verwerfung der gewöhnlichen Ehe als einer nur fleiſchlichen und ſündlichen thieriſchen Gemeinſchaft. Nach dem Vorgange der Myſtiker alter und neuer Zeiten (Böhme, Gichtel, Arnold) wurde nämlich die eheliche Gemeinſchaft als an ſich ſündlich und darum unter bloßer Condescendenz und Toleranz Gottes ſtehend und als ein betrübtes Denkmal des tiefen Verfalls und der Ausſtoßung aus dem Paradieſe angeſehen, welche nur bei den wahren Kindern Gottes durch Gebet und Geiſt gereinigt und geheiligt werden könne. Aus dieſer Verwerfung des natürlichen Verhältniſſes von Mann und Weib und aus der Verkennung der ſittlichen und chriſtlichen Bedeutung deſſelben bildete ſich nun auch in den neuen chriſtlichen Societäten Heſſens, bei der Eva, wie bei der verwitweten Inſpektorin Wetzel, die Lehre von der Ertödtung der ſinnlichen Luſt durch unnatürliche und unordentliche geiſtlich-fleiſchliche Gemeinſchaft aus, welche ganz wie um 1750 bei der Brüggler und bei der Ronsdorfer Sekte und um 1840 bei den Muckern in Königsberg, zu den ſchauderhafteſten Gräueln führte. Eva, welche vielleicht ſchon in Eiſenach mit ihrem nachherigen Anhänger Appenſeller in einem ſträflichen Verhältniſſe geſtanden hatte, ſchloß nämlich nicht nur in raſcher Aufeinanderfolge binnen 2—3 Jahren ſechs neue geiſtliche Verbindungen oder Ehen, ſondern behauptete auch, daß, während die fleiſchliche Ehe der Ungläubigen durch prieſterliche Einſegnung nur Sünde und privilegirte Hurerei ſey, die fleiſchliche Verbindung mit ihr als einer Heiligen heilig und rein ſey und ohne alle ſündliche Luſt ſtattfinde, ja ſogar alle fleiſchliche Luſt für immer ausſchließe. Sie ward von ihrer Umgebung als

die Thüre zum Paradieſe, als das Neue Jeruſalem, als unſer Aller Mutter, als die vom Himmel gekommene Weisheit oder Sophia, als die andere Eva, ja als der heilige Geiſt (der ja in der Grundſprache des A. T. weiblich ſey) verehret, und bildete ſogar, auf Grund einer angeblich 1698 erhaltenen Offenbarung, mit ihrem Landsmanne und Zuhälter Winter und mit ihrem jugendlichen Freunde Appenfeller als Mutter, Vater und Sohn die irdiſche, ſichtbare und Fleiſch gewordene Dreieinigkeit. Mit dieſem ihrem ſataniſchen und gottesläſterlichen Vorgeben verführte und bezauberte ſie ihre ganze Umgebung, und lebte mit allen Männern nicht nur ungeſcheut in wilder Hurerei, ſondern ließ dieſelben auch an ihren Mutterbrüſten ſaugen, während die weiblichen Glieder der Geſellſchaft durch gewaltſame Zerdrückung des Ovariums unfruchtbar gemacht wurden. Die ganze aus 20—40 Perſonen beſtehende Geſellſchaft ſah ſich als Eine chriſtliche Familie an, die ſich nur bei den Vornamen oder bei den von Eva ertheilten neuen Namen nannte, während Eva und Winter ſelber Mama'chen und Papa'chen hießen, und unbedingten Gehorſam ſelbſt in ſündlichen Dingen forderten und erlangten. Jedes einzelne Glied der Geſellſchaft war ſowohl durch eidliche gottesläſterliche Verſchreibungen oder Uebergaben an die Eva, als auch durch die ſtrenge durchgeführte Gütergemeinſchaft unverbrüchlich an dieſelbe gefeſſelt. Aus Allendorf ſchon nach ſechs Wochen ausgewieſen, begab ſich der eigentliche Kern der Geſellſchaft über Frankfurt nach Uſingen — wo eins ihrer Mitglieder, das Fräulein Sidonie von Callenberg, ein uneheliches Kind von dem Schwärmer Uthe gebar — und dann 1703 nach dem Wittgenſteiniſchen, der damaligen allgemeinen Zufluchtſtätte aller um der Religion willen Verfolgten. Vergebens hatten die Separatiſten Hochmann und Pünthiner die Eva von ihrem Abwege abzubringen geſucht — Pünthiner ließ ſich vielmehr ſelber von ihr zu ſchändlicher Unzucht verführen. Nachdem ſie ſich 1704 auf dem gräflichen Pachthofe Sasmannshauſen niedergelaſſen hatten, begannen die erſten Gerüchte über ihre Gräuel — beſonders durch den frommen Profeſſor Dr. Mieg in Marburg und den in ihrer Nähe lebenden ſeparatiſtiſchen Pfarrer Dilthey. Die völlige und unzweifelhafte Entdeckung erfolgte durch heimlich in der Wand angebrachte Löcher und das nun einſchreitende Gericht. Die vornehmſten Glieder der Rotte wurden von Sasmannshauſen nach dem nahen Laasphe in's Gefängniß geführt und wider ſie die Unterſuchung auf Gottesläſterung, Hurerei, Ehebruch und Blutſchande eröffnet. Aber noch vor Beendigung derſelben entflohen alle Gefangenen den trunken gemachten Wächtern, und eilten über Wetzlar, wo ſie an dem berühmten Dr. juris Bergenius einen treuen Anhänger und Vertheidiger hatten, nach Köln, wo die ganze Rotte, ſo viel ihrer noch beiſammen waren, und namentlich Eva, Winter, Appenfeller und Ichtershauſen, *pro forma* katholiſch wurden, um ſich dadurch vor ferneren gerichtlichen und kirchlichen Verfolgungen zu ſchützen. Ja Eva ließ ſich ſogar in dem katholiſchen Städtchen Hallenberg (nördlich von Wittgenſtein in Weſtphalen gelegen) mit Appenfeller kirchlich trauen, wobei dieſer jedoch ausdrücklich — zur Beruhigung des noch in Köln zurückgebliebenen Winter — erklärte, daß es auf keine weltliche Copulation, um Mann und Frau zu ſeyn, abgeſehen ſey, ſondern nur damit die Welt etwas vor die Augen bekomme, was ſie tragen und begreifen könne; dem lieben Papa (Winter) werde dadurch ſeiner Ehre und Liebe nichts benommen. Die Rotte begab ſich nun nach der von lippe'ſchem Lande umgebenen paderborniſchen Enklave Lüde bei Pyrmont und begann hier ihr altes Weſen unter neuen Formen und nur mit mehr Zucht und Vorſicht. Auch Dr. Bergenius fand ſich hier als ein willkommenes Vögelchen ein. Winter brachte von Köln ein Scheermeſſer mit, mit welchem er allen Gliedern der Geſellſchaft das künftige Bundeszeichen: die Abſcheerung des nach wiedertäuferiſcher und ſeparatiſtiſcher Art ſeither getragenen Bartes bei den Männern und eines Theiles des Haupthaares bei den Frauen, beibrachte. Es wurde nun eine förmliche Hauskirche mit Hauskirchen-Ordnung, Hausregel, Hausgericht und Hauszucht eingerichtet, wodurch jeder Einzelne in dem »von unſerm Herrn Vater (Winter) an unſere Majeſtät (Appenfeller, auch Leander genannt) übergebenen Reiche« ein beſonderes Amt erhielt. Das Reich des Vaters war nämlich nunmehr beendigt

und es begann demnach am 2. Januar 1706 das Reich des Sohnes durch die feierliche Weihe Leanders vor der verſammelten Gemeinde, nach dem Muſter der katholiſchen Conſecration. In raſcher Folge wurden nun auch Winter zum Prieſter und Biſchofe (mit einer Biſchofsmütze aus buntem Papiere) und dann Ichtershauſen als das Lamm oder die Taube und zuletzt die prächtig geſchmückte Eva von allen Dreien als die Weisheit oder Sophia mit Handauflegung geweiht, wobei ſie der Vater (Winter) mit den gottesläſterlichen Worten anredete: „Du biſt meine liebe Tochter, die ewige Weisheit, das himmliſche Jeruſalem, das vom Himmel zu uns heruntergekommen. Du biſt das Leben und das Band der Dreieinheit. Du biſt das Centrum und wahre Glückſeligkeit, Drei-Einheit. Du biſt das Eins des Vaters und des Sohnes. Du biſt meine Tochter und Vertraute des Vaters und eine Mutter der Gläubigen. Du biſt eine Mutter und Geſpons des Sohnes und eine Frau des Hauſes Gottes. Du biſt eine Schweſter und Verlobte des heiligen Geiſtes und eine Fürſprecherin der Gemeinde. Du biſt der Anfang und die Wiederbringung aller Creaturen. Du biſt eine Beſchließerin und Auswirkerin des Willens Gottes. Ich ſetze dich ein zur Aufſeherin des Prieſterthums, zur Führerin des großen Gerichts, zur Regiererin der Gemeinde und zur Heerführerin des Volkes Gottes; ich ſetze dich ein zur Herrſcherin der Erde und Mutter aller Creaturen.“ Hierauf wurde ſie mit Waſſer beſprengt, geſalbt, geküßt, geweiht, vereidigt und gekrönt, und empfing dann von den Dreien als „Sophia“, als „göttliche Weisheit“ und dann „von allen Kindern“ den Eid der Treue. Mit dieſer gottesläſterlichen fratzenhaften Feier hatten die Gräuel und der Wahnwitz der Buttlariſchen Rotte ihren Höhepunkt erreicht; ſchon nach 16 Tagen, am 22. Februar 1706, wurde die ganze noch aus zwanzig Perſonen beſtehende Sippſchaft arretirt und nach Schloß Dringenberg geführt und vornämlich wegen ihrer gottesläſterlichen Einweihungen zur Criminalunterſuchnng gezogen, und, zum Theil durch die Folter, zum Geſtändniß gezwungen. Winter wurde als Urheber nnd Rathgeber wegen geſtändig verübter gottesläſterlicher Thaten, auch wegen sacrilegii und angemaßter prieſterlicher Gewalt zum Tode, Leander, Ichtershauſen und Eva zu Staupenſchlägen und ewiger Verbannung verurtheilt. Winters Strafe wurde jedoch in die der übrigen gemildert und dieſen ſelbſt wurde ſie theilweiſe erlaſſen. Eva entging jeder Strafe durch die Flucht und traf im September 1706 mit ihrer Rotte wieder in Wetzlar zuſammen. Dr. Vergenius läugnete mit Erfolg alle Betheiligung an den gottesläſterlichen Weihen und erlangte dadurch ſeine Freiſprechung; er kehrte nach Wetzlar zurück und ward dort noch ſpäter (1714) als Advokat beim Reichskammergericht ein Freund und Vertheidiger der Pietiſten. Leander ließ ſich unter dem Namen Dr. Brachfeld mit Eva ſeiner Frau und den beiden ihnen ſtets treu gebliebenen Fräulein von Callenberg als praktiſcher Arzt der Freiſtadt Altona nieder. Auch hier ließ Eva nicht nach, die Leute zu verführen und gab vor, ſie würde den neuen Meſſias gebären. Die Obrigkeit wies ſie jedoch aus, worauf ſich die Geſellſchaft in Kiel und Altona vertheilte und äußerlich als Glieder der evangeliſch-lutheriſchen Kirche ein ganz ehrbares und ordentliches Leben führten. Eva ſtarb — ungewiß wann? — erſt nach 1717 in Ehre nnd Anſehen in Altona.

Die Verübung und Entdeckung der ſchändlichen und wahnwitzigen Gräuel der Buttlariſchen Rotte in Sasmannshauſen und Lüde erregte natürlicher Weiſe überall das größte Aufſehen und Entſetzen. Die Pietiſtenfeinde — und namentlich der berühmte ſchwediſche Theologe Dr. J. Fr. Mayer in Greifswalde — beuteten ſie aus zur Verdächtigung des Pietismus überhaupt, während die Pietiſten — Francke und der Pietiſtenadvokat Thomaſius — ſich von dem Verdachte des Zuſammenhanges mit dieſen Gräueln zu reinigen ſuchten. Auch Gichtel, Arnold und Hochmann zeugten ſehr entſchieden wider die Eva'ſchen Gräuel, deren Andenken in den religiös-erregten Gemüthern ihrer Zeit noch lange fortlebte, ſo daß, als Graf Zinzendorf — zum Theil noch ehe er etwas von den mähriſchen Brüdern wußte und deren Gemeindeverfaſſung nach Herrnhut verpflanzte — in Herrnhut und Ebersdorf nnd in Herrnhaag beſondere Gemeinden und in ſeiner Pilgergemeinde ſelbſt

eine christliche Societät mit gemeinsamem Familienleben und Gütergemeinschaft und neuen Namen (Papa'chen und Mama'chen) und Aemtern und Weihen gründete, die schlimmen Auswüchse seiner sonst in Keim und Stamm gesunden Pflanzung häufig und vielfach an die Eva und ihre philadelphische Societät erinnerten und selbst ein Fresenius (wie auch Baumgarten und Andere) in seiner Nachricht von herrnhutischen Sachen (1745. II. 783 f.) schreiben durfte: „Daß die Herrnhuter in ihren Ehegeheimnissen vieles von der gottesläſterlichen und verfluchten Eviſchen oder Buttlariſchen Rotte angenommen, kann ich mit Bestand der Wahrheit behaupten, und zwar mit solchen Gründen, die ganz deutlich in ihren Schriften liegen und folglich nicht geläugnet werden können. Es ist aber noch ein wenig zu frühe, mit dieser Sache hervorzurücken.“ Die Brüdergemeinde hat sich aber in und nach ihrer Sichtungszeit (seit 1751) noch zeitig genug von solchen Gefahren und von solchem Verdachte gereinigt und dagegen das Bedürfniß nach engerer und wahrerer christlicher Gemeinschaft, als wie sie in den großen Gemeinden und Kirchen vorhanden sein kann, und welches jene Societäten zu Sasmannshausen, Brügglen, Ronsdorf und Königsberg auf widernatürliche Weise zu stillen gesucht haben, wirklich in bleibender und gesegneter Art befriedigt. (Vergl. die Bearbeitungen dieser Geschichte: 1) von Chr. Thomasius, Vernünftige aber nicht scheinheilige Gedanken und Erinnerungen über allerhand gemischte philosophische und juristische Händel. III. S. 208—624. Halle 1725. 2) von E. F. Keller, die Buttlarische Rotte, ein merkwürdiges Seitenstück zu den neuentdeckten Muckern in unsern Tagen, in Niedners Zeitschrift für histor. Theol. 1845, und 3) von M. Goebel, Geschichte des christlichen Lebens in der rhein.-westphäl. evang. Kirche II. S. 778—809. Coblenz 1852, wo auch alle gedruckten und handschriftlichen Quellen verzeichnet sind. Diesen Quellen ist nur noch hinzuzufügen: J. J. Held, historischer Bericht von den prätendirten Prophezeiungen ꝛc., als auch der sogenannten Mutter Eva. 1711, und: J. W. Krafft, der Lebenslauf einer guten Streiterin Jesu Christi. 1763.) M. Goebel.

Buxtorff (auch Buxtorf, lat. Buxtorfius und Buxtorius), Johannes, stammte aus einer westphälischen Familie, welche früher Bockstrop oder Boxtrop genannt ward. Er ward geboren am 25. Dezember 1564 in der westphälischen Stadt Camen, wo sein Vater Prediger war. Den ersten Schulunterricht erhielt er auf den Schulen in Hamm und Dortmund. Nach dem Tode des Vaters hielt er sich kurze Zeit im elterlichen Hause auf, begab sich dann nach Marburg, bald darauf nach Herborn, wo er zu Piscator in ein genaueres Verhältniß trat, den er als seinen Lehrer in der hebräischen Sprache in dankbarer Erinnerung behielt und dem er später bei der lateinischen Uebersetzung des Alten Testaments (oder vielmehr bei der Verbesserung der von Junius herausgegebenen Uebersetzung) willige Hülfe leistete. Von Herborn ging Buxtorff nach Heidelberg, nach kurzem Aufenthalte von dort nach Basel im Jahre 1588, wohin ihn der Ruhm des Jac. Grynäus zog. Von hier aus besuchte er Zürich, wo Heinr. Bullinger, und Genf, wo Th. Beza lehrte. Nach Basel zurückgekehrt, fand er auf Grynäus' Empfehlung freundliche Aufnahme im Hause des Leo Curio, der ihm den Unterricht seiner Kinder anvertraute. Zum magister artium promovirte er 1590; in demselben Jahre erhielt er die Professur der hebräischen Sprache in Basel; später wurden ihm auch noch andere Aemter, unter diesen die Leitung des akademischen Gymnasiums, übertragen. Im August 1592 unternahm er eine dreimonatliche Reise, um seine Heimath zu besuchen; in demselben Jahre heirathete er Margaretha, die Tochter des Leo Curio und ward dadurch Mitglied einer hochangesehenen Familie in Basel. Ihm wurden fünf Söhne, von diesen drei in einer Geburt, und sechs Töchter geboren. Es war ihm vergönnt, seiner neuen Heimath durch seine gelehrte Thätigkeit Ruhm und Ehre zu bringen und der Stammvater einer blühenden Familie zu werden, aus deren Mitte Männer hervorgingen, die, Erben des väterlichen Ruhmes und der Anhänglichkeit an Basel, der Universität ihrer Vaterstadt zu großer Zierde gereichten. Die im Jahre 1610 vom akademischen Senate in Basel ihm angetragene theolog. Professur nahm er nicht an. Einem im Jahre 1611 von dem Cura-

torium der Akademie in Saumur ergangenen Rufe, dort als Profeſſor der hebräiſchen Sprache zu wirken, leiſtete er keine Folge, wie er auch ſchon einige Jahre früher einen von Leyden an ihn ergangenen Ruf abgelehnt hatte. Er ſtarb an der Peſt am 13. Sept. 1629. — Man ſagt nicht zuviel, wenn man Buxtorff den größten Kenner der rabbiniſchen Literatur unter den Proteſtanten nennt. Mit anhaltendem Fleiße benutzte er nicht nur die Commentare der Rabbinen zu den altteſtamentlichen Büchern und andere Schriften gelehrter Juden, um ſich eine genaue Kenntniß der jüdiſchen Ueberlieferungen und Anſichten in Beziehung auf die Geſchichte der altteſtamentl. Schriften und ihres Textes, auf ihre Behandlung und Erklärung in den jüdiſchen Schulen zu verſchaffen, er ſtand auch in einem lebhaften brieflichen Verkehr mit jüdiſchen Gelehrten in Deutſchland, Polen und Italien, und ſuchte den Umgang mit Juden, um ſich von ihnen über jüdiſche Sitten und Gebräuche unterrichten und bei der Herausgabe hebräiſcher Schriften helfen zu laſſen. In der ſtreng proteſtantiſchen Stadt Baſel erregte ſein Verkehr mit den Juden nicht ſelten Anſtoß. Als die Frau eines in ſeinem Hauſe wohnenden Juden, der ihm als Correktor bei dem Druck der hebräiſchen Bibel half, von einem Knaben entbunden war, ertheilte der Rathsweibel Gläſer zwei Juden die Erlaubniß, nach Baſel zu kommen, um Zeugen der Beſchneidung des Knaben zu ſeyn. Auch Buxtorff, ſein Schwiegerſohn König, der Rathsweibel Gläſer und zwei Bürger waren dabei gegenwärtig. Der Magiſtrat nahm aber dieſe Sache ſehr ernſt, legte Buxtorf und König jedem eine Buße von 100 fl., den Juden eine Buße von 400 fl. auf, ließ Gläſer und die zwei Bürger in's Gefängniß ſetzen, aus dem ſie aber nach drei Tagen wieder entlaſſen wurden. Seine genaue Kenntniß der jüdiſchen Ueberlieferung, ſeine Belefenheit in jüdiſchen Schriften gebrauchte Buxtorff, ſowohl um das Anſehen des hebräiſchen Textes des Alten Teſtaments durch die Hinweiſung auf die ſorgſame Behandlung und die, wie es nach den Angaben der Juden ſcheinen konnte, jede Veränderung ausſchließende treue Bewahrung deſſelben von den älteſten Zeiten an den Anhängern der römiſchen Kirche gegenüber zu vertheidigen, welche in der griechiſchen Ueberſetzung und in der Vulgata den genaueren Text der heiligen Schriften zu haben glaubten, als auch um die Richtigkeit der auf den unverſehrten urſprünglichen Beſtand und auf die unveränderte äußere Geſtalt des hebräiſchen Textes ſich beziehenden jüdiſchen Nachrichten gegen Zweifel und Bedenken feſtzuhalten, welche in der Reformationszeit von vielen Seiten und von den angeſehenſten Männern, ſelbſt von einem Luther, Zwingli, Calvin, ſpäter wenigſtens hie und da von einzelnen Gelehrten ausgeſprochen waren. Buxtorff's Wirkſamkeit fiel in die Zeit, wo es den Proteſtanten in ihrer Polemik mit den Anhängern der röm. Kirche ganz vorzugsweiſe darauf ankam, ſich auf die Unverſehrtheit und Sicherheit des hebr. Textes der heiligen Schriften berufen zu können. Deßhalb griffen ſie gern und ohne genauere Prüfung nach den Angaben der jüdiſchen Gelehrten, die für die treueſte Bewahrung des hebr. Textes von den älteſten Zeiten an Bürgſchaft zu geben ſchienen. Solche Angaben lieferte ihnen Buxtorff's Gelehrſamkeit. Daher ſein großes Anſehen nicht nur bei den Reformirten der Schweiz und Deutſchlands, ſondern auch bei den Lutheranern, welche in dieſer Beziehung mit den Reformirten eine gemeinſchaftliche Sache zu verfechten hatten und die von einem reformirten Theologen ihnen gebotene helfende Hand nicht zurückſtießen. Dazu kam, daß Buxtorff auch für die leichtere Erlernung der hebr. Sprache und für die Erklärung des Alten Teſtaments Großes leiſtete und in weiten Kreiſen durch ſeine Bücher als Meiſter und Lehrer der hebr. Sprache wirkte. Seine von ſeinem Sohne und Enkel vermehrte Sammlung jüdiſcher Schriften ward im Jahre 1705 für 1000 Rthlr. für die Bibliothek in Baſel angekauft, wo auch eine große Menge von Briefen, die jüdiſche und chriſtliche Gelehrte an ihn geſchrieben haben, aufbewahrt werden. Von ſeinen Büchern, von denen ein großer Theil ſehr oft von Neuem herausgegeben iſt, nennen wir nur: Manuale hebraicum, Bas. 1602, editio sexta cura Johannis filii, Bas. 1658. — Synagoga judaica, zuerſt in deutſcher Sprache. Baſ. 1603, dann in's Latein. überſetzt von Herm. Germberg. Han. 1604, von Dav. Clericus. Baſ. 1641, wiederherausgegeben von J. Jak. Bux-

torff. 1680. 1712. — Lexicon hebr. et chald. cum brevi lexico rabbin. philoa., Bas. 1607, ſpäter ſehr oft wiedergedruckt. — De abbreviaturis hebraicis, recensio operis talmudici et biblioth. rabbin. Bas. 1613, ſpäter oft wiedergedruckt. — Biblia hebraica, cum paraphr. chald. et commentariis Rabbinorum, T. II. fol. Bas. 1618; dazu zuerſt als Beilage Tiberias s. commentarius masorethicus. Bas. 1620. fol., dann auch beſonders in 4.; eine vermehrte und verbeſſerte Ausgabe: Tiberias s. comment. masoreth. triplex, historicus, didacticus, criticus etc. recogn. et add. non paucis locupl. a Joh. Buxtorfio fil., ed. nov. accur. Joh. Jac. Buxtorfio nep. Bas. 1665. fol. und 4.; hierin eine Geſchichte der Maſora nach der jüdiſchen Ueberlieferung, worin die Anſicht, nach welcher ſie in nachtalmudiſcher Zeit durch die Thätigkeit der jüdiſchen Gelehrten in Tiberias entſtanden ſeyn ſoll, bekämpft wird; der den Inhalt ſo wenig bezeichnende Titel Tiberias iſt wohl deshalb gewählt, weil in dem Buche oft von dem, was auf die gelehrte Thätigkeit der Schule in Tiberias, nach Buxtorff's Anſicht mit Unrecht, zurückgebracht wird, die Rede iſt. — Die concordantiae hibliorum hebraicae zu vollenden, war ihm nicht geſtattet; ſein Sohn Johannes ſetzte das vom Vater angefangene Werk fort und gab es cum praefatione qua operis usus abunde declaratur heraus. Bas. 1632. fol. An einem lexicon chald. talmud. et rabbin. hatte Buxtorff viele Jahre gearbeitet; es war bei ſeinem Tode ebenfalls unvollendet; ſein Sohn Johannes gab es, nachdem er viele Jahre hindurch ſeinen Fleiß der Vollendung und Verbeſſerung dieſes Werkes zugewandt hatte, heraus. Baſ. 1639. Fol. — Ein vollſtändiges Verzeichniß der Schriften Buxtorff's findet man in Athenae Rauricae. Bas. 1778. p. 447. Bertheau.

Buxtorff, Johannes, der Sohn des vorhergehenden, geb. den 13. Aug. 1599. Vom Vater erhielt er, als er noch ein zartes Kind war, Unterricht in der lateiniſchen, griechiſchen und hebräiſchen Sprache. Auf die öffentliche Schule kam er 4 Jahre alt; vom 13. Jahre an beſuchte er die hohe Schule, im 16. Jahre creirte ihn der Vater ſelbſt zum Magiſter. Er wandte ſich nun dem Studium der Theologie zu, beſchäftigte ſich aber fortwährend eifrig mit der jüdiſchen Literatur. Es wird angegeben, daß er ſchon als junger Mann ſowohl den jeruſalemiſchen als auch den babyloniſchen Talmud durchgeleſen habe. Nach Heidelberg ging er 1617, wo er bei Paräus, Scultet und Alting Vorleſungen hörte; 1619 beſuchte er Dortrecht, wo er mit vielen der dort zur Synode verſammelten Väter genauer bekannt ward. Nach dem Schluſſe der Synode bereiste er mit den Geſandten der Stadt Baſel die Niederlande und England; durch Frankreich kehrte er nach Baſel zurück. 23 Jahre alt gab er ein Lexicon chald. et syriac. (Baſel 1622. 4.) heraus. 1623 begab er ſich nach Genf, um Turretin, Diodati, Tronchin zu hören; ſelbſt ein Turretin und Dav. Clericus ließen ſich hier von ihm in der hebr. Sprache unterrichten. Die Behörde der Republik Bern bot ihm den Lehrſtuhl der Logik zu Lauſanne an. Er zog es vor, in ſeiner Vaterſtadt zu leben, wo er von 1624 bis 1630 zuerſt als Diaconus communis ecclesiae Basileensis, dann als Diakonus an der St. Petri-Kirche eine ſeinen Wünſchen entſprechende Thätigkeit fand. Nur die Rückſicht auf ſeine ſchwache Geſundheit veranlaßte ihn, die Stellung eines Predigers aufzugeben und die durch den Tod ſeines Vaters erledigte Profeſſur der hebr. Sprache im Jahre 1630 zu übernehmen. Ehrenvolle Rufe nach Gröningen und Leiden lehnte er ab. Um ihm für ſeine Anhänglichkeit an Baſel zu danken, errichtete man eine dritte theologiſche Profeſſur, die professio locorum communium atque controversiarum, welche ihm angeboten und 1647 von ihm übernommen ward. Nachdem er dieſes Amt ſieben Jahre bekleidet hatte, gab er es auf und nahm 1654 die ihm angetragene Profeſſur der Erklärung des Alten Teſtaments an, weil dieſe mit der Thätigkeit, die ihm als Profeſſor der hebr. Sprache oblag, in einem unmittelbaren Zuſammenhange ſtand. Er war viermal verheirathet; mehrere ſeiner Kinder ſtarben in früher Jugend; nur zwei Söhne überlebten ihn, Johannes aus der dritten Ehe, und Johannes Jakobus aus der vierten Ehe, welcher der Nachfolger des Vaters in der Profeſſur der hebr. Sprache ward. Er ſtarb den 17. Auguſt 1664. — Es war ihm nicht geſtattet, in friedlicher Thätigkeit

ſein Leben hinzubringen; er unternahm es, die von ſeinem Vater und ihm ſelbſt vertretenen Meinungen über die Unverſehrtheit des maſoretiſchen Textes des Alten Teſtaments und die unveränderte Ueberlieferung deſſelben vorzugsweiſe gegen einen Mann zu vertheidigen, der mit großer Gelehrſamkeit die Glaubwürdigkeit der rabbiniſchen Tradition bekämpfte und durch umfaſſende Unterſuchungen zu dem Ergebniſſe gelangt war, daß weder die äußere Geſtalt des hebräiſchen Textes unverändert geblieben, noch auch der maſoretiſche Text ohne Fehler ſey. Buxtorff hatte in einer im Jahre 1643 (dieſes Jahr gibt er ſelbſt in ſeiner Anticritica p. 8 an) herausgegebenen Schrift de litterarum hebr. gennina antiquitate, nach ſeiner Ausſage in beſcheidener Weiſe, die Urſprünglichkeit der hebr. Quadratſchrift (d. h. die Kenntniß und den Gebrauch derſelben z. B. zur Zeit des Moſe, des David u. ſ. w.) nachzuweiſen geſucht; dagegen hatte Ludovicus Capellus ſeine diatribe de veris et antiquis Ebraeorum literis. Amst. 1645. 12. geſchrieben, in welcher er behauptete, daß die ſogenannte ſamaritaniſche Schrift älter ſey, als die Quadratſchrift. Dieſes war der Anfang des heftigen und nach damaliger Zeit nicht ohne Bitterkeit geführten Kampfes zwiſchen beiden Männern. Buxtorff ſchrieb nun gegen das von Thom. Erpenius, Leiden 1624. 4., herausgegebene arcanum punctationis revelatum des Lud. Capellus ſeinen tractatus de punctorum origine, antiqnitate et anthoritate, oppos. arcano punct. revelato Lud. Capelli, Bas. 1648. 4., in welchem er nachwies, daß nach jüdiſcher Ueberlieferung die Punctation entweder von Moſe und den übrigen Verfaſſern der bibl. Bücher herſtamme, oder von Esra erfunden und ſeit ſeiner Zeit vorhanden geweſen ſey. Seine Abſicht ging dahin, die veritas, authentia, sinceritas et integritas codicum hebraicorum hodiernorum zu vertheidigen und ſie als die norma und regula hinzuſtellen, nach welcher die alten Ueberſetzungen, wo ſie vom hebr. Texte des Alten Teſtaments abweichen, verbeſſert werden müßten. Cappellus hatte in einem großen, ſchon 1634 vollendeten Werke critica sacra sive de variis quae in sacris V. T. libris occnrrunt lectionibus libri sex den Beweis für die Behauptung zu geben unternommen, daß der maſoretiſche Text nicht immer die urſprüngliche Lesart darbiete und daß man mit Unrecht eine Unverſehrtheit deſſelben annehme. Vor dem durch den Einfluß proteſtantiſcher Theologen lange verzögerten und erſt durch den zum Katholizismus übergetretenen Sohn des Verfaſſers unter Mitwirkung des Morinus in Paris 1650 bewerkſtelligten Drucke dieſes Werkes hatte Capellus es während eines Zeitraums von 13 Jahren handſchriftlich vielen Gelehrten mitgetheilt, durch welche auch Buxtorff Kunde von ſeinem Inhalte erhielt, der in ſeinem tractatus de punctorum origine etc. darauf Rückſicht nahm und das noch nicht erſchienene Buch bekämpfte. Dadurch ward Capellus veranlaßt, ſeiner critica sacra eine defensio adversum iujnstum censorum hinzuzufügen, die auf die Unverſehrtheit des hebr. Textes ſich beziehenden, in dem letzten Kapitel des erſten Theiles des tractatus von Buxtorff enthaltenen Behauptungen Buxtorff's zu beſtreiten und die ihm gemachten Vorwürfe mit heftigen Worten zurückzuweiſen. Buxtoff ſchrieb darauf eine Anticritica seu vindiciae veritatis hebraicae adversus Lud. Capelli criticam qnam vocat sacram ejusque defensionem, quibus sacrosanctae editionis bibliorum hebraicae authoritas, integritas et sinceritas a variis ejus strophis et sophismatis, quamplurima loca a temerariis censuris et variarum lectionum commentis vindicantur, simnl etiam explicantur et illuetrantur. Basil. 1653. 4. Schon aus dem Titel erkennt man das Ziel, welches Buxtorff zu erreichen ſtrebte; er konnte es zu erreichen hoffen, weil er mit vielen ſeiner proteſtantiſchen Zeitgenoſſen die rabbiniſche Tradition für eine ſichere Grundlage ſeiner Beweisführung zu halten berechtigt zu ſeyn glaubte. Ein berühmter Gelehrter damaliger Zeit ſagte: nec dubitem, quin Capelli causa vicerit, si res Doctorum snffragiis et auctoritate transigatur. Aber in den Händen der Gelehrten lag zunächſt die Entſcheidung nicht, weil die Sache eine unmittelbar praktiſche Bedeutung für die Leiter der Kirche hatte. Denn wiewohl Capellus ſich wenigſtens im Ganzen und Großen für ſeine Anſicht nicht nur auf den jüdiſchen Gelehrten Elias Levita (er ſtarb 1549) berufen konnte, der in der Reformationszeit einen großen Einfluß auf die Entwickelung der altteſtamentlichen Wiſſenſchaften

unter den Protestanten ausgeübt hatte, sondern auch viele Aeußerungen Luther's, Calvin's, Zwingli's, Münster's, Fagius', Mercerus', Drusius', Casaubonus', Scaliger's, Erpenius', Grotius' und anderer hochangesehener Männer zur Rechtfertigung seiner Bestrebungen anführen konnte, so galt er doch den Protestanten vornehmlich in der Schweiz und in Deutschland für einen der protestantischen Kirche höchst gefährlichen Mann, der die Göttlichkeit der heiligen Schriften anzugreifen und an ihrer durch die göttliche Vorsehung bewirkten unversehrten Erhaltung zu zweifeln keine Scheu trage, weil er die Voraussetzungen bekämpfte, auf denen die protestantische Lehre von der Schrift in der damaligen Zeit ruhte. Buxtorff hingegen ward als Vertheidiger der dem geltenden dogmatischen Systeme gemäßen Lehre von der Schrift hochgeachtet. Die Folgen seiner einflußreichen Thätigkeit zeigen sich recht deutlich in dem zweiten Canon der (im Jahre 1675 von Heidegger verfaßten) formula consensus helvetica, der recht eigentlich gegen Capellus gerichtet ist und so lautet: in specie autem Hebraicus V. T. codex, quem ex traditione ecclesiae Judaicae, cui olim oracula Dei commissa sunt, accepimus hodieque retinemus, tum quoad consonas, tum quoad vocalia, sive puncta ipsa, sive punctorum saltem potestatem, et tum quoad res, tum quoad verba θεόπνευστος, ut fidei et vitae nostrae, una cum codice Novi T. sit Canon unicus et illibatus, ad cujus normam, ceu Lydium lapidem, universae quae extant Versiones, sive orientales sive occidentales exigendae, et sicubi deflectunt revocandae sunt. Auch der erste und dritte Kanon sind gegen Capellus gerichtet; selbst die Worte dieser drei Kanones erinnern an die in Buxtorff's Streitschriften vorkommenden, ja sind zum Theil aus ihnen geradezu entlehnt. Von geringerer Bedeutung ist der Streit, der durch kleinere Abhandlungen Buxtorff's über das Abendmahl hervorgerufen ward, welche Capellus scharf beurtheilt hatte; zur Vertheidigung schrieb Buxtorff vindiciae exercitationis de institutione S. coenae contra Capellum, Bas. 1646. 4. und eine anticritic. contra Capellum. Bas. 1653. Ein Verzeichniß der Schriften Buxtorff's findet man in Athenae Rauricae p. 47 und p. 448. Die wichtigsten der von ihm herausgegebenen Schriften haben wir zu nennen schon Gelegenheit gehabt; wir erwähnen hier nur noch seine lateinische Uebersetzung des More Nevochim von Maimonides, Basel 1629, 4., und das Buch Casri (sive colloquium de religione), dessen hebr. Text er mit einer latein. Uebersetzung, Basel 1660 in 4. herausgab. Bertheau.

Buxtorff, Johann Jakob, der Sohn aus der vierten Ehe des vorhergehenden, ward am 4. Sept. 1645 geboren. Der Vater unterrichtete ihn. Schon als achtjähriger Knabe erregte er durch seine Kenntniß der hebräischen Sprache die Bewunderung der Gelehrten in Basel. Seit 1659 besuchte er die Universität, von 1661 an als Student der Theologie. Nachdem er unter des Vaters Leitung eine umfassende Kenntniß der jüdischen Literatur sich erworben hatte, ward er auf des Vaters Bitte diesem als Vicarius in der Professur der hebräischen Sprache im Juni 1664 zur Seite gestellt und erhielt dabei die Zusicherung, Nachfolger des Vaters zu werden. Als dieser bald darauf starb, ward er im November desselben Jahres Professor der hebräischen Sprache. Im folgenden Jahre besuchte er Genf, reiste durch Frankreich nach den Niederlanden und blieb den Winter über in Leyden, wo er vor einer großen Anzahl von Zuhörern Vorlesungen über die hebräische Sprache hielt. Von da begab er sich nach London, wo er kurz vor dem großen Brande eintraf. Dem aufgeregten Volke galten die in London sich aufhaltenden Fremden für die Anstifter des Brandes; auch Buxtorff entschloß sich London schnell zu verlassen und eine Zufluchtsstätte in einem benachbarten Dorfe zu suchen, von wo aus er seine gelehrten Freunde in London besuchte. Später ging er nach Oxford und Cambridge. Ueberall fand der Erbe des großväterlichen und väterlichen Ruhmes eine ehrenvolle Aufnahme; in Cambridge ward er in das Emanuels-Collegium aufgenommen, was für eine besondere Auszeichnung galt. Im Jahre 1669 kehrte er nach Basel zurück, wo er als Professor der hebr. Sprache, bald auch als Universitäts-Bibliothekar sich Anerkennung und Liebe zu erwerben verstand. Nach anhaltender Kränklichkeit starb er am

1. April 1704. Wiewohl er nach dem Urtheile ſeiner vielen Freunde, welche er auf ſeinen Reiſen ſich erworben hatte, und unter dieſen wird ein Leusden, Golius, Coccejus, Pococke, Clericus, Lightfoot, Pearſon genannt, ein ausgezeichneter Gelehrte war und fleißig arbeitete, war er doch, wie angegeben wird aus Beſcheidenheit, als Schriftſteller faſt gar nicht thätig. Er ſchrieb nur eine Vorrede zu der von ihm 1665 veranſtalteten Ausgabe der Tiberias ſeines Großvaters; auch gab er deſſelben synagoga judaica mit einigen Verbeſſerungen Baſel 1680 heraus. **Berthean.**

Buxtorff, Johann, der Neffe des vorhergehenden, der Sohn von Johann Buxtorff, dem Sohne von Johann Buxtorff II., ward geboren am 8. Januar 1663. Zuerſt Prediger in der Grafſchaft Mark, dann in der Nähe von Baſel ward er 1704 Nachfolger ſeines Onkels und lebte in Baſel als Profeſſor der hebräiſchen Sprache bis zu ſeinem Tode im Jahre 1732. Seine bekannteſte Schrift ſind die Catalecta philologico-theologica cum mantissa epistolar. viror. claror. ad Johannem Buxtorffium patrem et filium scriptarum, 1707. Ein Verzeichniß ſeiner Schriften ſteht in Athenae Rauricae p. 454. **Berthean.**

C.

Es wird, um die vielen Verweiſungen zu vermeiden, hier ein für allemal erklärt, daß ſehr viele Worte, die man ſonſt unter C ſucht, unter K zu finden ſind.

Cäcilia, die heilige (22. Novbr.), einer von Metaphraſtes herrührenden Biographie (bei Surius) zufolge, eine edle römiſche Jungfrau, die um der Liebe Chriſti willen das Gelübde fortwährender Jungfrauſchaft gethan hatte, von den Eltern aber, die weder davon, noch überhaupt von ihrem chriſtlichen Glauben etwas ahnten, einem vornehmen römiſchen Jüngling Valerian zur Frau beſtimmt wurde. Da es ihr unmöglich war, die Vermählungsfeierlichkeit zu hindern, ſo rief ſie, während die Töne der Muſik erklangen, Gott im Stillen inbrünſtig an, daß er ihr Kraft verleihe, den Bräutigam auf den Weg des Heils zu leiten, und dies Gebet ward erhört. Nicht nur Valerian, ſondern auch ſein Bruder Tiburtius wurden durch ſie zum Chriſtenthum bekehrt und vom Pabſt Urban getauft. Indem ſich nun beide Brüder von da an ausſchließlich mit großem Eifer chriſtlichen Liebeswerken widmeten, den Armen reichliche Almoſen ſpendeten, Kranke beſuchten und die Leichen erſchlagener Chriſten begruben, erregten ſie Verdacht, daß ſie heimliche Chriſten wären, und da ſie von dem Präfekten Almachius darüber befragt dies öffentlich bekannten, wurden ſie auf ſeinen Befehl enthauptet. Gleichzeitig wurde Cäcilia vorgeladen, und da ſie mit ſtandhaftem Muth ihren Chriſtenglauben bekannte und in Betreff ihres Vermögens, das ſie herausgeben ſollte, erklärte, ſie habe es um Chriſti und ihrer Seelen Seligkeit willen an die Armen vertheilt, ſo wurde ſie dafür zuerſt in ein glühend heißes Bad gebracht, das ſie aber nicht verletzte; darauf dem Henker übergeben, der ſie enthaupten ſollte; doch auch dieſer verſetzte ihr drei Schläge, ohne ſie tödten zu können, und erſt nach drei Tagen ſtarb ſie in Folge der ausgeſtandenen Märtyrerleiden, nach alten Angaben im Jahre 230 unter der Regierung des Kaiſers Alexander Severus, der ſonſt den Chriſten wohlgeſinnt war und von Verfolgung derſelben nichts wiſſen wollte, was die Märtyrerleiden einer edlen römiſchen Jungfrau in Rom ſelbſt unter ſeinen Augen allerdings unwahrſcheinlich genug macht, man müßte denn annehmen, daß es auch ihm nicht immer möglich war, der Feindſeligkeit einzelner Beamten und des Volkes zu wehren. Eine ſpätere Legende (aus dem 14. Jahrh.) ſchildert ihren Märtyrertod in noch zarterer und ſinnigerer Weiſe. Ehe ſie nämlich zum Tode abgeführt wurde, ſoll ſie ſich die Gnade ausgebeten haben, noch einmal das Lob Gottes mit Orgelbegleitung zu ſingen. Nach geendigtem Geſang habe ſie ſelbſt das ſchöne Pfeifenwerk zertrümmert, damit es nie zu unheiligen Zwecken gemißbraucht werden könne, und ſey dann

in ſeliger Glaubensfreudigkeit dem Henkersknechte gefolgt, der wunderbar bewegt im Herzen nicht im Stande geweſen ſey, ſie hinzurichten, vielmehr bald darauf, durch ihren Geſang bekehrt, ſelbſt den Chriſtenglauben angenommen habe. Daher gilt ſie auch als die Schutzpatronin der Orgel und Kirchenmuſik, und daher wird in London noch jetzt ihr Gedächtnißtag alljährlich durch ein großes Muſikfeſt gefeiert, für welches einſt Händel ſeinen »Meſſias« geſchrieben, wie denn auch Mendelſohn ſeinen »Paulus« bei ſolcher Gelegenheit in London zur Aufführung brachte. H. A.

Cäcilianus, ſ. Donatiſten.

Cäleſtius, ſ. Pelagianer.

Cärularius, Michael, folgte dem Alexius als Patriarch von Konſtantinopel (1043—59) und wurde der Urheber der ſchon durch Photius hinlänglich vorbereiteten Spaltung zwiſchen der römiſchen und griechiſchen Kirche. Der Streit hatte lange geruht, obgleich unter den Patriarchen Siſinnius († 999) und Sergius einige widerwärtige Kränkungen vorgekommen waren; jetzt war es Michael, welcher ihn eigenmächtig wieder aufnahm, gerade zu einer Zeit, als der Hof von Byzanz ſowohl als der Pabſt in dem normanniſchen Krieg Anlaß genug zu gegenſeitiger Annäherung fanden. Verbunden mit dem Metropoliten der Bulgarei und dem Biſchof Leo von Achrida hob Michael den in manchen dortigen Klöſtern und Kirchen beſtehenden lateiniſchen Kultus gewaltſam auf und erließ 1053 in einem Schreiben an den Biſchof von Trani in Apulien eine förmliche Kriegserklärung gegen die römiſche Kirche (lateiniſch nebſt den folgenden Urkunden bei *Canis*, Lectt. antiquae ed. Basn. III, p. 281). Außer einigen geringeren Streitpunkten, wie über das Faſten am Sabbath und das Eſſen des Erſtickten, wird hier namentlich der Vorwurf gegen den lateiniſchen Gebrauch des Ungeſäuerten beim Abendmahl geltend gemacht. Dieſen Gebrauch, welcher im 9. Jahrhundert aufgekommen war und durch *Rab. Maur.*, De eccl. offic. c. 31. (nicht durch *Alcuini*, Epist. 75.) ſicher bezeugt wird, erklärt Michael für judaiſtiſch, ohne zu bedenken, daß derſelbe Vorwurf in anderer Hinſicht auf ſeinen Standpunkt zurückfiel. Salzloſes Ungeſäuertes, ſagt er, ſey nur ein trockener Koth (lutum aridum). Der ſchwache Kaiſer Konſtantin Monomachus war höchſt unzufrieden mit dem geſchehenen Angriff, den natürlich der römiſche Hof nicht auf ſich beruhen laſſen konnte. Nachdem zunächſt Pabſt Leo IX. in ſeiner Erwiderung nur die Ehre des römiſchen Primats verfochten und Michael ziemlich verſöhnlich geantwortet hatte (*Harduin*, Concil. VI. I, p. 927. *Mansi*, XIX, p. 635 sqq.), erſchien auf Bitten des Kaiſers eine Geſandtſchaft, der römiſche Archidiakon Friedrich an der Spitze, in Konſtantinopel. Die mitgebrachten päbſtlichen Sendſchreiben ſollten den Kaiſer gewinnen und den Patriarchen demüthigen. Der Letztere, der außerdem widerrechtlich ohne die geſetzlichen Vorſtufen zum Biſchofſtuhle gelangt ſey, wird zur Rede geſtellt, wie er ſich den Titel »allgemeiner Patriarch« anmaßen könne, welchen ſich doch ſelbſt die Päbſte niemals beigelegt hätten; — ein ſeltſamer Vorwurf, wenn man weiß, daß erſt 1024 Pabſt Johann XIX. dem Biſchof von Byzanz den Namen »ökumeniſcher Patriarch« für Geld hatte zutheilen wollen und nur durch den Widerſpruch Italiens abgehalten worden war. Der Cardinal Humbert, die eigentliche Seele der Geſandtſchaft, widerlegte nun die Anklagen Michaels ausführlich und nicht ohne Geſchick (*Canis*, l. c. p. 283). Er rechtfertigte das ungeſäuerte Brod durch myſtiſche und exegetiſche Erklärung, rückte den Gegnern die Prieſterehe und andere rituelle und disciplinariſche Anſtößigkeiten vor und behandelte überhaupt die griechiſche Kirche als die unvollkommene und zurückgebliebene, welche die ſelbſtſtändigen chriſtlichen Prinzipien nicht zu würdigen wiſſe. Konſtantin hatte weder den Muth ſeinen Patriarchen zu beſchützen, noch ihm nachdrücklich entgegenzutreten. Er ließ es geſchehen, daß deſſen Verbündeter, der Abt des Studienkloſters, Nicetas Pectoratus, mit Gewalt zur Verdammung und Verbrennung ſeiner eigenen Schrift (Libellus contra Lat. apud Canis l. c. p. 308, ebendaſ. Humberts Gegenſchrift S. 315) gezwungen wurde. Michael ſelbſt wies jede Annäherung zurück. Daher ſchritten die Geſandten zum Aeußerſten und legten

im Juli 1054 auf dem Altar der Sophienkirche eine Bannbulle nieder, welche mit kluger Schonung des Hofes den Patriarchen und die Einrichtungen ſeiner Kirche mit allen möglichen Ketzernamen überhäufte (vergl. den Bericht und die Bulle bei *Canis*, l. c. p. 325 und die etwas abweichende Darſtellung des Michael in *Allat.* De libris Gr. eccles. p. 161 und in *Fabr.* Bibl. Gr. V. p. 114: *σημείωμα περὶ τοῦ ῥιφέντος πιττακίου*). Hiermit war der Bruch unwiederbringlich entſchieden. Ein letzter Friedensverſuch des Kaiſers ſcheiterte. Nach der Abreiſe der Legaten ſtellte der Patriarch ſein Anſehen wieder her und zog ſogar den Kaiſer auf ſeine Seite, war aber unredlich genug, die ganze Geſandtſchaft für gar nicht vom Pabſt ausgegangen und die mitgebrachten päbſtlichen Briefe für erdichtet zu erklären (conf. *σημείωμα* apud Fabric. p. 116). Auch mit dem Patriarchen Petrus von Antiochien ſetzte er ſich in Einverſtändniß; dieſer beurtheilte die Abweichungen der Lateiner weit milder, vertheidigte aber merkwürdiger Weiſe, wie Neander hervorhebt, den Gebrauch des Geſäuerten daraus, daß Chriſtus die letzte Mahlzeit nach Johannes ſchon am 13. Niſan, am Tage vor dem Paſſah genoſſen habe (ſ. die Briefe in *Coteler.* Eccles. Gr. monum. II, p. 135). Uebrigens hielt ſich Michael nach Konſtantins Tode nur noch unter Theodora aufrecht; der kräftigere Kaiſer Iſaak Comnenus ſchickte ihn zur Strafe ſeiner Anmaßungen 1059 in die Verbannung, wo er bald darauf ſtarb. An Hochmuth mögen in dieſem gehäſſigen Streit beide Parteien einander gleich geweſen ſeyn, an Verſtand und Urtheil ſtand Michael ſeinen Gegnern nach. Als Verfechter der griechiſchen Orthodoxie blieb er jedoch bei ſeiner Kirche in rühmlichſtem Andenken, ohne ſonderliches Verdienſt ſeines Geiſtes oder Karakters (vergl. die griechiſche Homilie bei *Montf.* Bibl. Coisl. p. 99). Deſto heftiger beſchwerte ſich ſpäter Leo Allatius (De perpetuo consensu II, c. 9. p. 615. 622) über dieſen homo procacissimus, der es gewagt habe, den Namen des Pabſtes aus den Kirchenbüchern zu löſchen. Außer den erwähnten Briefen des Michael ſind noch einige Decretalen vorhanden z. B. De episcoporum judiciis, De nuptiis in septimo gradu non contrahendis, De sacerdotis uxore adulterio polluta (conf. Patr. apost. ed. Cotel. I, p. 87), und weniges Handſchriftliche (De missa, Opus contra Latinos), welches *Fabr.* Bibl. Gr. ed. Harl. XI, p. 195—97 nennt. — Die genaueſte neuere Darſtellung dieſer Fehde findet ſich bei Gfrörer, Allgem. Kirchengeſch. III. 1, S. 311, womit zu vergl. Schröckh, Kirchengeſch. XXIV, S. 210, Neander, Kirchengeſch. IV, S. 44 und vom römiſchen Standpunkt Maimburg, Geſchichte des Abfalls, deutſch von Meuſer S. 80. Die ältere Literatur iſt: *Baron.* Annal. tom. XI, ad ann. 1054, p. 222 sqq. *Possevin.* Appar. II, p. 114. *Oudin.* Comment. II, p. 601. *Du Pin*, Nouv. Bibl. VIII, p. 76.

Gaß.

Cäſarea. Im N. T. werden zwei paläſtinenſiſche Städte dieſes Namens erwähnt, die eine als *Καισάρεια* ſchlechthin, die andere mit dem Beiſatze *ἡ Φιλίππου*. 1) Erſtere, zum Unterſchiede Caesarea Palaestinae oder Palaestina (ſ. Reland S. 671) genannt, lag am mittelländ. Meere (daher bei Joſephus *ἡ παραλία* oder *παράλιος K.*, Antiq. XIII, 11, 2. B. J. I, 3, 5. III, 9, 1. 7. *ἡ ἐπὶ τῇ θαλάττῃ K.*, B. J. VII, 1, 3. 2, 1.) zwiſchen Joppe und Dora (Jos. Antiq. XV, 9, 6.). Sie führte früher den Namen *Στράτωνος πύργος*, Stratonis turris (Joseph. Ant. XIII, 11, 2. XIV, 4, 4. XV, 8, 5. XIX, 8, 2. B. J. I, 3. 5. 21, 5. Strabo XVI. p. 758. Plin. H. N. V, 13. [14.]) und wurde von Herodes d. Gr. ihrer Lage wegen glänzend ausgebaut und mit einem durch die Kunſt erweiterten und geſicherten Hafen verſehen. Dieſer Ausbau, deſſen ausführliche Beſchreibung Joseph. Antiq. XV, 9, 6. B. J. I, 21, 5—8. gibt, erforderte 12 Jahre und wurde im 28. Jahre der Regierung des Herodes vollendet und mit Kampfſpielen, die alle fünf Jahre ſich wiederholen ſollten, gefeiert (Jos. Antiq. XVI, 5, 1.). Zu Ehren des Kaiſers Auguſtus änderte Herodes den Namen in *Καισάρεια* (vollſtändig *K. Σεβαστή* Antiq. XVI, 5, 1.) und ſie erhob ſich nun bald zu einer der bedeutendſten Städte Paläſtina's (*μεγίστη τῆς Ἰουδαίας πόλις* Joseph. B. J. III, 9, 1.). Veſpaſianus machte ſie zu einer römiſchen Kolonie (daher der Name colonia prima Flavia. Plin. a. a. O.), welche

zuerſt Freiheit von der Kopfſteuer, ſpäter durch Titus auch von der Grundſteuer erhielt. Schon vor der Zerſtörung von Jeruſalem war ſie Sitz der römiſchen Prokuratoren. Apoſtelgeſch. 23, 23 ff. 24, 37. 25, 1. Im N. T. wird ſie erwähnt als Wohnort des Hauptmann Cornelius (Apoſtelgeſch. 10, 1. 24. 11, 11.) und des Apoſtels Philippus (ebendaſ. 8, 40. 21, 8.); hier ſtarb Herodes Agrippa (Apoſtelgeſch. 12, 19—23. Joseph. Ant. XIX, 8, 2.); der Apoſtel Paulus kam mehrmals hierher (Apoſtelgeſch. 9, 30. 18, 22. 21, 8.) und wurde hier zuletzt dem Landpfleger Felix überliefert (Apoſtelgeſch. 23, 23 ff.), und zwei Jahre in der Gefangenſchaft gehalten (Apoſtelgeſch. 24—26.). Ein unter den Bewohnern, die aus Heiden und Juden beſtanden, ausgebrochener Streit über bürgerliche Gleichberechtigung (*περὶ ἰσοπολιτείας* Jos. Antiq. XX, 8, 7. Vit. 11. B. J. II, 13, 7. 14, 4.) war eine der erſten Veranlaſſungen zum Ausbruche des jüdiſchen Krieges, welcher mit der Zerſtörung Jeruſalems endigte. Nach Jeruſalems Zerſtörung wurde Cäſarea Hauptſtadt Paläſtina's (daher Tacit. Hist. II, 79. haec Judaeae caput est) und Sitz eines Bisthums, dem Jeruſalem untergeordnet war, bis auf dem chalcedoniſchen Concile (451—453) Jeruſalem unabhängiges Patriarchat wurde und die Superiorität erhielt, indem ihm Cäſarea als Metropolitankirche von Palaestina prima untergeordnet war (ſ. Robinſon, Paläſt. II. S. 221 f.). Unter den Biſchöfen von Cäſarea iſt Euſebius, der bekannte Kirchenhiſtoriker, der berühmteſte. In den Kreuzzügen wurde Cäſarea von König Balduin im Jahre 1101 erobert (Wilken, Kreuzzüge II. S. 102 ff.), dann von Saladin 1187 wieder genommen (Wilken III, 2. S. 296) und zerſtört, weiterhin mehrfach wieder aufgebaut und wieder zerſtört (Wilken IV, 408. VI, 158. 303. VII, 289 f.) und endlich durch Sultan Baibars im J. 1265 erobert und gänzlich zerſtört, ſo daß kein Stein auf dem andern blieb (Wilken VII, 475). Seit dieſer Zeit liegt die Stadt in Trümmern; die weitläufigen Ruinen, die noch immer den Namen Kaisarijeh führen (قَيْسَارِيَةُ, Abulfed. Geogr. p. 238. Muschtar. p. 364. Merâsid II. p. 466.), ſind nur noch von wilden Thieren bewohnt; ſ. Arvieux, Nachrichten II. S. 13. Troilo, Reiſe, S. 98. Korte, S. 293. Berggren, Reiſe, III. S. 171 f. Ueberhaupt vergl. über Cäſarea: *Reland*, Pal. S. 670 ff. Bachiene, Paläſt. II, 3. §. 489—501. Roſenmüller, Bibl. Alterth. II, 2. S. 326 ff. Fr. Raumer, Paläſt. S. 151. — 2) Caesarea Philippi hieß früher Paneas, von Panion (*Πάνιον*, *Πάνειον*), einem Orte und einer Höhle am Fuße des ſüdlichen Abhanges des Libanon, wohin Joſephus die Hauptquelle des Jordan verlegt (Antiq. XV, 10, 3. B. J. I, 21, 3. III, 10, 7.). Man hat hier vielfach das alte Dan finden wollen, jedoch mit Unrecht (ſ. d. Art. Dan); v. Raumer (Pal. S. 236. Not. 307) bringt wahrſcheinlicher das alte Baal Gad am Fuße des Hermon (Joſua 11, 17. 12, 7. 13, 5.) damit in Verbindung. Kaiſer Auguſtus gab Paneas und ſein Gebiet dem Herodes (Joseph. Antiq. XV, 10, 3.), welcher ihm zu Ehren dort einen Tempel erbaute (Ant. a. a. O., B. J. I, 21, 3.). Später erweiterte der Tetrarch Philippus den Ort und nannte ihn *Καισάρεια* (daher *K. ἡ Φιλίππου*), Joseph. Antiq. XVIII, 2, 1. B. J. II, 9, 1. In der Gegend dieſes Cäſarea fiel das Geſpräch des Herrn mit ſeinen Jüngern vor, in welchem Petrus Jeſum als den Meſſias, den Sohn des lebendigen Gottes, anerkannte und dafür von ihm die Verheißung erhielt, auf ihn wolle er ſeine Kirche bauen und ihm die Schlüſſel des Himmelreichs übergeben (Matth. 16, 13 ff. Mark. 8, 27 ff.). Nach einer alten chriſtlichen Sage ſoll Cäſarea der Wohnſitz des blutflüſſigen Weibes, die durch Berührung der Kleider Jeſu geheilt wurde (Matth. 9, 20—22. Mark. 5, 25—34. Luk. 8, 43—48.) geweſen ſeyn. S. *Euseb.* Hist. Eccl. VII, 18. Agrippa gab der Stadt ſpäter dem Nero zu Ehren den Namen Neronias (Joseph. Antiq. XX, 9, 4.); Veſpaſian beſuchte ſie von Cäſarea Paläſtinä aus (B. J. III, 9, 7.), und ebenſo Titus, der hier nach der Einnahme von Jeruſalem Kampfſpiele gab, in welchen gefangene Juden unter ſich und mit wilden Thieren kämpfen mußten (B. J. VII, 2. und 3.). Im 4. Jahrhundert wurde Cäſarea ein Bisthum von Phönizien unter dem Patriarchate von Antiochien; in den Zeiten des Euſebius und Hieronymus wurde der

alte Name Paneas wieder vorherrſchend und hat ſich unter der muhammedaniſchen Herrſchaft als Bânjâs (بانياس) bis auf den heutigen Tag erhalten. Während der Kreuzzüge war die Stadt abwechſelnd in den Händen der Chriſten und Muhammedaner; zuerſt kam ſie im Jahre 1129 oder 30 in die Gewalt der Chriſten; der letzte Kampf um Bânjâs fand im Jahre 1253 ſtatt, wo ſich die Chriſten mit Verluſt nach Sidon zurückziehen mußten. Das Nähere über dieſe Kämpfe ſ. bei Robinſon III. S. 628 f. Seit der Zeit der Kreuzzüge findet ſich keine Erwähnung des Ortes bei Reiſenden, bis ſeit 1806 Seetzen, Burckhardt und Neuere ihn beſuchten. Jetzt iſt es ein Dorf von etwa 150 Häuſern (ſo nach Burckhardt, Syr. I. S. 89. Robinſon, Pal. III. S. 612. Wolff, Reiſe in das gelobte Land S. 175; Seetzen aber in v. Zach's Monatlicher Correſpondenz XVIII, 343 und neuerlich Hänel in: Zeitſchr. der deutſchen morgenl. Geſellſchaft. Bd. II. 1848. S. 431 geben nur ungefähr 20 Häuſer an), von Türken, Griechen, Druſen und Noſairiern bewohnt, die unter dem Emire von Châßbeia ſtehen. Vgl. über Caesarea Philippi: Reland S. 918 ff. Bachiene II, 4. §. 841—849. Roſenmüller, Alterthumsk. II, 2. S. 13 ff. Burckhardt, Syrien II. S. 87 ff. 494 ff. Robinſon III. S. 612 ff. 626 ff. Ritter, Erdkunde XV, 1. S. 195 ff. Arnold.

Cäfariner, ſ. Franziskaner.

Cäfarius von Arles (Arelatensis), ein Name, der in der Geſchichte des Mönchsthums ebenſowohl, als auf dem Gebiete der Dogmengeſchichte (ſemipelagianiſche Streitigkeit) von Bedeutung iſt. Cäſarius wurde zu Cabilonum (Chalons sur Saone) in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts geboren. Schon in ſeiner Kindheit zeigte er Neigung zum mönchiſchen Leben. In dem berühmten galliſchen Kloſter Lerinum verbrachte er ſeine Lehrjahre. Um ſeine durch Aſceſe geſchwächte Geſundheit zu ſtärken, begab er ſich nach Arles (Arelate), wo ihn der dortige Biſchof Eonius, ſein Verwandter, zum Diakonus und bald darauf zum Presbyter weihete. Nachdem er eine Zeit lang als Abt einem Kloſter vorgeſtanden, ward er nach Eon's Tode im Jahr 502 zu deſſen Nachfolger gewählt; obgleich er ſich, um dieſer Wahl zu entgehen, unter Gräbern verſteckt hatte. Als Biſchof führte Cäſarius manche heilſame Reformen ein. So ſollten ſich unter andern die Laien, ſtatt während des Gottesdienſtes zu ſchwatzen, beim Kirchengeſange betheiligen und ſowohl lateiniſche als griechiſche Lieder mitſingen, da beide Sprachen in dieſer Gegend üblich waren. Mit beſonderem Eifer legte er ſich auf die Predigt und ſchickte die von ihm verfaßten Predigten auch andern, oft ſehr entfernten Biſchöfen zu, um ſich derſelben zu bedienen in Ermanglung eigener Predigtgabe. Für Kranke legte er Hoſpitäler an, und um kriegsgefangene Franken von den Oſtgothen loszukaufen, veräußerte er ſelbſt die koſtbaren Kirchengeräthe. Bei dem weſtgothiſchen König Alarich ward er verklagt, die Stadt Arles an die Burgunder überliefern gewollt zu haben; deßhalb ward er nach Burdegalis (Bordeaux) verwieſen, aber, nachdem ſeine Unſchuld an den Tag gekommen, wieder zurückgerufen; doch ward er noch ein zweites- (509) und drittesmal (512) beunruhigt. Dietrich, König der Oſtgothen, ließ ihn nämlich nach Ravenna bringen, überhäufte ihn aber bald darauf mit Ehrenbezeugungen. Auf der im Jahr 529 veranſtalteten Synode zu Arauſio (Orange) vertheidigte Cäſarius mit Erfolg die auguſtiniſche Lehre gegen den Semipelagianismus, der in Gallien viele Anhänger hatte. In ſeinem nicht mehr vorhandenen Buche de gratia et libero arbitrio lehrte er, daß der Menſch ohne die zuvorkommende Gnade Gottes nichts Gutes thun könne (vgl. Wiggers, Darſtellung des Auguſtinismus und Pelagianismus, II. S. 369 und 430. Neander, Denkw. III. S. 54—112). In dem Streite, welchen die arelatenſiſchen Biſchöfe mit ihren Nachbarn, namentlich dem Biſchof von Vienne zu führen hatten, begünſtigte der römiſche Biſchof Symmachus den Cäſarius, dem er auch das Pallium überſandte. Zu den nützlichen Verordnungen, welche Cäſarius als Biſchof erließ, gehört auch die, daß kein Diakonus vor dem 30. Jahre und auch dann nicht eher geweiht werden ſoll, als bis er die Bibel viermal durchgeleſen habe. Gleichwohl ſehen wir den Cäſarius un-

bibliſche Lehren, wie die vom Fegefeuer, in ſeinen Predigten verbreiten. Neben einem löblichen Streben nach innerer Heiligkeit und ſittlicher Vollkommenheit findet ſich doch auch wieder bei ihm noch viel Mönchiſches und Abergläubiſches. So gehen auch ſeine Vorſchriften, die er den Mönchen und Nonnen gab (regulae duae, altera ad monachos, altera ad virgines) in's Kleinliche und Pedantiſche. Er baute ſelbſt zwei Nonnenklöſter, das eine zu Maſſilia, das andere zu Arelate. Als letzteres in einer Belagerung zu Grunde gerichtet wurde, ſtellte er es wieder her und erweiterte es mit einer Kirche. Seine Schweſter, Cäſaria, wurde die erſte Aebtiſſin deſſelben. Noch in ſeinen letzten Tagen lag ihm dieſes Kloſter beſonders am Herzen, und wenige Tage vor ſeinem Tode, der den 27. Auguſt 543 erfolgte, ließ er ſich noch einmal dahin tragen, um die Nonnen zu tröſten, zu ermahnen, zu ſegnen. Gleich nach ſeinem Tode wurden ſeine Kleidungsſtücke vom Volke geraubt, weil man ſich Wunderwirkungen von ihnen verſprach. So befreite ſein Schweißtuch einen Franken vom 40tägigen Fieber. Unter den Wundern, die ſeine Biographen (Cyprianus, Meſſianus und Stephanus in den Actis Sanctorum Ord. S. Ben. von Mabillon. Secul. I. p. 659—77) von ihm anführen, wird unter Andern erwähnt, daß er durch ſein Gebet Feuerbrünſte geſtillt, Teufel ausgetrieben und ſelbſt einen Todten erweckt habe. — Außer dieſer Quelle ſind noch zu vergl. *Longueval*, histoire de l'église gallicane. T. II. p. 262 sqq. *Oudin*, Diss. de vita et scriptis S. Caesarii, Arelat. Archiepiscopi; de scriptor. eccles. I. Hamberger, zuverläſſige Nachrichten III. S. 256. Schröckh, Kirchengeſch. XVII. S. 407 ff. Neander a. a. O. und Kirchengeſch. II. 1353. III. 5. Von ſeinen Predigten hat Stephan Baluze zuerſt 14 herausgegeben. Paris 1649. Die übrigen, 46 an der Zahl, finden ſich in der maxima Bibl. Patr. T. VIII. vgl. auch den 5. Band von Auguſtin's Werken (Bened. Ausg.). Hagenbach.

Cäſarius von Nazianz, jüngerer Bruder des Gregor von Nazianz, als Naturforſcher, Mathematiker und Arzt ausgezeichnet. Was wir von ihm wiſſen, verdanken wir der von Gregor ihm gehaltenen Leichenrede (oratio funebris in laudem Caesarii fratris. Or. VII.), worin er deſſen Frömmigkeit und Gelehrſamkeit ein ſchönes Denkmal geſetzt hat. Cäſarius bekleidete die Stelle eines Leibarztes am Hofe des Konſtantius. Julian behielt ihn in ſeinen Dienſten, konnte ihn aber nicht bewegen, von ſeinem chriſtlichen Glauben abzuſtehen, was dem Kaiſer den Ausruf abnöthigte: „o glücklicher Vater! unglückliche Söhne!“ Nachdem ſein Bruder Gregor ihn in einem Briefe (Ep. 17.) auf das Unhaltbare und Schlüpfrige ſeiner Stellung an einem heidniſchen Hofe und auf die nachtheiligen Gerüchte aufmerkſam gemacht hatte, denen er ſich bloßſtellte, verließ Cäſarius, als Julian den Feldzug gegen die Perſer antrat, den Dienſt des Kaiſers und zog ſich in die Stille des Familienlebens nach Nazianz zurück; doch nach dem Tode Julian's wurde er von deſſen Nachfolgern Jovian und Valens wieder an den Hof gezogen und mit Ehren überhäuft. Der letztere gab ihm ſogar ein Staatsamt, wahrſcheinlich die Schatzmeiſterſtelle in Bithynien. Bei dem 368 über Nicäa eingebrochenen furchtbaren Erdbeben war er einer von den Wenigen, die ihr Leben retteten, doch nicht ohne Beſchädigung und mit bedeutendem Vermögensverluſt. Als er eben ſich anſchickte, auf den Rath ſeines Bruders ſich in's Privatleben zurückzuziehen, um ganz der Sorge für ſeine Seele zu leben, ereilte ihn nach kurzer Krankheit der Tod zu Ende des Jahres 368 oder Anfang 69, nachdem er kurz zuvor ſich hatte taufen laſſen. Sein ganzes Vermögen hatte er den Armen vermacht; doch ehe dieſer letzte Wille konnte vollzogen werden, hatten ſich ränkevolle Menſchen des Vermögens bemächtigt, worüber Gregor ſich in einem Briefe an den Statthalter Sophronius (Ep. 18.) bitter beklagt. In der Leichenrede gelobte Gr. ſeinem Bruder eine jährlich wiederkehrende Gedächtnißfeier, ſo lange jemand von der Familie lebe (der Gedächtnißtag des Cäſarius iſt der 25. Februar). — Unter ſeinem Namen exiſtirt eine Sammlung theologiſcher und philoſophiſcher Fragen in vier Geſprächen (Quaestiones theologicae et philosophicae), welche der Jeſuite Fronto Ducäus herausgegeben hat und die auch in die Bibliotheken der Väter aufgenommen ſind (z. B. Paris 1644. T. XI. p. 545); allein da weder Gregor in der genannten Rede ihrer er-

wähnt, und auch innere Gründe gegen ihre Aechtheit ſprechen, ſo kann die Angabe des Photius (Bibl. Cod. CCX.), daß ſie von Cäſarius ſeyen, nicht hinreichen, ſie gegen die Angriffe der Kritik zu ſchützen. Vgl. Schröckh, Kirchengeſch. XIII. S. 300, 317, 18. Ullmann, Gregor von Nazianz S. 39 ff. 103, 131 ff. **Hagenbach.**

Cäſarius von Heiſterbach (bei Bonn), Mönch und Prior in dem dortigen Ciſtercienſerkloſter, iſt als geiſtlicher Schriftſteller, insbeſondere aber als Geſchichtſchreiber aus der erſten Hälfte des 13. Jahrhunderts eine namhafte Erſcheinung. Ort und Zeit ſeiner Geburt ſind unbekannt, ſeine Erziehung erhielt er in Köln; nach ſeiner eigenen Erzählung war ſie eine ſorgfältige. Er erwähnt als ſeine Lehrer den Domſcholaſticus Rudolph und den Dechanten zu S. Andreas, Enfried. Gewiß iſt, daß er zu ſeiner nicht gewöhnlichen Bildung, Kenntniß der Väter, auch des klaſſiſchen Alterthumes, vornehmlich aber der Schrift, hier wenigſtens den Grund gelegt haben muß, da ſie uns ſchon bei ſeinen Jugendarbeiten begegnet. Daß das bewegte Leben in Köln, auch die Wirren des Erzſtiftes, die den Zuſtand des Reiches bezeichneten, in tiefen Eindrücken auf ihn gewirkt, können wir aus den lebhaften Erinnerungen in ſeinen Schriften erkennen. In dieſe Kölner Zeit fiel die Kreuzpredigt des Cardinals Heinrich von Albano (unter Clemens III. 1188). Außerdem iſt eine wunderbare Lebensrettung in ſchwerer Krankheit das Einzige, was wir von ſeiner Jugendgeſchichte wiſſen. Sein Eintritt in das Kloſter fand in jungen Jahren (um das Ende des 12. Jahrhunderts) ohne außerordentliche Veranlaſſung oder Umwandlung ſtatt. Es ſcheint ein in ihm ſelbſt begründeter, vielleicht ſchon länger genährter Zug geweſen zu ſeyn, der ihn, eine beſchaulich angelegte Natur, dahin führte, wenn auch freundliches Zureden und Vorhalten erhabener Vorbilder (durch den Abt Gerhard) den Entſchluß reifte. Wohl über 30 Jahre hat er dort als Mönch, dann als Prior und Novizenmeiſter, zugebracht, und das Kloſter nur bei amtlichen Reiſen, zumal als Begleiter des Abtes, auf kurze Zeiten verlaſſen. Seine Todeszeit läßt ſich nicht ſicher beſtimmen. Die Quellen über ihn ſind ſeine eigenen Schriften. Zu vergleichen iſt Hartzheim, bibl. Colon.; Böhmer in der Vorrede zum zweiten Bande der Fontes rerum German.; Braun in der Bonner Zeitſchr. für Philoſophie und kath. Theologie, 1845. VI, 3.; beſonders aber: Alex. Kaufmann, Cäſarius von Heiſterbach, ein Beitrag zur Kulturgeſchichte des 12. und 13. Jahrhunderts, Köln 1850 (vgl. auch Renters Repertorium 1852, Auguſtheft). Cäſarius hat frühe eine ſchriftſtelleriſche Thätigkeit begonnen. Wir haben ein Verzeichniß ſeiner Schriften in einem Briefe, welchen er zu dieſem Zwecke in ſpäterer Zeit an den Prior Peter von Marienſtatt geſchrieben hat (vergl. denſelben bei Coppenſtein). Sie ſind zum größeren Theile theologiſch, Arbeiten der praktiſchen Schrifterklärung in der Geſtalt von Sermonen, Homilien, Expoſitionen, im Weſentlichen immer von demſelben Karakter, und haben zum Theil die Perikopen, zum Theil gewählte Schriftſtellen und ganze bibliſche Bücher — ſeine beſondere Vorliebe haben das der Allegorie willkommene Hohelied und die Reflexionen des Predigers Salomo genoſſen — oder auch Theile des kirchlichen Rituals und Heiligenfeſte zum Gegenſtand. Der Dominikaner Coppenſtein hat dieſelben (Köln 1615) als Fasciculus moralitatis für das Kirchenjahr herausgegeben. In dieſen geiſtlichen Reden und Betrachtungen verläugnet ſich der Geſchichtſchreiber nicht; ſie ſind durchwoben mit einem reichen Schatze von Belegen in geſchichtlichen und legendenhaften Beiſpielen. Er ſelbſt erwähnt dieſer Vorliebe, und bedauert, durch erfahrenes Mißfallen ſich hierin beſchränkt zu ſehen. Dieſes Mißfallen hat wohl nicht der Form, ſondern dem Inhalte jener Geſchichten gegolten, welche er als ſtrenger Sittenrichter ohne Anſehen des Standes und der Perſon zuſammentrug. Die Betrachtung ſelbſt iſt ſeltener rein dogmatiſch, lehrhafte Darlegung, doch auch dann immer eindringliche Rede; in der Regel wechſelt die allegoriſche und die moraliſche Behandlung ab, ſo zwar, daß oft über einen und denſelben Text ſich neben einer allegoriſchen eine moraliſche Homilie findet. Von der Allegorie kann man wohl zugeben, was Kaufmann ſagt (S. 32): »in der Bilderſprache der Zeit geſchrieben ſind ſie (die Homilien), namentlich wo die Bilder dem Pflanzenleben entnommen, nicht ohne Anflug von Farbe und

Poesie, meistens sinnig, oftmals tief.“ Aber im Ganzen ist diese allegorisirende Phantasie doch eine so üppig und unnatürlich rankende, daß sie nur historisches Interesse als das Zeichen einer Zeit erweckt. Man darf nicht vergessen, daß die Reden und Betrachtungen den Hörer- oder Leserkreis des Klosters vor Augen haben. Dieser Welt sind sie auch selbst entsprossen. Ihre enge Anschauung schmückt das Heilige mit dem Schmucke der versagten Außenwelt, gestaltet es aber dabei öfter zur Fratze als zur schönen Lebendigkeit. Alle Elemente der Mystik, welche die Zeit bot in heiliger Lehre und Glauben, werden zusammengetragen, um das geistige Verlangen in diesem engen Kreise zu sättigen. Das Peinliche liegt aber meist darin, daß wir hier als selbstständige Lebensgestalt haben, was sich nur als seltsames und doch berechtigtes Ornament einem großen Gesammtbilde anschließen mag, das Schnörkelwerk der Chorstühle und Dachrinnen ohne den strebenden Bau der Kirche. Neben diesen krankhaften Zügen erquickt die moralische Betrachtung durch ihre verhältnißmäßige Gesundheit. Nicht nur werden die Sitten der Zeit und insbesondere des geistlichen Standes in frommem Sinne und reinem Geiste gerichtet, sondern die Moral selbst, welche hiebei den Maßstab bildet, ist eine vielfach wahrhaft evangelische, immer im Zusammenhange mit den Gründen des Heiles, in einfachen klaren Grundsätzen durchaus eindringlich entwickelt; gar mancher dieser Sermone könnte noch heute als Muster geistlicher Rede und Schriftbetrachtung angewendet werden. Hier spricht mehr Cäsarius, als der Mönch, und doch ist auch hier die durchgängige Beziehung auf die Menschen, welchen die Rede gilt, und die Welt, in der sie leben, nicht zu verkennen; aber gerade diese Begrenzung macht einen wohlthätigen Eindruck. Dabei ist die Sprache körnig, und doch bewegt, die biblische Belesenheit von überraschendem Eindrucke und die Anwendung der Stellen meist eine treffende. Bei aller Einfachheit ist eine wohl ungesuchte, aber nicht unbewußte, sichere Kunst in der Anlage nicht zu verkennen. Die allgemeinsten Sätze müssen den Boden bereiten; die beabsichtigte Paränese wird durch eine wie absichtslose Erörterung unausweichlich; der heiligen Nothwendigkeit des Gebotes folgt das liebenswürdige Vorbild; die rednerischen Höhen sind sparsam vertheilt, und dann mit ihrem natürlichen Schwung inmitten der einfachen Darlegung von um so gewaltigerer Wirkung; die Pausen der bei ihrer Höhe angelangten Betrachtung sind oft mit erhabenen Apostrophen ausgefüllt. Hierin ist Cäsarius ein Zeuge, wie die Kunst der kirchlichen Rede nie, zu seiner Zeit am wenigsten, ausgestorben war, ein würdiger Schüler der großen Homileten unter den Vätern. Er ist kein Kirchenredner im größten Style, er ist nicht schöpferisch in der Tiefe der Betrachtung, er ist auch kein mittelalterlicher Volksredner, aber ein Meister, der alle diese vorbildlichen Elemente verarbeitet für die eigenthümliche Welt seines Wirkens (vgl. Braun's Urtheil hierüber a. a. O.). Und so geben die beiden Seiten zusammen das lebensvolle Bild seiner Person sowohl als seiner Zeit.

Was Cäsarius als Geschichtschreiber geleistet, kann nicht besser gewürdigt werden, als es durch Böhmer a. a. O. geschehen ist: durch ihn ist, neben einem Katalog der Erzbischöfe von Köln, der im Chronikenstyl doch den höheren Schwung des Geschichtschreibers nicht verbirgt, die Vita S. Engelberti desselben hier zum Gemeingute gemacht worden. Cäsarius hat sie geschrieben auf das Verlangen des Erzbischofes Heinrich von Köln, der durch die Kunst des schon zu Lebzeiten hochgeschätzten Geschichtschreibers das thatenvolle Leben und tragische Ende seines dem Kampfe mit Vasallenübermuth zum Opfer im Meuchelmorde gefallenen Vorgängers verherrlicht sehen wollte. Und dieser dankbare Stoff (zumal das zweite Buch, das eigentlich Geschichtliche, während das erste panegyrische Schilderung, das dritte den Bericht der Wunder des Heiligen gibt) hat unter seiner Hand eine Frische und Wärme erhalten, welche ebenso die Einfachheit der Mittel wie die natürliche Kunst darin bewundern läßt, eine Kunst, die sich würdig Allem an die Seite stellen darf, was die bildenden Künste jener Zeit in der Heimath des Mannes an unvergeßlichen Denkmalen hervorgebracht haben. Eine Lebensbeschreibung der heiligen Elisabeth wartet noch auf Herausgabe.

Das bekannteſte Werk des Cäſarius aber iſt ſein dialogus magnus visionum et miraculorum in XII Büchern, noch im 15. Jahrhundert erſchienen, am verbreitetſten in der Kölner Ausgabe von 1591 unter dem Titel: illustrium miraculorum et historiarum memorabilium libri XII., neu herausgegeben von Joſ. Strange 1851: Caesarii Heisterbacensis etc. dialogus miraculorum. Auch dieſes Buch verläugnet ſeine Beſtimmung für das Mönchsleben nicht. In einer Art von theologiſchem Curs iſt hier ein reicher Erzählungsſtoff aufgehäuft. Die erſten Bücher eröffnen eine faſt ſyſtematiſche Folge: de conversione (zum Religioſenſtand), de contritione, confessione, tentatione. Hierauf folgen mehr untermiſcht die Bücher V—X de daemonibus, von der Tugend, der simplicitas, der Jungfrau Maria, allerlei Viſionen, der Euchariſtie, allerlei Wundern; und das elfte und zwölfte Buch lenken wieder in eine ſyſtematiſche Folge ein, indem ſie mit dem Tode und den Zuſtänden nach demſelben ſchließen. Je ein Kapitel ſtellt eine allgemeine Erörterung über den Gegenſtand voran. Alle folgenden ſind erzählend, doch iſt die Erzählung nicht ohne Nutzanwendung, welche auf eine gefällige Weiſe durch die Form des Dialoges eingefügt iſt. Dem belehrenden Erzähler Cäſarius ſteht der Novize Apollonius gegenüber, der bald weitere Belehrung verlangt, bald in der Weiſe des Chores das Ergebniß der Betrachtung zieht. Die Erzählungen ſind nicht bloß gefällig und haben den Reiz der Anekdote, ſondern ſie ſind in zwiefacher Beziehung eine ſehr wichtige Geſchichtsquelle. Sie geben zum Theil wirkliche Zeitgeſchichte. Züge aus dem Leben von bekannten Perſonen, Aebten und Biſchöfen, auch Fürſten und Königen, wechſeln mit Beiſpielen aus der ungekannten Welt des klöſterlichen und weltlichen Lebens, bis in den Orient reicht das aufgerollte Bild. Es treten vor unſer Auge kirchliche Bewegungen der Zeit, die Ketzerei des freien Geiſtes, und die albigenſiſche, wie ſie im Munde des Volkes und in der Kunde der Religioſen lebten. Es ſpiegelt ſich die Trauer über die Zerriſſenheit des Vaterlandes in der ganzen Darſtellung. Aber dies iſt nur das Eine. Der größere Werth dieſer Quelle beruht darauf, daß ſie eine ausgezeichnete Erkenntniß der Sittengeſchichte gibt. Das ganze öffentliche, kirchliche, ſtaatliche, bürgerliche, häusliche Leben ſeiner Zeit enthüllt uns Cäſarius in kurzen farbenreichen Bildern. So regt und bewegt ſich, ſagt Kaufmann S. 38, in dem Mönchsbuch des Heiſterbachers ſeine Zeit in ihrer bunteſten Mannigfaltigkeit; mit Allem, was ſie an Alltäglichem und Wunderbarem, Fröhlichem und Traurigem, an Großem und Niedrigem, an Hoffnungsgrünem und Ablebendem beſeſſen hat. Kaiſer wie Päbſte, Ritter wie Mönche, Ketzer wie Gläubige, Edle wie Schurken — ein ganzes Leben zieht in dieſem Werke an uns vorüber; er vergleicht ihn S. 40 mit dem Teufel Leſage's, der die Dächer abdeckt, und uns in die innerſten Geheimniſſe der Wohnungen ſchauen läßt. Wir haben vor Allem hier der lebendigen Illuſtrationen zu der ſcholaſtiſchen Dogmatik der Zeit zu gedenken, welche uns in reicher Fülle entgegentreten. Man leſe im neunten Buche, wie Prieſter und Biſchöfe ſtatt der geweihten Hoſtie bald ein blutiges Lamm, bald das Jeſuskind, bald die Mutter mit demſelben, bald rohes Fleiſch geſehen haben, wie der Kelch und das Corporale Blut zeigen, wie der Leib des Herrn im Munde ſüß geſchmeckt hat, wie er durch die Flamme des Kirchenbrandes hindurch unverſehrt gerettet worden iſt, wie Thiere ſelbſt zu Zeugen an ihm werden müſſen, da ſie entweder ſich vor ihm ſcheuen, oder die Verwegenheit der Annäherung mit dem Tode bezahlen. Hier belebt ſich die ganze ſcholaſtiſche Caſuiſtik der Lehre von dieſem Sakrament, und die Geſchichte des Dogmas erhält ihre kirchengeſchichtliche Unterlage durch den Blick in den Glauben der Zeit und deſſen Zuſammenhang mit der lebendigen Sitte. Nicht weniger lehrreich ſind andere Bücher, insbeſondere die vom Tode und den letzten Dingen. Fegfeuer und Hölle werden concret; da wird einem Sünder in einem Vulkan das Feuer zurecht gemacht, die Seele eines andern durch Steinwürfe in den Abgrund gejagt. Da werden Gegenden genannt, in welchen ſich das Purgatorium befindet, ein Verkehr der Todten mit den Lebendigen in vielfachen Viſionen enthüllt, der es nahe legt, wie das Loos Abgeſchiedener in der Macht der Kirche liegen kann. — Ein lebensvolles Bild der Sitten des Klerus iſt zumal in den erſten Büchern gegeben, und neben die edle Geſtalt

des Verfaſſers ſelbſt, und den hohen Begriff, welchen uns ſein Weſen von ſeinem Stande geben könnten, tritt die ſchonungslos enthüllte Menge der Laſter, namentlich der entfeſſelten Sinnlichkeit der Genoſſen deſſelben. Aber überhaupt das Leben und Treiben aller Stände der Zeit wacht hier auf. Wie dieſe Bücher zugleich eine Quelle der Sagengeſchichte, ja der in der Verhüllung noch oft wohl erkennbaren altüberlieferten Mythologie bilden, hat Kauſmann a. a. O. gezeigt.

Nicht zu verwechſeln mit Cäſarius iſt ein Ordensgenoſſe gleichen Namens aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, der eine explicatio rer. et verb. geſchrieben hat, für welche ſich einſt Leibnitz in ſeinen etymologiſchen Forſchungen intereſſirte. (Vergl. Erſch und Gruber, Allgem. Encyklop.) Weizſäcker.

Cajetan, eigentlich Jakob de Vio von Gaëta, geb. 1469 (den Namen Thomas hat er ſpäter zu Ehren ſeines Meiſters Thomas von Aquino angenommen, Gaëtano hieß er von ſeinem Geburtsort), welcher 1518 das berühmte Geſpräch mit Luther in Augsburg hatte (ſ. Luther), iſt eine der perſönlich merkwürdigeren Erſcheinungen, welche von römiſcher Seite in die Reformationsgeſchichte verflochten ſind. Er war kein päbſtlicher Höfling und Politiker, ſondern ein gläubiger Eiferer für ſeine Sache und ſeinen Herrn. Tiefe Neigung hatte ihn im 16. Jahre in den Dominikanerorden geführt, feuriges Studium mit der ſcholaſtiſchen Theologie vertraut und zu einem unbedingten Thomiſten gemacht. Selbſt zum Meiſter in dieſer Dialektik gereift, nahm er es wohl mit einem Picus von Mirandula auf. Seine Gelehrſamkeit und ſein tadelloſer Wandel brachten ihn als Prokurator ſeines Ordens nach Rom, wo er nicht nur das Vertrauen ſeiner Ordensbrüder genoß, ſo daß ſie ihn 1508 zum General wählten, ſondern auch in päbſtlicher Gunſt bis zum Cardinal (1517) ſtieg. Schon gegenüber vom Piſaner Concil 1511 finden wir ihn als Verfechter der unbedingten päbſtlichen Obergewalt; ſeine Schrift wurde auf Anregung des Conciles durch den Beauftragten der Pariſer theologiſchen Fakultät, Jakob Almain, im Sinne des Epiſkopalſyſtems widerlegt; als dienſtfertiges Werkzeug war er noch Julius dem II. zur Berufung des lateranenſiſchen Gegenconciles (1512) behülflich. Ein ſolcher Mann mußte vor Allem geſchickt erſcheinen, jene Angelegenheit mit Luther in's Reine zu bringen; er ſelbſt ſoll die Uebertragung dieſes Geſchäftes, da er ſich als Legat wegen des Türkenkrieges in Deutſchland befand, gewünſcht haben. Nach dieſem Vorfalle iſt er bei Karls V. Kaiſerwahl in Frankfurt, bei der Pabſtwahl Hadrian's des VI., und ſpäter als Legat in Ungarn thätig, und genießt das Vertrauen Clemens' VII. bis zu ſeinem Tode, 1534.

Jenes Geſpräch mit Luther iſt auf dieſen entſchiedenen Katholiken nicht ohne nachhaltigen Einfluß geblieben. Er hatte die Ueberlegenheit des Ketzers in der Schrift erkannt, und war redlich genug, ſich dies zu Herzen zu nehmen. Von nun an widmete er ſich dem Studium der Schrift; kein Hinderniß ſchreckte ihn ab. Den Mangel hebräiſcher Sprachkunde wollte er durch jüdiſche Dollmetſcher überwinden, im N. T. mußte Erasmus Autorität ſeyn. Er gedachte die Mängel der Vulgata durch eine ſtreng wörtliche Ueberſetzung zu beſeitigen. In der Erklärung ſollen die Väter nicht gegen den klaren Wortſinn gelten. In der Kritik theilt er die freieren Anſichten des Hieronymus, ſoweit ſie ihm nicht bloß ſubjektiv erſcheinen (wie Hieronymus über die Apokryphen, den Hebräer-, Jakobus-, Judas-, 2. und 3. Johannis-Brief, gegen ihn für 2. Petri). Doch begründet er ſein freieres Verhältniß zu den Vätern ſelbſt wieder aus Auguſtin und verläugnet nirgends das Prinzip der Tradition. Indeſſen bewegt er ſich doch frei in kritiſchen Anſichten (Joh. 8, 1 ff., Pſeudo-Dionys verworfen, Urſchrift des Matth. griechiſch), in der Exegeſe (Elohim in Geneſ. 1. nicht Trinität, Joh. 6. nicht vom Sakrament, die Schlange im Paradies nur ſymboliſch, ebenſo das Höllenfeuer nicht materiell u. A. vergl.), ja dieſe Freiheit erſtreckt ſich von der Schrifterklärung bis in weſentlich kirchliche Fragen (für Eheſcheidung beim Ehebruch, für Gebet in den Landesſprachen, gegen chriſtliche Speiſegebote, Zweifel an der Monogamie). Karakteriſtiſch an ſeinem exegetiſchen Streben iſt die entſchiedene Oppoſition gegen die allegoriſche Erklärung und das Verlangen der

nüchternen Wörtlichkeit. Allein dieser von Wahrheitsstreben zeugende Fortschritt ist bei dem Mangel eines Prinzipes für das Schriftverständiß und der Befangenheit im römischen System bloß formell und bei den dürftigen Kenntnissen sehr mager geblieben. Auffallend genug war die Sache, um die heftige Polemik des Dominikaners Ambrosius Catharinus hervorzurufen, welcher sich auch ein Urtheil der Sorbonne angeschlossen hat. Doch durfte sich diese Anfeindung erst nach seinem Tode herauswagen. Sein Ansehen gibt ihm selbst noch in Pallavicini einen Fürsprecher. Cajetan's Werke sind zu Lyon 1639 gesammelt herausgegeben, nicht ohne Milderung anstößiger Stellen. Ueber seine biblischen Meinungen und Absichten ist vorzüglich zu vergleichen *R. Simon*, histoire critique du N. T. ch. 37. Schröckh, Neue Kirchengesch. IV, 50 ff. Gieseler, Kirchengesch. III, 2. S. 685. **Weizsäcker.**

Cajetaner, s. Theatiner.

Cajus oder Gajus, verschiedene dieses Namens; im N. Test. kommen mehrere vor. Gefährten des Apostels waren nach Akt 19, 29. Cajus aus Macedonien, nach Akt. 20, 4. Cajus aus Derbe in Lykaonien. Einen Cajus taufte Paulus in Korinth 1. Cor. 1, 14.; in seinem Hause hielt die Gemeinde ihre Zusammenkünfte, Röm. 16, 23. An einen Cajus richtet der Apostel Johannes seinen dritten Brief.

Cajus, der Heilige, römischer Bischof 283—296, nach den unechten Martyrerakten der heil. Susanna als Märtyrer gestorben; eine Decretale von ihm bei Harduin I. 209, ist auch unecht. Sein Fest fällt auf den 22. April.

Cajus, römischer Presbyter, zur Zeit des Bischofs Zephyrinus, Euseb. II. 25. VI., 20. unter der Regierung des K. Caracalla; Hieronymus de script. eccl. c. 59. sagt, daß er in Rom die Presbyterwürde erhalten habe, worauf der Ausdruck *ἀνηρ ἐκκλησιαστικος* bei Euseb. H. E. II. 25. nicht nothwendig führt. Photius nennt ihn (*των ἐθνων ἐπισκοπος* bibl. cod. 48.). Was darunter zu verstehen sey, ist nicht deutlich. Euseb. nennt ihn *λογιωτατος ἀνηρ* H. E. VI. 20., worunter er einen in Vertheidigung der katholischen Kirche gegen ihre Gegner gewandten und beredten Mann versteht. Cajus hat Einiges geschriebes, aber nur Fragmente davon sind uns erhalten worden. Hauptsächlich kommt hier in Betracht seine Schrift zur Bekämpfung des Montanismus, *διαλογος προς Προκλον* (das Haupt der einen Klasse der Montanisten), woraus *Eus.* H. E. II. 25., III. 28., 31. und VI. 20. Bruchstücke aufbewahrt hat. Sowohl Hieronymus l. c. als Photius bibl. cod. 48. rühmen diese Schrift. Bei Photius führt sie die Aufschrift *κατα Πατροκλον*. Cajus zeigt sich in jenen Bruchstücken als heftiger Feind des Chiliasmus, beschuldigt den Cerinth, daß er durch die vorgebliche Apokalypse des Apostels Johannes die Leute getäuscht und seinen Chiliasmus auf diese Weise in die Kirche einzuschmuggeln gesucht habe. Daß er aber die Apokalypse dem Cerinth zugeschrieben, ist nicht deutlich gesagt.

Theodoret im Dialog von den häretischen Fabeln schreibt ihm überdies ein Buch zu, *ὁ μικρος λαβυρινθος* genannt, welches von Artemon und Theodotus handelte. Photius l. c. sagt, die allgemeine Meinung vindizire es dem Cajus. Man hat die Fragmente davon bei *Eus.* H. E. V. 28. zu finden gewähnt; allein das ist bloße Conjektur. Eusebius führt an dieser Stelle Worte eines unbekannten Verfassers in einer ungenannten Schrift gegen die antemonistische Ketzerei an. Der Labyrinth ward jetzt von Einigen dem Hippolytus zugeschrieben. Ueber die neueste Hypothese, daß das unter dem Namen des Origenes von Miller 1851 herausgegebene, von den Meisten dem Hippolytus zugeschriebene Werk, das jetzt die Aufmerksamkeit der krischen Forscher so bedeutend in Anspruch nimmt, von Cajus herrühren müsse, s. d. Art. Hippolytus. Dem Cajus wird von Photius auch ein Werk über das Universum oder über die Ursache des Universum's zugeschrieben, welches jetzt auch dem genannten Hippolytus vindicirt wird. Das Fragment bei *Muratori*, antiqq. Hal. medii aevi Tom. III. abgedruckt in Kirchhofer's Quellensammlung zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons bis auf Hieronymus hat man auch von dem Presbyter Cajus abgeleitet. Man gründet sich hauptsächlich darauf, daß der ungenannte Frag-

mentiſt darin mit Cajus übereinſtimme, daß er gleich wie dieſer den Brief an die Hebräer dem Apoſtel Paulus abſpricht. Wie wenig dieſer Umſtand die Identität der Perſon beweiſen kann, leuchtet jedem ein. Vergl. darüber Hug, Einleitung in's N. Teſt. 1. Bd. Herzog.

Calas, Jean, Kaufmann zu Toulouſe und am 9. März 1762 daſelbſt wegen beſchuldigten Mordes ſeines Sohnes lebendig gerädert, hat dadurch eine kirchengeſchichtliche Bedeutung erhalten, daß der an ihm verübte Juſtizmord das geſetzliche Unrecht der Verfolgungen der Reformirten in Frankreich, ja das Daſeyn derſelben zum Bewußtſeyn auch des Staats brachte, nachdem jenes Unrecht ſchon von dem beſſern Theile des franzöſiſchen Volks erkannt worden war und das Daſeyn von faſt anderthalb Millionen franzöſiſcher Reformirten die in der Rechtspflege, dem Verwaltungsmechanismus und der Geſchäftspraxis ſanktionirte Annahme, daß es keine Calviniſten mehr in Frankreich gebe, längſt ſchon zu einer offiziellen Lüge gemacht hatte.

Nach dem das von Nantes aufhebenden Edikte Ludwig XIV. (Oktober 1685) wurden die Calviniſten in Frankreich in die beiden Klaſſen der »Neubekehrten« und »Abgefallenen« (Relaps) eingeordnet. Mit jenen war es nicht genau genommen worden, indem die bloße Unterſchrift eines Glaubensformulars, welchem in vielen Fällen durch beiderſeitige Deutung, in manchen aber auch durch einen Gegenrevers des Bekehrers (convertisseur)*) die dogmatiſche Spitze abgeſtumpft worden war, genügt hatte, um ſich die bürgerlichen Rechte zu erhalten. Aber auf den »Abgefallenen« laſtete das ganze Gewicht des Geſetzes, und da ſie nicht auswandern durften, ſo blieben ſie in einem Zuſtande der Rechtloſigkeit und des bürgerlichen Todes, und ſchwebten gleichſam über dem vaterländiſchen Boden, bis ſie genöthigt wurden, nicht, zu geſtehen, was ſie waren, ſondern amtlich zu bekennen, was ſie nicht waren und die katholiſchen Sakramente anzunehmen, die ſie verwarfen, während ſie den Janſeniſten verweigert wurden, die ſie inſtändigſt verlangten! Indeß hatte das Aufhebungsedikt ſelbſt den beengten Gewiſſen eine Hinterthüre offen gelaſſen, unwillkürlich für ein Ventil geſorgt, welches aus der ſtaatskirchlichen Maſchine die allzu ſchädlichen Dünſte ziehen ließ. Denn es hatte den Reformirten »bis es Gott gefallen würde, ſie, wie die übrigen, zu erleuchten« unter der Bedingung, ſich jeder gemeinſchaftlichen Andachtsübung zu enthalten, den Genuß ihrer bürgerlichen Rechte, ohne daß dieſelben »unter dem Vorwande der vermeintlich reformirten Religion« geſtört werden dürften, zugeſagt und manche Verhältniſſe des Lebens, z. B. wie es mit den Ehen der Reformirten und ihren Kindern zu halten wäre, unberührt gelaſſen. Jene Zuſage wurde zwar von dem Kriegsminiſter Louvois und ſeinen geſtiefelten Apoſteln wenig geachtet, geſtattete aber doch manchen Reformirten, jener Unterſchrift ſich zu entziehen, welche mit ihren weit zahlreichern Brüdern, die dieſes nicht vermocht hatten, aber wie ſie der Kirche zu Trauungen, Taufen und ſonſtigen Akten nicht bedurften, in der Enthaltung von aller kirchlichen Gemeinſchaft und jeglicher Andachtsübung ihre Gewiſſen gefahrlos zu bewahren und zu verſöhnen ſuchten. Dieſe Unbeſtimmtheit dagegen reizte viele Neubekehrte, welche in einem nicht ſo unabhängigen Verhältniſſe zur Kirche ſtanden, zu dem Verſuche, ihren Abfall dadurch zu ſühnen oder wieder gut zu machen, daß ſie ihre Trauungen, die Taufen ihrer Kinder und ſonſtige kirchliche Akte von ihren Prädikanten

*) Zwei Doctoren der Sorbonne (du Freſne und Charon) ſtellten Herrn Gervaiſe, einem Aelteſten der Kirche von Charenton, einen von ihnen unterſchriebenen Revers aus, in welchem ſie erklärten, daß er ſich durch ſeine Unterzeichnung des Glaubensformulars nur verpflichte, zu glauben, was die katholiſche Kirche zur Zeit der Apoſtel geglaubt und gelehrt habe. Der Biſchof von Oléron in Béarn erklärte den daſigen Reformirten, daß ſie nicht an das Fegfeuer zu glauben brauchten, die Anrufung der Heiligen und die Bilderverehrung verwerfen, die Bibel leſen, das Abendmahl auch wohl unter beiderlei Geſtalt empfangen könnten. („Hist. apologét. des églises réformées de France. Mayence, 1688" T. second, Chap. X. et VIII; von dem ref. Prediger Gaultier.)

wiederholen ließen. Jene Zurückhaltung würde mit der Länge der Zeit zum völligen Indifferentismus, und dieſes Rehabilitationsſyſtem zur haltungsloſeſten Verwirrung geführt und beide vereint würden die franzöſiſch-reformirte Kirche ſpurlos vernichtet haben, wenn nicht zwei ganz entgegengeſetzte Urſachen es gehindert hätten. Die eine war die Ehrlichkeit der katholiſchen Prieſter, welche die bürgerlichen Behörden, die in den zu ihren Akten genommenen Unterſchriften volle Befriedigung ihres papiernen Geſchäftsgewiſſens fanden, mit lauten Klagen über ſolche Profanationen der kirchlichen Handlungen beſtürmten. Die andre Urſache war der kaum dem Knabenalter entwachſene Anton Court (ſ. dieſen Art.), der »Wiederherſteller des Proteſtantismus in Frankreich« mit Recht genannt. Die außerordentliche Thätigkeit dieſes jungen Mannes bewirkte die Organiſation der »Kirchen der Wüſte«, auf welche wieder das von den Prieſtern oft angefachte Feuer der Verfolgung reinigend und helfend einwirkte. Doch wurde dieſe Wirkung durch die Lauheit und den Ueberdruß der Behörden, den Prieſtern die ausübende Hand des Geſetzes zu reichen, und durch den Geiſt der Zeit progreſſiv gehemmt, ſo daß es Tauſende von Reformirten gab, die das Schwert dieſes Geſetzes, welches drohend über allen ſchwebte, nie erreichte.

In einem ſolchen abnormen Verhältniſſe befand ſich unſer Calas, obgleich in dem fanatiſchen Toulouſe lebend. Sein Haus beſtand in ſeiner Gattin, vier Söhnen, zwei Töchtern und einer Magd, welche ihm dreißig Jahre treu gedient und, eifrig katholiſch, zu dem Uebertritt ſeines dritten Sohnes Louis zu ihrer Religion beigetragen hatte. Der älteſte Sohn, Marc-Antoine, wollte ſich anfänglich der Jurisprudenz widmen, welche Laufbahn ihm aber ſeine Religion verſchloß. Hinderniſſe anderer Art hielten ihn vom Kaufmannsſtande zurück und ſo dachte er ſchon daran, nach Genf zu gehen, um ſich dort zum Prediger in ſeinem Vaterlande zu bilden. Aber die Vorſtellungen eines befreundeten Advokaten: »Mein Lieber, das iſt ein ſchlechtes Gewerbe, welches zum Galgen führt« ließen ihn auch dieſes Gedankens ſich entſchlagen und verſetzten ihn in eine neue Ungewißheit, in welcher er, ohne religiöſen und ſittlichen Halt, von einem melancholiſchen Temperament, und der ganzen Leere des Müßigganges überlaſſen, manche Zeichen des Lebensüberdruſſes gab, auch oft das »Seyn oder Nichtſeyn« in Hamlet's Monolog von ſich hören ließ. Am Spätabend des 13. Oktobers 1761, als der alte Calas einen Freund, der bei ihm zum Abendeſſen, von dem ſich aber Marc-Antoine entfernt hatte, geblieben war, begleitete, findet er dieſen an der Thüre ſeines Ladens aufgehenkt! Dieſer Anblick erfüllt ihn mit Entſetzen und ſein ganzes Haus mit lautem Jammergeſchrei, auf welches ein Volkshaufen ſich zuſammengerottet. Zwei Capitoule*) eilen in das Haus und ſind, ohne eine Verhandlung über den Thatbeſtand aufgenommen, ja ohne den Leichnam einer ärztlichen Unterſuchung unterworfen zu haben, ſchon im Begriff, daſſelbe zu verlaſſen, als eine Stimme von der Straße ruft, der Vater habe ſeinen Sohn aus Haß gegen die katholiſche Religion, die derſelbe am andern Tage habe annehmen wollen, ermordet. Mehr bedurfte es nicht, um den fanatiſchen Pöbel zu erhitzen. Der Ruf geht in der bei ſolchen Gelegenheiten gewohnten Steigerung von Mund zu Mund und gelangt zu einem jener Capitoule, der, ihn wie einen über die ſchauderhafte That vom Himmel zuckenden Blitzſtrahl erfaſſend und die Einwürfe ſeines Collegen mit den Worten: »Ich nehme Alles auf mich« niederſchlagend, die ganze Familie nebſt jenem Freunde in das Stadthaus abführen und auch den Leichnam dahin bringen läßt. Dort erſt wird der Thatbeſtand aufgenommen. Dieſe und die während des ganzen Prozeſſes ſich wiederholende noch ſtärkere Verletzung aller juridiſchen Formen kommt dem von dem niedrigſten Pöbel in die höheren Klaſſen aufſteigenden Fanatismus hülfreich entgegen. Die Sage, daß die Reformirten nach ihren Glaubensbekenntniſſen verpflichtet ſeyen, ihre Kinder, welche ihre Religion zu verlaſſen im Begriff ſtehen, zu ermorden, wird je toller

*) „Capitouls“ hießen in Toulouſe die in andern franzöſiſchen Städten „Echevins“ (Schöffen) genannten Magiſtratsperſonen, welche von den Bürgern der ſtädtiſchen Communen zur Handhabung der Polizei und Verwaltung der Gemeindeangelegenheiten erwählt wurden.

deſto allgemeiner geglaubt, der junge Calas bald als Märtyrer angeſehen und als ſolcher durch außerordentliche und düſtere Feierlichkeiten, Züge und Prozeſſionen geehrt. Dieſe ſind aber nur Vorſpiele eines Aktes, recht geeignet und ausgeſucht, um eine ohnedies ſchon glühende Einbildungskraft auf das höchſte zu entflammen. Die Franziskaner von Toulouſe veranſtalten für die Seele des Ermordeten ein Todtenamt, bei welchem alle dortigen Klöſter ſich durch Abgeordnete vertreten laſſen. Mitten in der, zur Symboliſirung der Unſchuld des Selbſtmörders, weiß ausgeſchlagenen Kirche erhebt ſich ein prächtiger Katafalk, unter dem ein menſchliches Todtengerippe aufgeſtellt iſt, an welchem man eine Palme, als Sinnbild des Märtyrerthums, und eine Tafel mit der Inſchrift: „Abſchwörung der Ketzerei“ befeſtigt hat. In allen geſellſchaftlichen Kreiſen von Toulouſe wird die Schuldigerklärung des unglücklichen Vaters zu einer Sache des Parteigewiſſens, welcher ſich Niemand entziehen kann, ohne als ſchlechter Katholik zu gelten. Deſſenungeachtet gibt es Prieſter, die gegen dieſe Art von Apotheoſe vergebliche Vorſtellungen machen, und Richter, welche ſich der Theilnahme an der Blutſchuld entziehen. Das von der Criminalkammer (Chambre de la Tournelle) des Parlaments von Toulouſe mit ſchwacher Stimmenmehrheit (acht gegen fünf) unter dem 9. März 1762 geſprochene Urtel erklärt Jean Calas „des Verbrechens des an der Perſon ſeines Sohnes verübten Menſchenmordes für beſchuldigt und überführt“, verordnet, daß er „auf die Folter geſpannt werde, um von ihm das Geſtändniß ſeines Verbrechens, ſeiner Mitſchuldigen und der daſſelbe begleitenden Umſtände zu erlangen“ und verurtheilt ihn, „lebendig gerädert, auf das Rad geflochten und dann in das Feuer geworfen zu werden.“ Unter den Qualen der Tortur und auf der Richtſtätte und vor den ſchrecklichen Zurüſtungen zu ſeinem martervollen Tode betheuert er wiederholt ſeine Unſchuld, und auf die Ermahnung eines ihn begleitenden Dominikaners: „Mein geliebter Bruder, Sie haben nur noch einen Augenblick zu leben. Bei dem Gott, den Sie anrufen, auf den Sie Ihre Hoffnung ſetzen und der für Sie geſtorben iſt, beſchwöre ich Sie, der Wahrheit die Ehre zu geben“ erwiedert er: „Ich habe es geſagt, ich ſterbe unſchuldig. Jeſus Chriſtus, der die Unſchuld ſelbſt war, wollte eines noch grauſameren Todes ſterben. Gott ſtraft an mir die Sünde dieſes Unglücklichen . . . . er iſt gerecht, ich bete ſeine Gerichte an.“ Die Standhaftigkeit, mit welcher Calas geſtorben iſt, ſetzt ſeine Richter in Verlegenheit, in der ihnen das Gerücht, daß er Alles geſtanden habe, ſehr willkommen iſt. Aber jenen Dominikaner läßt Rechts- und Wahrheitsgefühl durch die Erklärung, daß der von ihnen zum Tode Verurtheilte nie aufgehört habe, ſeine Unſchuld zu betheuern, ſeinen Richtern dieſes ſchwache Mittel der Beruhigung nehmen und über das Parteigewiſſen und die allgemeine Meinung einen ſchweren, aber deſto rühmlicheren Sieg davon tragen. Sehr wahrſcheinlich iſt, daß dieſe Gewiſſensregung zu einer milderen Beſtrafung der übrigen Verhafteten beitrug, von denen der eine Sohn des unglücklichen Calas in ein Kloſter geſperrt wurde, aus dem es ihm gelang, bald darauf zu entſpringen, ſeine Mutter, jener Freund und die katholiſche Magd auf freien Fuß geſetzt, ihre zwei Töchter aber in ein Kloſter abgeführt wurden.

Das hiſtoriſche Gewiſſen nöthigt zu der das chriſtliche Bewußtſeyn allerdings betrübenden Anerkennung, daß, während der aus der Vertheidigungsſchrift des trefflichen reformirten Predigers Paul Rabaut „La Calomnie confondue“, ſprechende Glaube auf den ſchrecklichen Ausgang des Prozeſſes von Jean Calas nachweislich einwirkte, der perſonificirte Unglaube die Unſchuld des Hingerichteten an das ſeine Richter beſchämende und das Nachtgeſpenſt des Fanatismus verſcheuchende vollſte Tageslicht ſetzte. Es iſt weltbekannt, daß es Voltaire war, welcher durch ſeine Schriften, Briefe und durch ſeine ausgebreiteten Verbindungen mit der hohen Salon- und Geiſtesariſtokratie und namentlich mit dem Herzoge von Richelieu, kurz durch ſeinen die damalige Geſellſchaft beherrſchenden Einfluß die Kaſſirung jenes Bluturtheils, die Unſchuldigerklärung des Hingerichteten und die Rehabilitirung ſeines Namens bewirkte und zu einem allgemeinen Wetteifer, dieſe Blutſchuld durch viele ſeiner Familie erzeigte Wohlthaten zu tilgen, den

kräftigſten Anſtoß gab. Was aber dieſer Begebenheit erſt die rechte und wichtigſte hiſtoriſche Bedeutung gab, war, daß ſie die damaligen Staatsmänner, welche an die ihnen überlieferte Geſetzgebung des „großen Königs“ nicht die reformirende Hand zu legen wagten, gleichſam mitten durch dieſelbe und zwingend zu einer ſchweigenden Duldung der bürgerlich todten und geſetzlich nicht anerkannten Calviniſten führte, welche nach und nach in ihre wirkliche Duldung in dem von Ludwig XVI. im Jahre 1787 zu Verſailles gegebenen Edikte überging. Ihre bürgerlichen Rechte und eigentliche Religionsfreiheit wurden ihnen aber erſt in den Sitzungen der Nationalverſammlungen des Auguſts und Septembers 1789 gewährt. — Die Quellen ſind im Art. Calas der Encyklop. von Erſch und Gruber angegeben und denſelben noch die erwähnte Schrift von Paul Rabaut und die „Lettres Toulousaines“ hinzuzufügen. Unter den Bearbeitungen ſteht *Coquerel's* „Histoire des Églises du Désert. 2 Vols. Paris 1841“ (T. II, p. 304—341) unbedingt obenan, es iſt aber auch *Peyrat's* „Histoire des Pasteurs du Désert. 2 Vols. Paris 1842“ (T. II, p. 447—461) zu empfehlen. In *Bungener's* „Trois Sermons sous Louis XV. 3 Vols. Paris 1850“ findet ſich eine höchſt anziehende und lebendige Darſtellung dieſes Gegenſtandes. Die Schrift iſt zwar ein Roman, beruht aber auf ſo ſicherem hiſtoriſchen Grunde und auf ſo tiefer und umfaſſender Kenntniß der damaligen Verhältniſſe, daß die poetiſche Ausſchmückung die innere Wahrheit nur hebt und mit ihr viele karakteriſtiſche Züge und Schattirungen, welche der Geſchichte entgehen, hervortreten läßt. Der Aufſatz: „Die Camiſarden und die Kirchen der Wüſte in Frankreich“ in der Evang. Kirchenzeit. iſt von dem Verfaſſer gegenwärtigen Artikels und es waren daher Reminiscenzen in demſelben ſchwer zu vermeiden. **v. Polenz.**

Calaſaurier, ſ. Piariſten.

Calatrava, Ritterorden von, geſtiftet um die Mitte des 12. Jahrh. zur Vertheidigung der Stadt Calatrava gegen die Mauren, 1164 von Alex. III. beſtätigt nebſt der Regel, welche das Generalkapitel der Ciſtercienſer vorgeſchrieben hatte. Dom Garcias war der erſte Großmeiſter. Die Ritter fochten anfangs glücklich und mehrten ſo ihre Einkünfte, verloren aber 1197 Calatrava, worauf ſie ſich nach Salvatiera zurückzogen, bis ſie Calatrava wieder eroberten. Im Jahr 1487 wurde die Großmeiſterwürde mit der Krone von Spanien verbunden, Helyot VI. 46. Seit 1808 wird der Orden als Verdienſtorden betrachtet. Die ſeit 1219 entſtandenen Comthurinnen von Calatrava, welche den Habit von Ciſtercium trugen, ſind jetzt ſäculariſirt. **Herzog.**

Calixtus I., Sohn des Römers Domitius, war römiſcher Biſchof unter Heliogabalus und Alexander Severus, etwa von 220—226 n. Chr., alſo in glücklicher Zeit für die junge Kirche. Denn der ſyriſche Lüſtling dachte an keine Verfolgung der Chriſten, und Alexander gehörte zu den religiöſen Eklektikern, ſtellte die Statue Jeſu in ſeinem Bethauſe neben die des Orpheus, des Apollonius von Thana a. A. und wollte ihm nach Lampridius (in vit. Alex.) ſogar einen Tempel erbauen. Deſto williger geſtand er Calixtus den Bau einer Kirche zu, obwohl ſchon Platina (in vit. Calixti I.) daran zweifelte, daß damals der Prachtbau Santa Maria Trastevere errichtet ſey; auch iſt die Sitte, Kirchen beſtimmten Heiligen zu widmen, jüngern Urſprungs. Minder zweifelhaft erſcheint die Anlage des nach Calixtus benannten und berühmten Märtyrerkirchhofs bei Rom durch ihn. Sein Märtyrertod, gleich dem ſeines Vorgängers Zephyrinus und vieler Anderer, welche die Acta Martyrum unter die Regierung der obigen Kaiſer ſetzen, wird durch die ſonſtigen Nachrichten von der Geſinnung derſelben gegen das Chriſtenthum mindeſtens unwahrſcheinlich. Wie den Königen des alten Rom und den erſten römiſchen Biſchöfen alte Geſetze und Einrichtungen mit Willkür zugeſchrieben werden, ſo Calixtus die der vier großen Faſten im Jahre. Deßgleichen ſind ihm mehrere disciplinariſche Vorſchriften und einige Decretalen offenbar untergeſchoben.

Anastasius, vita S. Calixti ap. Murat. Scriptt. III. P. I.; *Augerii*, vita ibid. P. II. *Baronius*, Annal. ad h. a. Neander, Allg. Geſchichte der chriſtlichen Religion und Kirche. 2. Aufl. I, 213. **Dr. G. Volgt.**

Calixtus II. hieß vor seinem Papate Guido, stammte aus dem königlich-burgundischen Geschlechte und war Erzbischof von Vienne, als am 1. Febr. 1119 die Stimmen der zu Clugny versammelten Cardinäle auf ihn fielen. Schon vorher hatte er als päbstlicher Legat eine Entschlossenheit bewiesen, die Kaiser Heinrich V. einen neuen Gregor in ihm fürchten ließ. Als Pabst indeß zeigte er das aufrichtigste Verlangen, den zerrüttenden, schon mehr als 50jährigen Investiturstreit auf eine billige Weise auszugleichen, selbst mit Aufopferung der absoluten Ansprüche seiner Vorgänger. Seine Macht in Italien war nicht mehr die Gregor's VII.; auch stand ihm nicht ein schwankender Kaiser entgegen, vielmehr waren in der Investiturfrage die deutschen Reichsfürsten mit ihrem herrschsüchtigen Haupte ziemtich einig. Heinrich, um sich vom Banne zu lösen, versprach gleich bei den ersten Verhandlungen mit den päbstlichen Gesandten, „aus Liebe zu Gott und St. Petrus die Investitur aller Kirchen“ aufgeben zu wollen; der Vertrag sollte noch vor dem großen Concile zu Rheims in einer persönlichen Zusammenkunft des Pabstes und des Kaisers zu Mousson in der Champagne abgeschlossen werden. Indeß hielt Heinrich die Gesandten des Pabstes hin; dieser, mißtrauisch geworden, durchschaute bald die Tücke des Gegners und sprach zu Rheims von Neuem feierlich den Fluch über ihn aus. Während nun Heinrich mit seinen Fürsten, besonders mit dem Erzbischofe von Mainz, im Kriege lag, zog Calixtus am 3. Juni 1121 in Rom ein und ging dann nach Benevent, um vom Herzoge Wilhelm von Calabrien, den er dafür belehnte, Hülfstruppen gegen Burdinus — Gregor VIII. — zu erhalten, den von Heinrich eingesetzten Gegenpabst. Burdinus flüchtete auf die Burg von Sutri, wurde aber von den belagerten Einwohnern der Stadt ausgeliefert, von den Soldatenbanden im Triumphe, rückwärts auf ein Kameel gesetzt und in Ziegenhäute genäht, nach Rom geführt und vom Pabste zur Buße in das Kloster Cava bei Salerno gesperrt. Das war ein Sieg auch über den Kaiser und machte diesen zu friedlichen Unterhandlungen mit dem apostolischen Stuhle geneigter, der seinerseits mit Mäßigung und Würde den Anträgen entgegenkam. Die Kirche erhalte, was Christo gehört, der Kaiser, was ihm gebührt; so lautete Calixtus' Wort. Inzwischen erhob sich in den Fürsten des deutschen Reiches eine vermittelnde Macht, deren schiedsrichterlichen Vergleich sich der Kaiser auch in politischen Dingen gefallen lassen mußte. Ihnen gebührt das Verdienst, auch die Frage über die Belehnung der Bischöfe und Aebte mit Ring und Stab einer gerechten Lösung zugeführt zu haben. Zur Herstellung des Friedens zwischen Reich und Kirche wurde eine allgemeine deutsche Kirchenversammlung auf den 8. Sept. 1122 nach Mainz berufen und die Einigung unter folgenden Bedingungen vollbracht: Die Wahlen der Bischöfe und Aebte im deutschen Reiche sind frei und kanonisch und geschehen in Gegenwart des Kaisers, jedoch ohne Gewalt und Simonie; in strittigen Fällen gewährt der Kaiser dem besseren Theile, worin er dem Urtheile des Metropolitans und der Provinzialbischöfe folgt, Zustimmung und Schutz. Der Gewählte empfängt vom Kaiser durch das Zeichen des Scepters die Regalien, außer allem dem, was der römischen Kirche zusteht. Diese erhält die Investitur durch Ring und Stab. Wer in den andern Theilen des Reichs — außerhalb des eigentlichen Deutschlands — geweiht worden ist (consecratus), soll vom Kaiser die Regalien binnen sechs Monaten empfangen. Der noch unklare Rechtspunkt, ob die Belehnung durch das Scepter der Consecration vorausgehen oder folgen solle, wurde später in der Weise normirt, daß im eigentlichen Deutschland der Erwählte erst belehnt und dann geweiht, in Italien aber erst geweiht und dann belehnt werden solle (s. Stenzel I. S. 709). — Außerdem versprachen beide Theile einander Frieden und Schutz, der Kaiser auch die Rückgabe der von ihm occupirten Ländereien und Regalien des heil. Petrus. Der Vertrag wurde zu Worms auf der Ebene vor der Stadt vor einer zahlreichen Volksmenge am 23. Sept. 1122 verlesen und feierlich vollzogen, der Kaiser wieder in die Gemeinschaft der Gläubigen aufgenommen. So beendete das berühmte Wormser Concordat den langjährigen Investiturstreit, indem es die Begriffe schärfer schied und durch die Sonderung des Kirchlichen vom Weltlichen beiden ihr Recht ließ. Die Ver-

ſuche des Pabſtes, auch in Frankreich die Rechte der Könige über die Biſchöfe anzugreifen und die Jurisdiction der päbſtlichen Legaten durchzuführen, ſcheiterten völlig. Am 18. März 1124 eröffnete Calixtus ein großes Lateranconcil, auf welchem unter andern Beſchlüſſen die Erlaſſe des Gegenpabſtes Burdinus noch einmal annullirt und Vorbereitungen zu einem neuen Kreuzzuge getroffen wurden. Ueber dieſen Entwürfen ſtarb der Pabſt am 12. Dez. 1124 (nach Pagi; am 19. Dez. nach d. Card. Aragon.; die Angaben der Chroniſten weichen noch mehr ab).

Vier Vitae bei Murat. Scriptt. III. P. I. p. 418 et P. II. p. 364; *Platina; Baronius* ad h. a.; Stenzel, Geſchichte Deutſchlands unter d. fränk. Kaiſern I. S. 686 ff.; (*de Bruys*) Hist. d. Papes. T. II. à la Haye 1732. p. 602. Dr. G. Voigt.

Calixtus III. war ein Spanier aus Valencia und hieß vor ſeiner Erhebung auf den apoſtoliſchen Stuhl Alfonſo Borgia. Er wuchs am Hofe des Königs Alfonſo von Aragonien und Neapel zu den höheren Würden empor und verdankte dieſem Fürſten auch das Cardinalat, welches ihm Eugen IV. ertheilte. Am 8. April 1455 wurde er, jedem unerwartet, auf den Stuhl Petri erhoben. Calixtus war nicht ohne löbliche Tugenden, ein Kenner des päbſtlichen Rechtes, aber er war ein Greis über 80 Jahre und zu ſchwach, um dem Unweſen zu ſteuern, welches er durch ſeinen Nepotismus ſelbſt hervorrief. Dem Gelübde gemäß, das ſchon im Conclave alle Cardinäle für den Fall ihrer Erhebung geleiſtet hatten, ſagte Calixtus ſofort einen Türkenkrieg an, der das müßige Zuſehen der abendländiſchen Chriſtenheit bei dem Falle von Konſtantinopel gutmachen ſollte. Kreuzzugsprediger und Legaten mit Ablaßbriefen wurden durch ganz Europa ausgeſandt, um die Fürſten mit einander zu verſöhnen, Truppen zu werben und Gelder zuſammenzubringen; Prozeſſionen wurden angeordnet und dreimal des Tages ſollten bei dem Geläute der Glocken die Gläubigen einen glücklichen Erfolg der Unternehmung erflehen. Dies der Urſprung jener Betſitte, die ſich ſeitdem in allen katholiſchen Ländern erhalten hat. Es gelang dem Pabſte in überraſchender Weiſe, große Geldſummen durch Ablaßkram und Almoſen in die apoſtoliſche Kammer zu locken. Der Zehnte dagegen, welcher dem geſammten Klerus auferlegt wurde, ſtieß in Frankreich und Deutſchland auf Widerſtand und heftiges Murren. Dort appellirten die Doctoren der Pariſer Univerſität und der Klerus von Rouen gegen die päbſtliche Bulle an ein allgemeines Concil. In Deutſchland betrachtete man die Türkenſteuer nur als eine neue Finanzkunſt der Curie, die ohne Bewilligung der Nation nicht ſtattfinden dürfe. Zu den Klagen darüber, die beſonders von den Kurfürſten ausgingen, geſellten ſich andere: die Wiener Concordaten vom 17. Febr. 1448 würden von der römiſchen Curie nicht aufrecht erhalten; mit den geiſtlichen Wahlen, Commenden, Reſervationen und Expektanzen werde es in der alten mißbräuchlichen Weiſe fortgetrieben. Der Erzbiſchof von Mainz wagte es, im Namen der Nation an ein zukünftiges Concil zu appelliren. Vergebens nannte der Pabſt dies Rebellion, vergebens ſuchte die gewandte Feder des Cardinal Piccolomini das Murren zu beſchwichtigen. In der That rüſtete Calixtus eine Flotte von 11—13 Galeeren aus, die unter dem Befehl des Cardinal-Patriarchen von Aquileja den bedrängten Rhodiſern zu Hülfe zog und einige Inſeln des Archipel beſetzte. Die chriſtlichen Fürſten ſahen theilnahmslos dem Kampfe zu, die Flotte kehrte bald zurück und die Inſeln fielen wieder in die Hände der Ungläubigen. Der Sieg des heldenhaften Huniady bei Belgrad (1456) ſchien die dringendſte Gefahr entfernt zu haben. Auch hinderte den Pabſt ſeine feindſelige Stellung gegen Alfonſo, König von Neapel, und nach deſſen Tode (27. Juni 1458) weigerte er ſich, den unehelichen Sohn deſſelben, Fernando, anzuerkennen. Das Königreich, erklärte er, ſey als apoſtoliſches Lehen an ihn zurückgefallen. Dazu bewog ihn der übermächtige Einfluß ſeiner Nepoten. Den einen derſelben, Roderigo Borgia, hatte er zum Stadtpräfekten und Oberbefehlshaber der päbſtlichen Truppen, auch trotz ſeinem unkanoniſchen Alter zum Cardinal erhoben; deſſen ſchaamloſe Luſt- und Prunkgier zeigte der Welt ein Vorſpiel zu den Gräueln ſeines Papats (ſ. Alex. VI.). Einen andern Neffen, Pedro Borgia, erhob Calixtus zum Herzoge von

Spoleto; ihm war die neapolitaniſche Krone zugedacht. Bevor dieſes ruchloſe Geſchlecht aber den Frieden Italiens preiszugeben vermochte, ſtarb der greiſe Pabſt am 6. Auguſt 1458. Seine Beſtattung war auffallend ſtill und ärmlich; denn ſeine Neffen und alle Catalonier ihres Gefolges verließen Rom, wo ſie im Bunde mit den Colonna durch Raub, Mord und unaufhörliche Tumulte eine herbe Züchtigung verdient hatten.

Platina, vita Calixti III.; *Raynald.* ad a. 1455—58; Chron. Hirsaug. T. II.; Vieles in den hiſtoriſchen Schriften des Aeneas Sylvius. Dr. G. Voigt.

Calixtus, Georg, der ſelbſtſtändigſte und einflußreichſte unter den lutheriſchen Theologen, welche noch im 17. Jahrhundert für Nachfolger Melanchthons gelten können, ward am 14. Dezember 1586 in dem ſchleswig'ſchen Dorfe Medelbye geboren. Wie ſein Vater, der Pfarrer des Orts, noch ſelbſt Schüler Melanchthons in deſſen letzten Jahren geweſen war, ſo ſuchte er auch dieſen ſeinen jüngſten Sohn denſelben Weg zu führen. So früh erhielt der Sohn eine ſolche Reiſe in humaniſtiſchen Studien durch den Vater ſelbſt und zuletzt durch einen Rector Latomus auf der Schule zu Flensburg, daß man ihn 16 Jahr alt zur Fortſetzung derſelben auf die Univerſität Helmſtädt ſchicken konnte, wo noch einer der hervorragendſten Humaniſten aus der alten Schule, Johann Caſelius, der Freund Melanchthon's, Caſaubonus' und J. Scaliger's, Schüler und gleichgeſinnte Collegen unter dem Schutz des gelehrten Herzogs Heinrich Julius von Braunſchweig um ſich vereinigt hatte, und wo unter derſelben Regierung wie in Schleswig nicht mehr auf Anerkennung der Concordienformel gehalten wurde. Von 1603 bis 1607 widmete ſich Calixtus hier dieſen philoſophiſchen und philologiſchen Studien, und neben Caſelius wurde hier ſein vornehmſter Lehrer der Belgier Cornelius Martini, durch welchen er ſo tief in die ariſtoteliſche Philoſophie eingeführt und ſo ſehr dafür intereſſirt ward, daß er ſie mit der wahren Philoſophie überhaupt identificirte und ihr in den der Philoſophie ziemlich weit abgeſteckten Schranken bleibende Selbſtſtändigkeit und Berechtigung beizulegen beſtimmt ward. Durch ihn lernte er davon auch auf die Theologie die Anwendung machen, daß auch dieſe durch eine hiſtoriſche Behandlung im Zurückgehen auf das Studium der großen alten Kirchenlehrer vor allem zu fördern und von Willkür und Unbedeutendheit der Neuerer zu befreien ſey. In dieſer Richtung widmete ſich darum Calixtus, als er ſich ſeit 1607 mehr der Theologie zuwandte, mehr als Autodidakt dem Studium der Kirchenväter, als daß er ſich noch an die lebenden Lehrer der Theologie zu Helmſtädt, meiſt noch ſtrenge Lutheraner und Gegner der Humaniſten und ihrer Studien, hätte anſchließen mögen. Vierjährige wiſſenſchaftliche Reiſen durch Deutſchland, Belgien, England und Frankreich in den Jahren 1609 bis 1613, nicht in Zerſtreuungen, ſondern auf Bibliotheken und in Diſputationen zugebracht, darunter ein Winter in Köln, wo er katholiſche Theologie und Kirche näher kennen lernte, ein Aufenthalt in London, wo er ſein höchſtes Muſter, Iſaak Caſaubonus, noch ſelbſt ſah, und in Paris, wo ihm wieder katholiſche Zuſtände in Literatur, Theologie und Kirche lehrreich nahe gerückt wurden, erweiterten ſeinen Geſichtskreis und ſeinen Ueberblick weit über den ſächſiſcher magistri notri hinaus und nöthigten ihm bleibend die Anerkennung ab, daß reformirte und katholiſche Theologen nicht bloß ſchlechte, ſondern auch gute und nachahmenswerthe Eigenſchaften hätten, von welchen letzteren jene keine Kunde zu haben und darum auch nicht daran zu glauben pflegten. So vorbereitet, auch nach längerer Vorübung im Dociren und Diſputiren als Magiſter, erhielt er unter dem Eindruck des Beifalls, welchen er in einer Diſputation gegen einen Jeſuiten erworben hatte (es galt, einen in Rom zum Abfall geneigt gemachten jungen Edelmann wieder umzuſtimmen, was freilich nicht gelang), durch den ebenfalls den Humaniſten geneigten Herzog Friedrich Ulrich von Braunſchweig im Jahr 1614 eine Anſtellung als Profeſſor der Theologie zu Helmſtädt, und wurde von hier an, da er dies Amt lebenslang behielt, faſt ein halbes Jahrhundert lang zunehmend ein Erhalter und Beförderer einer humaniſtiſchen und hiſtoriſchen, melanchthoniſchen, »gemäßigten« und ireniſchen Theologie in der lutheriſchen Kirche bis an ſeinen Tod im Jahr 1656.

Aber eben dieſen Friedensbeſtrebungen kam in der Zeit des 30jährigen Krieges weder

die von Jesuiten aufgestachelte katholische Kirche, noch die große Mehrzahl der einflußreichsten lutherischen Theologen entgegen, und so verwandelte sich durch ihren von den Sympathien der Menge getragenen Widerstand Calixtus Wirksamkeit, sofern sie über die Grenzen des braunschweigischen Landes hinausgriff, in eine Reihe von Fehlschlagungen, wurde »fast spurlos vorübergehend, aber wie eine Weissagung«. Schon von Anfang her überwachten ihn in der Nähe die strengen Lutheraner im Consistorium des Landes und unter seinen älteren theologischen Collegen, welchen die Anstellung eines Schülers ihrer Gegner sehr zuwider gewesen war, der Schwabe Basilius Sattler in Wolfenbüttel, Caspar Pfaffrad, Michael Walther, H. J. Strube in Helmstädt u. a., und suchten sich Hülfe gegen ihn bei ihren Gesinnungsgenossen in Gießen und Kursachsen. In seinen ersten Disputationen, welche so, wie sie unter dem Titel de praecipuis religionis Christianae capitibus im Jahr 1613 zusammen erschienen, sich fast schon als ein Compendium der Dogmatik darstellten, fand man nicht die volle lutherische Ubiquitätslehre, welche er hier so weit ermäßigt hatte, als es ihm zur Verhütung zugleich von Eutychianismus und von Widersinnigkeit unumgänglich schien. Im Jahr 1616 wurde eine Abhandlung Calixt's de immortalitate animae et resurrectione mortuorum vom Consistorium vor dem Imprimatur an die theologische Facultät zu Gießen zum Gutachten geschickt, und da Balth. Mentzer in dem Aufsuchen des Consensus Gentium für den Unsterblichkeitsglauben zu viel Schätzung der Philosophie und in den exegetischen Abweichungen von Luthers Uebersetzung andern Anstoß fand, so ward Calixt der Druck mit einem Verweis verboten und dadurch überhaupt jahrelang die Herausgabe von Schriften verleidet; erst 1627 gab er die genannte Schrift in sehr erweiterter Gestalt heraus. Im Jahr 1619 erregte seine von Andern herausgegebene epitome theologiae bei denselben Gegnern theils die alten Bedenken wegen der Ubiquitätslehre, theils neue durch sein weit durchgeführtes Scheiden des schon für die Philosophie und des erst durch Offenbarung Erkennbaren, durch ein davon abhängiges Unterscheiden des Natürlichen und Uebernatürlichen in der menschlichen Natur vor dem Falle, durch eine in Anerkennung der göttlichen Allmacht angewandte Distinction, daß Gott zwar nicht proprie, aber doch durch seine Zulassung bloß inproprie und per accidens Urheber der Sünde sey, durch synergistische Ausdrücke u. dergl. Im Jahr 1621 setzten sich demnach schon die sächsischen Theologen unter Hoe v. Hoeneggs Vorsitz in Jena zu einem Convent zusammen, wo sie durch Abstimmung Calixts und Martinis Verwerflichkeit »decidirten« und einen »gelehrten Studiosus aus den kurfürstlichen Stipendiaten« mit ihrer Widerlegung zu beauftragen beschlossen, was nachher Schwierigkeiten in der Ausführung gefunden haben wird. Im Jahr 1628 konnte die umfassende historische und philosophische Bildung, welche sein apparatus theologicus für jedes tiefere theologische Studium forderte und zugleich thatsächlich bewies, wieder Vielen Ueberschätzung scheinen, wie einleuchtend auch Calixts Warnung war und ist, daß wer die christlichen Theologen von der antiken Literatur und Philosophie zurückhalten will, dasselbe befördert, was Kaiser Julian durch die gleichen Verbote bewirken wollte, die Rohheit und Unfähigkeit der Wortführer der Kirche. Im Jahr 1629 stellte Calixtus in der Einleitung zu seiner Ausgabe der Schrift Augustins de doctrina Christiana und des Commonitoriums von Vincentius Lerinensis seine Grundsätze darüber zusammen, wie die Gewißheit des ursprünglichen Schriftsinnes noch durch Vergleichung dessen, was alle alten Kirchenschriftsteller darin gefunden oder nicht gefunden hätten, noch unzweifelhafter festzustellen sey, und wie dies Zeugniß der alten Kirche gerade gegen die katholische, welche es am wenigsten ablehnen könne, zu benutzen sey, z. B. wenn Niemand in den vier ersten Jahrhunderten einen Primat des Petrus in Matth. 16, 18. gefunden habe, also die evangelische Exegese desto gewisser Recht haben werde, wenn sie lehre, er stehe nicht darin. Schon zog ihm dies und frühere Polemik, wie die Jugendschrift de pontificio sacrificio missae (Frankf. 1614), aber auch der Umstand, daß er schon als einer der befähigtesten Verfechter der protestantischen Theologie angesehen und bekämpft werden konnte, eine Reihe von Angriffen und Verdächtigungen seines früheren Mitschülers und Schülers, des Apostaten Barthold Neuhaus zu-

welchem er im Jahr 1634 nicht nur eine fragmentariſche Bearbeitung der theologia moralis, ſondern auch eine längere an die Kölner Theologen gerichtete ireniſche Schrift de arte nova Nihusii entgegenſetzte; erſtere mit dem Verdienſte, die ſeit Melanchthon von der praktiſchen Philoſophie noch wenig losgeriſſene Ethik als die Wiſſenſchaft bloß von dem Handeln des ſchon wiedergeborenen Chriſten wieder mehr als eine theologiſche Disciplin und als einen Theil der Soteriologie vindicirt, alſo nicht von der Dogmatik getrennt, ſondern wieder enger mit ihr verbunden zu haben; letztere Friedensgedanken nachgehend durch Aufſuchen des allen chriſtlichen Parteien noch gemeinſamen Alten, durch Anerkennung, wie dies Gemeinſame gerade das Fundamentale ſey, und durch Vorſchläge, mit welcher wiſſenſchaftlichen Haltung ohne Einmiſchung der hier incompetenten und ſelbſt weniger betheiligten Gemeine, in welcher bei einem ſolchen Maß von Conſenſus kein Haß der Mitchriſten mehr gerechtfertigt ſey, von friedliebenden Theologen die Unterſuchung der Diſſenſe fortgeführt und ſtückweiſe Vereinigung darüber angebahnt werden könne. Aber ſo viel Anerkennung und Annäherung erſchien nun wieder trotz der gerade hiebei beabſichtigten wiſſenſchaftlichen Vernichtung der katholiſchen Diſſenſe eifrig lutheriſchen Theologen unter dem Eindruck des älteren Mißtrauens als ein halber Abfall zur katholiſchen Kirche; ſchon im Jahr 1640 ſtellte ein Prediger zu Hannover, Staats Büſcher, in der Schrift Cryptopapismus novae theologiae Helmstadiensis alte und neue Verdachtsgründe und Nachweiſungen zuſammen, daß die Theologen zu Helmſtädt, Calixtus und ſein ihm eng verbundener Mitarbeiter Konrad Hornejus, von der beſchworenen Lehre der im Corpus Julium (ſ. d. Art. Braunſchweig) enthaltenen Bekenntnißſchriften vielfach abgefallen ſeyen. So hatte Calixtus in den nächſten Jahren zu gleicher Zeit gegen dieſen lutheriſchen Gegner den Vorwurf des Kryptokatholizismus abzuweiſen und gegen die fortgeſetzten Angriffe von Neuhaus, Erbermann und andern katholiſchen Gegnern ſeine auf die überzeugendſte Widerlegung der katholiſchen Lehre berechnete Irenik fortzuführen, jenes in der »Widerlegung des unwahrhaften Gedichts unter dem Titel Kryptopapismus« u. ſ. w. (Lüneburg 1641), dieſes in der „iterata compellatio ad academiam Coloniensem“ und anderen Zugaben ſeiner 1642 gedruckten Ausgabe des Dialogus Georg Caſſanders de communione sub utraque specie, ebenſo in dem „responsum maledicis Moguntinorum theologorum pro Rom. Pontificis infallibilitate praeceptoque sub una vindiciis oppositum“ (Helmſt. 1644 u. 45) und in einer Reihe von kleineren Diſſertationen. Noch weniger ward ihm von den lutheriſchen Zeloten die neben aller Schärfe ſeiner wiſſenſchaftlichen Polemik gegen calviniſche Lehren offen bekannte und bethätigte Bereitwilligkeit verziehen, die reformirten Theologen noch mehr als die katholiſchen als in den Hauptfundamenten zuſtimmende Mitchriſten anzuerkennen. Durch das polniſche Religionsgeſpräch zu Thorn 1645 kam es hierüber zum offenen Bruch. Die Einigung oder doch Annäherung der zerfallenen Kirchenparteien war der ausgeſprochene Zweck deſſelben; Calixtus, voll Sehnſucht, hier vor ſeinem Tode noch ſeine Kirchenfriedensgedanken zur Ausführung bringen oder doch einiges dafür wirken zu können, hatte ſich den brandenburgiſchen Abgeordneten dazu beigeben laſſen; aber hiefür, daß er mit dem reformirten Hofprediger, Joh. Bergius aus Berlin, in Thorn zu erſcheinen gewagt hatte, hoben die lutheriſchen Theologen, Johann Hülſemann aus Leipzig und der junge Heißſporn Abraham Calovius, damals Prediger zu Danzig, jener 1602, dieſer 1612 geboren, mit dem 60jährigen Calixtus zum Spott der Katholiken recht förmlich die Gemeinſchaft auf, und wieder acclamirte hier wie ein Jahrhundert vorher und ſonſt der große Haufe der deutſchen Lutheraner zu der Unverſchämtheit des neuen Flacius gegen den alten praeceptor Germaniae. Der entſchiedenſte Gegner aller unerbaulichen Polemik ward durch dieſe Geſinnungstüchtigkeit und was ſich in gleichem Sinne daran ſchloß, beſonders ſeitdem der Superintendent der Stadt Braunſchweig, Jakob Weller, Nachfolger Hoe v. Hoeneggs in Dresden geworden war, noch unvermeidlich einige ſeiner letzten Lebensjahre hindurch in den Anfang der Streitigkeiten verwickelt, für welche ſich der vieldeutige Name der ſynkretiſtiſchen im Gebrauch erhielt. Nicht über die großen Prinzipienfragen, zu deren

folgenreicher Bestimmung sehr bedeutende Keime in seinen Schriften lagen, wie über die Auseinandersetzung von Religion und Theologie, oder von Philosophie und Theologie, stritt man hier mit ihm, sondern mehr nur über das Unfruchtbare und Unentscheidbare, ob etwas und wie viel von der Trinitätslehre schon im A. Test. erkennbar sey, ob seine Ausdrücke über die thätigen Früchte des Glaubens die recipirten seyen u. dergl.; und dieselbe Maßlosigkeit, welche den übrigen christlichen Confessionen gegenüber zwischen Fundamentalem und relativ Geringerem nicht unterscheiden mochte, und lieber in selbstgefälliger Gedankenlosigkeit jeden Dissens für gleich fundamental erklärte, machte ihm den Vorwurf der Lauheit und Phantasterei, der Religionsmengerei und des Synkretismus dafür, daß er gleicher Urtheilslosigkeit und Gleichgültigkeit nicht fähig war. Nach einer Reihe von Streit- und Friedensschriften, wie die de duabus quaestionibus num mysterium trinitatis e solius V. T. libris possit demonstrari, et num eius temporis patribus filius Dei in propria sua hypostasi apparuerit 1649 et 1650, iudicium de controversiis theologicis, quae inter Lutheranos et Reformatos agitantur, et de mutua partium fraternitate atque tolerantia propter consensum in fundamento 1650, und in demselben Jahre desiderium et studium concordiae ecclesiasticae, beschloß er diese Thätigkeit mit einer langen deutschen »Widerlegung der Verläumdungen, mit welchen Dr. Jakob Weller ihn zu beschimpfen sich unterstanden hat u. s. w.« (Helmstädt 1651). Noch einmal vor seinem Ende schienen seine Friedenshoffnungen einen Augenblick einer größeren Verwirklichung näher zu kommen: auf dem zur Ausführung des westphälischen Friedens gehaltenen Reichstage zu Regensburg 1653 und 1654, wo demnach auf die Verhandlung über die dort noch festgehaltene Hoffnung auf kirchliche Einigung eingegangen werden mußte, kam man eine Zeitlang auf Calixts Irenik zurück; Jesuiten discutirten sie in Predigten und Diplomaten in ihren Kreisen; aber bald zeigte sich auch hier, daß die Zeit der Mitentscheidung der politischen Fragen durch die Theologie vorüber sey. In der Ferne meist verdächtigt und verkannt, dagegen in der Nähe, im braunschweigischen Lande, wo er in den letzten zwanzig Jahren unter dem nachdrücklichen Schutze seines Fürsten, des gelehrten Herzogs August des Jüngern, Begründer einer Schule und Tradition gemäßigter Theologie, deren Nachwirkungen bis in die Gegenwart herabreichen (s. d. Art. Braunschweig), in der Ferne mehr nur von Staatsmännern, Humanisten und nichttheologischen Gegnern theologischer Ochlokratie, in der Nähe von Allen verehrt, starb Calixtus noch nicht 70 Jahre alt am 19. März 1656; die Bekanntmachung des neuen Bekenntnisses von 88 Artikeln, des Consensus repetitus fidei vere Lutheranae, durch dessen Annahme Calovius ihn und alle Nachwirkungen seiner Schule noch feierlicher als zu Thorn aus der lutherischen Kirche zu »entlassen« wünschte, wurde ihm, obwohl es schon 1655 fertig war, doch nicht mehr bekannt, wie es auch nach seinem Tode nicht mehr einzuführen war. Aber Calixt's Schüler und Epigonen, darunter auch sein Sohn und Nachfolger, Friedrich Ulrich Calixtus, geb. 1622, gest. 1701, erreichten ihr Vorbild bei weitem nicht, dessen Theologie auch bei ihnen zum Theil wieder zur Tradition wurde und von ihnen in feindlicher Abgeschlossenheit auch gegen solche neue Richtungen festgehalten wurde, in welchen, wie im Pietismus, Georg Calixtus wohl das der seinigen verwandte Element nicht verkannt haben würde.

Von Calixtus' Schriften, von welchen die vornehmsten oben genannt und meistentheils noch öfter herausgegeben sind, bereitete sein Sohn lebenslang eine Gesammtausgabe vor, welche er in einem mehrmals herausgegebenen Catalogus operum Calixti näher beschrieb, welche aber nicht zu Stande kam. Doch erschienen noch manche nicht unbedeutende Inedita einzeln nach Calixt's Tode, wie schon bei seinen Lebzeiten vieles bloß aus den Vorlesungen von Andern herausgegeben und darum noch ziemlich unvollkommen geblieben war. Zu den ersteren gehören unter andern seine interessanten akademischen Reden, orationes selectae, Helmstädt 1660. Zur letzteren Klasse sind seine expositiones literales fast über alle Bücher des N. Test. zu rechnen, auch die öfter erschienene concordia evangeliorum; nur den Commentar über den Brief an den Titus hat er 1628 selbst heraus-

gegeben; auch seine Beiträge zur alttestamentlichen Exegese hat sein Sohn unter dem Titel lucubrationes ad quorundam V. T. librorum intelligentiam facientes, Helmst. 1665 zusammen drucken lassen. Seine Stärke in der historischen Theologie, die ungeheure Belesenheit, mit welcher er alle Zeiten überſah und daraus die Anerkennung der Vorzüge einer jeden schöpfte, zeigt sich bei ihm weniger in eigentlichen Bearbeitungen einzelner Theile der Kirchengeschichte, als in dogmatischen Monographien mit reichster dogmengeschichtlicher Ausstattung fast über alle Artikel der Dogmatik. Sein handschriftlicher Nachlaß und Briefwechsel ist theils in Wolfenbüttel auf der Bibliothek und im Archiv, theils auf der Göttingischen Bibliothek erhalten, einiges auch im Darmstädter Archiv und auf der Stadtbibliothek zu Hamburg. Nachrichten über seine Lebensumstände und Schriften, so wie über die Angriffe seiner Gegner bisher am vollständigsten in Mollers Cimbria literata Th. 3, S. 121—210. Weitere Mittheilungen aus dem Nachlasse von dem Unterzeichneten in »Calixtus' Briefwechsel, in einer Auswahl aus wolfenb. Handschriften herausgegeben« Halle 1833, wozu noch zwei Fortsetzungen Jena 1835 und Marburg 1840; auch »die Universität Helmstädt im 16. Jahrhundert« Halle 1833. Später H. Schmid Geschichte der synkretistischen Streitigkeiten in der Zeit des Georg Calixt, Erlangen 1846, und W. Gaß, G. Calixt und der Synkretismus, Breslau 1846. Nach weiterer Benutzung des handschriftlichen Nachlasses »G. Calixtus und seine Zeit,« Bd. I. Halle 1853 von E. L. Th. Henke.

Calixtiner, Partei der Hussiten, s. Hussiten.

Callenberg, J. H., verdient Erwähnung wegen des durch ihn gestifteten Instituts, welches seinen Namen trägt. Geboren 1694 im Gothaischen studirte er in Halle, wurde 1727 außerord. Prof. der Philosophie, 1735 ordentlicher Prof. der Philosophie, 1739 ordentlicher Professor der Theologie, † 1760. Seine gelehrten Arbeiten und Schriften (aufgezählt in Meusel's Lexikon der von 1750 bis 1800 verstorbenen Schriftsteller, Band II.) verdienen keine Auszeichnung. Er fühlte eine besondere Neigung, zum Heile der Juden zu wirken. Seit 1728 stiftete er eine Art von Missionsseminar. Er legte eine jüdisch-deutsche Druckerei an, und gab Schriften in jüdisch-deutscher Sprache bezüglich auf die Bekehrung der Juden heraus; es waren darunter auch einzelne Stücke des Neuen Testaments. In jenem Seminar fing er an, eigene Missionarien für die Juden zu bilden; sie wurden von Zeit zu Zeit, gewöhnlich je zwei ausgesendet, und beschränkten ihre Thätigkeit nicht auf Deutschland, sie wanderten auch nach Holland, England, die Schweiz, Italien, Dänemark, Schweden, Polen, Rußland; Einige drangen bis in den Orient und bis nach Afrika, so Stephan Schulze (s. seine Leitungen des Höchsten nach seinem Rathe 1772—1775. 5 Bände). Auch Tychsen, nachmals Prof. der orientalischen Literatur zu Rostock, † 1816, war zwei Jahre hindurch callenbergischer Missionar; Director war nach des Stifters Tode zuerst der genannte H. Schulz, darauf der Spitalprediger Beyer. Seit 1791 wurde das Institut mit den frankischen Stiftungen zu wohlthätigen Zwecken, namentlich zur Unterstützung studirender Israeliten, vereinigt. Bis zum Jahr 1728 bis 1791 sind fortwährend Berichte über die Arbeiten der Missionarien erschienen, woraus hervorgeht, daß sie auch auf die Muhammedaner ihr Wirken ausdehnten oder wenigstens auszudehnen suchten; denn auf diesem harten Boden richteten sie nichts aus, aber auch auf dem eben so harten Boden des jüdischen Volkes nichts Erhebliches. S. Callenberg's, Schulzen's und Beyer's Berichte von den Anstalten zum Heile der Juden, und Muhammedaner, Dreyhaupt's Chronik, 2. Theil. Büsching, Geschichte der jüdischen Religion; Schlegel, Kirchengesch. des 18. Jahrh. 1. Bd.; Schröckh, Kirchengesch. seit der Reformation, 5. Theil S. 491. Ersch und Gruber, Art. v. A. H. Niemeyer. Herzog.

Calmet, Augustin, vielseitig gelehrter und äußerst fruchtbarer katholischer Schriftsteller, geb. 1672 in der Diöcese von Toul, war Benediktinermönch der Kongregation des heil. Vannus. Er studirte in dem Priorat von Breuil; das Hebräische lernte er von dem protestantischen Geistlichen Fabre. Seit 1698 unterrichtete er in der Abtei

Moyen-Moutier in den Vogeſen die jüngern Ordensſchüler in der Theologie und der Philoſophie; 1704 wurde er Subprior zu Münſter und daſelbſt mit dem Erklären der heil. Schrift beauftragt. 1718 ernannte ihn das Generalkapitel ſeines Ordens zum Abt von St. Leopold zu Nancy, von wo er, nach 10jährigem Aufenthalt, als Abt nach Sénones abging. Fromm und anſpruchslos, aber allgemein geehrt und ſelbſt von Voltaire beſucht, verlebte er hier den Reſt ſeiner Tage; er ſtarb 1757. Seine zahlreichen, theils archäologiſchen und geſchichtlichen, theils theologiſchen Werke zeugen von ungewöhnlicher Beleſenheit und Erudition; es fehlt ihnen aber Kritik und tieferes Eindringen in die behandelten Stoffe. Die vorzüglichſten ſeiner Schriften ſind der Erklärung der Bibel gewidmet, nach den von dem Tridentiniſchen Concil aufgeſtellten Grundſätzen; La Ste Bible, en latin et en françois (nach Sacy's Ueberſetzung) avec un commentaire littéral et critique (Paris 1707 u. f., 23 B. 4.). Die ſogenannte Bible de Vence iſt ein von dem Abbé de Vence beſorgter Auszug aus dieſem Werk (Paris, 1748, 14 B. 4.); die Bible d'Avignon iſt eine vermehrte Ausgabe dieſes Auszugs (Avignon, 17 B. 4.). Mit Uebergehung des myſtiſchen Sinnes gibt Calmet in dem Commentar bloß die grammatiſche Auslegung, dem katholiſchen Dogma angepaßt. Das Brauchbarſte ſind die jedem bibliſchen Buche beigefügten lehrreichen Excurſe, zur Erläuterung der Chronologie, der Geſchichte, der Antiquitäten u. ſ. w. Dieſe Excurſe erſchienen auch beſonders unter dem Titel: Dissertations qui peuvent servir de prolégomènes, à l'Ecriture sainte. 3 B., Paris 1720, 4. Der Trésor d'antiquités sacrées et profanes des commentaires du P. Calmet (Amſterd. 1722, 12 B. 12.) iſt daſſelbe Werk, nur in anderer Ordnung (deutſch mit Anmerkungen und Vorrede von Mosheim, 6 B., 2. Aufl., Bremen 1744, 8.). — Dictionaire historique et critique, chronologique, géographique et littéral de la Bible. 2. B., Paris 1722, Fol.; Supplem. 1728. Die in den Commentaren zerſtreuten Bemerkungen ſind hier alphabetiſch geordnet. Dem eigentlichen Wörterbuch geht, unter dem Titel Bibliothèque sacrée, ein Verzeichniß von die Schrifterklärung betreffenden Werken voran, nebſt Angabe der gewöhnlichen Regeln der katholiſchen Hermeneutik. — Die Histoire sainte de l'A. et du N. Test. et des Juifs, pour servir d'introduction à l'histoire ecclésiastique de Fleury (bis zur Zerſtörung Jeruſalems, 2 B., Paris 1718, 4.) und die Histoire universelle sacrée et profane (17 B., Straßb. 1735 u. f., 4.) haben geringern Werth als die aus Archiven geſchöpfte und mit Dokumenten begleitete, obgleich nicht unparteiiſche Histoire ecclésiastique et civile de Lorraine (4. B., Nancy 1728 u. f. Fol.; 7 B., ebd., 1745 u. f., 8.). Die übrigen Werke Calmet's gehören nicht hieher. (S. Calmet's Selbſtbiographie in ſeiner Bibliothèque lorraine, 4. Bd. der Histoire de Lorraine; — und Vie de Calmet, von ſeinem Neffen Fangé, 1763, 8., mit dem vollſtändigen Verzeichniß ſeiner Schriften). C. Schmidt.

Calov. Er pflegt als der Hauptvorkämpfer der geharniſchten Streittheologie des 17. Jahrhunderts bezeichnet zu werden. Morungen in Oſtpreußen iſt ſein wie Herders Geburtsort, — abermals ein Eſau und ein Jakob aus demſelben Schooße. Geboren 1612, bezieht er 14 Jahre alt 1626 die Univerſität Königsberg. Nach der Gewohnheit jener Zeit gehört das philoſophiſche Quadriennium ſeines Studiums verſchiedenartigen Wiſſenſchaften an: er ſtudirte morgenländiſche Sprachen, Phyſik, Botanik, namentlich Mathematik. Zur Theologie übergegangen ſchreibt er ſchon im 21. Jahre jene ſpäter unter dem Namen stereoma testamentum Christi in Roſtock gegen den reformirten Hofprediger Berg herausgegebene Streitſchrift, 1634 geht er nach Roſtock; 1637 nach Königsberg zurückgerufen, erhält er ſofort eine außerordentliche Profeſſur, 1643 nimmt er den Ruf an das berühmte Danziger Gymnaſium an, wo er mit ſeinem Amtsvorgänger zur Geiſtes- und Kampfgemeinſchaft mit dem Polemiker Botſack ſich verbindet, welcher 1643 past. prim. geworden. Ihn begleitet er zu dem Thorner Colloquium 1645, wo er mit Calixt bekannt und namentlich durch die Verbrüderung, in welche derſelbe zur gemeinſchaftlichen Bekämpfung der Römiſchen mit den reformirten Colloquenten eingetreten, zuerſt gegen den Synkretismus in Harniſch geräth. 1650 wird ihm beſonders durch Weller's Ver-

mittlung der ehrenvolle Ruf nach Wittenberg zu Theil, welches von da an in der Uebergangsperiode zu Pietismus und Aufklärung die Hauptveſte lutheriſcher Orthodoxie bleibt. Bei dem devoten Kurfürſt Georg II., welcher beim Aufenthalte in Wittenberg jedesmal bei Calov das Abſteigequartier zu nehmen nicht verfehlt, ſteht er in höchſter Gunſt; der vielvermögende Hofprediger Weller iſt ſein Freund und Beſchützer: allgemein als einer der gelehrteſten und rüſtigſten unter den lutheriſchen Theologen der zweiten Hälfte des Jahrhunderts anerkannt, ſteigt er zur Würde des General-Superintendenten und Primarius der Theologie.

Wie durch den Ruhm ſeines Namens die Frequenz des Danziger Gymnaſiums ſich auf 600 erhöht hatte, ſo ſteigt unter ihm auch die Zahl der akademiſchen Inſcriptionen auf 470—600. Er zählt an 200 Zuhörer in ſeinen Privatvorleſungen und gilt unter ſeinen Collegen wie unter den Studirenden als Stern erſter Größe. Zwei Mitglieder der Fakultät ſtehen unbedingt unter ſeiner Leitung, der leutſelige Quenſtedt, ſein Schwiegervater, und der ſchwache Deutſchmann, ſein Schwiegerſohn. Nur der vierte College, Joh. Meisner, mit Hinneigungen zu Calixt und durch perſönliche Differenzen geſtachelt, wird ſeit dem Jahre 1675 ſein entſchloſſener Gegner. Seitdem in der Burg dieſes lutheriſchen Zions ein erbitterter Kampf zwiſchen den theologiſchen Collegen, der in den Parteiungen der Studirenden ſich reflektirt: kein Wort wird mehr zwiſchen den Collegen gewechſelt. Calov vermeidet die Senatsſitzung, predigt wider ſeinen Collegen. — Von Familienverluſten wird das Leben Calov's betroffen, wie kaum das eines andern Theologen vor oder nach ihm, die er indeß auch mit einer Beharrlichkeit wie kaum ein anderer vor oder nach ihm zu repariren bedacht iſt. Die Särge von 5 Gattinnen und 13 Kindern ſah der zuletzt Vereinſamte aus ſeinem Hauſe tragen. „Sehen wir, ſagt ſchon 1665 beim Tode der vierten Gattin der Leichenredner, das Calov'ſche Haus, ſo iſt faſt kein Jahr verfloſſen, als lange er hier geweſen: bald ſtirbt die Hausmutter, eine nach der andern, bald die Kinder, bald die Studenten, bald ſonſt Jemand.“ Und in jedem ſolchen Todesjahr erſcheint von dem Unermüdlichen eine neue Streitſchrift! Nach dem Tode der fünften Gattin 1684 tritt ſchon nach Verfluß von vier Monaten der 72jährige zum ſechsten Mal in den Eheſtand und vermählt ſich mit der jugendlichen Tochter ſeines Collegen Quenſtedt. „Senex consularis,“ ſchreibt damals ein Zeitgenoſſe an Spener, „über 70 Jahre, proſtituirt ſich nun ſo ſtark intra und extra ecclesiam. Was hilft doch alle Wiſſenſchaft, wenn wir unſre Affekte nicht regieren können! Er ſoll ſo matt ſeyn, daß er kaum 5 Schritte gehen kann sine lassitudine.“*) Nur 2 Jahre lang erfreute er ſich des Genuſſes dieſer Verbindung: er ſtirbt, 74 Jahr alt, im Jahr 1686. Ite, ruft der akademiſche Anſchlag an die Studirenden, ite exequias: nunquam patris similis vidistis funus.

Die Natur hatte den Mann zum Großinquiſitor geſchaffen: harte Züge, feſte Unterkiefern, ein ſtarrblickendes Auge. Der Feſtigkeit ſeines Knochenbaues — torosa membra rühmt an ihm das Leichenprogramm — entſpricht die Feſtigkeit und Zähigkeit des Willens, die für alle ſubjektiven Intereſſen gleichgültig gewordene Hingebung an das Objekt, kochende und dennoch von kalter Ueberlegung gezügelte Leidenſchaft. Quotiescunque, ſagt Schurzfleiſch, der akademiſche Leichenredner, iniret suffragium, *nihil gratiae, nihil precibus dabat*, regulam vero suffragandi talem sibi statuebat, qualem lex atque religio praescribebant. Seine Streitigkeiten innerhalb der Fakultät zeigen, daß er für Ehre nicht gleichgültig war, ebenſowenig für Sinnengenuß, wie ſeine ſechsmalige Ehe zeigt. Aber dieſes und anderes gewiß untergeordnet dem Einen Intereſſe für „das Kleinod der wahren reinen Lehre“. Als er den Ruf nach Roſtock ausgeſchlagen, gibt er in einem Briefe an J. Müller in Hamburg als Grund den traurigen Zuſtand der vaterländiſchen Kirche an und ſetzt hinzu: *salus ecclesiae suprema lex esto.*“**) Und ehrenwerth müßte ja auch in ihrer Beſchränktheit dieſes Aufgehen in das Eine Objekt ſeyn, wäre nur der Herzſchlag

*) Das akad. Leben des 17. Jahrh. II. S. 144.

**) Epp. ad J. Musllerum, ep. 161 cod. Hamburg.

für das Ziel, ohne welches es nach Matth. 7, 23. bei allem Eifer für die reine Lehre doch einſt heißen kann: »Ich habe euch noch nie erkannt,« an dieſem Vorkämpfer lutheriſcher Orthodoxie ſpürbar. Aber weder ſeine Schriften, noch ſeine Predigten, noch ſein vertrauter Briefwechſel zeigt von dieſem Eifer eine Spur. Nur das läßt ſich ſagen, daß er ſich denſelben wohlgefallen ließ, wo er an Anderen ihn wahrnahm, von ſolchen nämlich, welche er in jeder Hinſicht der Norm ſeiner Orthodoxie gemäß fand. So erkannte er den Nutzen der kirchlichen examina catechetica und merkwürdig iſt ſeine Aeußerung gegen Spener vom Jahre 1675, als ihm derſelbe die pia desideria überſandt hatte: pia desideria vestra sunt *mea* desideria et quum fructum scholarum et examinum pietatis ecclesia vestra jam percipiat luculentum, quem praedicat fama, non dubito eadem aliis commendare pietatis examina, quae etiam non ita pridem adducto ecclesiae vestratis exempto et successu in eodem uberrimo *in templo nostro publice commendari.* *) In einem Briefe an denſelben vom Jahr 1675 wagte Spener ſogar, dem Ketzerrichter gegenüber Hoburgs Poſtille theilweiſe in Schutz zu nehmen, indem er hinzufügt: »aber auch die patres bedürfen ja in mancher Hinſicht Nachſicht und die Unſrigen pflege ich öffentlich zu ermahnen, auch bei Leſung der Schriften der großen Lehrer der Kirche doch nicht weiter zu trauen quam ipsi observarent et in conscientia sua convincerentur, cum scriptura sacra conspirare utpote cui soli hunc debemus honorem, ut sit *αὐτόπιστος*.« **) Da, wo Spener am angeführten Ort S. 56 ſich auf das gute Zeugniß ſeiner Orthodoxie von Calov beruft, erwähnt er nicht ſpäterer Entzweiung. Eine im praktiſchen Intereſſe verfaßte Schrift iſt auch von Calov ausgegangen, der ſogenannte »bibliſche Kalender«, nach welchem auch Georg II. ſeine Andacht zu verrichten pflegte, aber der täglichen Proſa von Kapiteln und Pſalmen ſind ſo viele, daß ein Schriftleſer mit Herzensſammlung ſchwer damit beſtehen kann.

Der Brennpunkt der literariſchen Thätigkeit Calov's iſt ſeine Polemik. Sie iſt heiß, zornig, doch frei von jenen kleinlichen Perſönlichkeiten und jener Entwürdigung des theologiſchen decorum, deren ſeine Wittenberger Schildträger, Strauch, Deutſchmann u. a. ſich ſchuldig machen, wenn gleich die geheime Fakultätsgeſchichte Wittenbergs darthut, daß Intriguen und Inſinuationen ihm nicht fremd geblieben. Der Mittelpunkt dieſer polemiſchen Thätigkeit und das Hauptziel derſelben iſt die Niederkämpfung der Hydra des Helmſtädtiſchen Synkretismus. Schon von Danzig aus ſind gegen dieſen Feind gerichtet die prolegomena institutionum theologicarum 1649. Es folgt ſeine digressio de nova theologia Helmstadio-Regiomontanorum Syncretistarum 1651, Harmonia Calixtino-haeretica 1655 u. a. Einen Inbegriff der Anklagen gegen die calixtiniſche Schule, nach welchen deren Anhänger als unverbeſſerliche membra putrida ecclesiae von der Kirche auszuſtoßen, enthält der consensus repetitus fidei verae lutheranae, im Auftrage des ſächſiſchen Hofes verfaßt 1665. In allem Eifer und in aller inſinnanten Freundlichkeit ſchreibt Calov nach allen Theilen Deutſchlands, ſelbſt an ungariſche und ſchwediſche Kirchengenoſſen, um ſich eine möglichſt große Anhängerzahl für dieſes neue liber symbolicus zu erwerben. Aber vergebens iſt alles Gegenkämpfen gegen die neue aufkeimende Zeitrichtung. Nach dem Hintritt Georgs II., ſeines hohen Gönners (1680), hat die Orthodoxie ſelbſt in Sachſen ihren eifrigen Schirmvogt verloren, der von Staatsrückſichten geleitete politiſche Geheime Rath greift immer mehr in die Angelegenheiten des Oberconſiſtoriums ein, und die mit Nachbarländer in Conflikt ſetzende Wittenberger Polemik wird immer mißliebiger. Calov's historia syncretistica wird 1682 mit Beſchlag belegt, ſeine Stimme im Oberconſiſtorium nicht mehr gehört. ***) Nach Wellers Hintritt beſitzt er zwar auch an Geier

*) Spener, gründliche Beantwortung des „Unfugs der Pietiſten“. S. 40.

**) Epp. ad J. Muellerum ep. 202. Doch wird dieſer Brief nur vermuthungsweiſe Spener zugeſchrieben.

***) Wittenberger Theologen. S. 202.

und Lucius Freunde und Verehrer, aber der erstere fühlt doch auch die Nothwendigkeit, ihm briefliche Ermahnungen zugehen zu lassen, seine Leidenschaft zu zügeln.*)

Auf andere Felder der Polemik hatte sein Danziger Aufenthalt ihn hingewiesen. In unmittelbarer Nähe der Stadt hatten unter polnischem Scepter die Jesuiten Terrain gewonnen, in der Stadt selbst hatten von Anfang des Jahrhunderts an die Reformirten mit den Lutheranern um die Oberhand gestritten und machten sich auch jetzt noch geltend, auch hatten polnische Socinianer in der Nähe der Stadt sich niedergelassen und auch hie und da sich bei den Städtern Eingang zu verschaffen gewußt. Da eröffnete sich denn für Calov ein weites Feld der polemischen Thätigkeit. Selbst in seiner unmittelbaren Nähe fand er einen Häretiker, den Schulcollegen Heinr. Nicolai. Der interessante und bedauernswerthe Mann war in selbstständiger Forschung auf manchen Punkten zu arminianischen Ansichten gelangt. In seinem noch im Danziger Archiv befindlichen handschriftlichen Lebenslauf klagt er, daß nach 20jähriger ruhiger Verwaltung seines Professorats Calov zuerst als Angeber gegen ihn aufgetreten und beim Rath auf seine Absetzung gedrungen. In Danzig erschien nun 1647 Calov's mataeologia papistica, 1648 seine theologia apostolica romana und andere Streitschriften. Von den in Wittenberg herausgekommenen erwähnen wir noch die discussio controversiarum hodierno tempore inter ecclesias orthodoxas et reformatos coetus agitatarum, 1655, den Socinianismus profligatus, 1652, und gleich als ob der Kampf in seiner eigenen Kirche ihm nicht ausreichende Beschäftigung gäbe, tritt er auch gegen die reformirten Häresien auf in den considerationes Arminianismi, 1655, und in den theses theologicae de Labbadismo, 1681, zuletzt noch gegen Böhme in dem Anti-Boehmius, 1684. Man pflegt zu bemerken, daß am sanftesten die Geißel in dem Werke gegen die Arminianer gebraucht worden, allerdings, damit derselbe Schlag desto unsanfter auf ihre reformirten Gegner, die Contra-Remonstranten, niederfalle.

Selbst seine exegetische Hauptleistung, seine Biblia illustrata (4 Th.) nimmt von dem polemischen Interesse den Ausgang: das Werk ist eine Widerlegungsschrift der Commentare von Grotius. Er bewährt in demselben wie auch in dem 1671 erschienenen Commentarius in Genesin nicht weniger Scharfsinn als Gelehrsamkeit, aber die Auslegung ist durchaus durch das Autoritätsprinzip bestimmt. Die norma normans wird selbst zur normata, und wäre jene norma nur die Autorität des Megalander gewesen — wie Luther hier stehend heißt: aber die 5 lutherischen Symbole nicht nur, sondern auch der consensus mit der tradirten rechtgläubigen Dogmatik des Lutherthums erscheint als entscheidende Norm. Jene rechtgläubige Dogmatik war aber bereits seit Gerhard zur Annahme einer gleichmäßigen Inspiration des alten und neuen Testaments fortgeschritten: aus der Schrift in allen ihren Theilen, aus dem Buch Esther wie aus dem Evangelium Johannis spricht gleichmäßig als Autor der heilige Geist. Hatten Andere die Sprach- und Stylverschiedenheit zu erklären, zu einer Accomodation des heil. Geistes an die menschlichen calami die Zuflucht genommen, so wird von Calov diese Zuflucht verschmäht: die Verschiedenheit der Materie allein soll ausreichen, die der Form zu erklären, oder: durch alle Bestandtheile des Inhalts, astronomische wie geographische, zieht sich das göttliche Orakel: „Wer will wagen, die Autorität eines Copernicus über die des heil. Geistes zu stellen?“ **) Von historisch individueller Auslegung daher kaum eine Spur: Trinität, Unsterblichkeit, die Natur und Idiomen Christi sind im A. Test. mit nicht geringerer Deutlichkeit gelehrt als im Neuen. Die von ihm gegebene harmonia evangelica ad concinnandum novum Monotessaron folgt den Grundsätzen Osianders, wiewohl er Proleg. §. 2. auffallenderweise gesteht, erst nach Vollendung seiner Schrift erfahren zu haben, daß schon Osiander, Codomannus, Molinäus seine Vorgänger gewesen.

*) Meine Schrift „das akademische Leben des 17. Jahrh.“ 2 Abth. S. 91.

**) Wittenberger Theologen. S. 254. Gaß, Gesch. der protestantischen Dogmatik, 1854. 1. Th. S. 165.

Als Dogmatiker ſetzt Calov den Lehrbau Gerhards fort. Schon wurde das Bedürfniß einer mehr ineinandergreifenden Darſtellung der Dogmen ſtärker gefühlt: Calov's Werk führt nicht mehr den Titel *loci*, ſondern *systema* locorum theologicorum, 1655—1677, 12 tom. Er ſelbſt zwar begründet dieſe neue dogmatiſche Arbeit nach Gerhard nur durch die ſeitdem angewachſene Menge neuer Irrlehren, wobei er vor allen die ſynkretiſtiſchen im Auge hat; es war wohl aber nur die Beſcheidenheit vor dem großen Namen, die ihn verhinderte, noch andere Rückſichten anzugeben. Wie man überhaupt unter dem, was man lutheriſche Scholaſtik nennt, lediglich unfruchtbare Subtilitäten zu verſtehen pflegt, ſo wird man auch in dieſem Werke, worin die lutheriſche Scholaſtik ihre Triumphe feiert, nur ſolche erwarten. Aber auch Calov iſt ein theologus scripturarius, welcher nicht weniger als Gerhard, ſondern faſt noch mehr Ernſt damit macht, den Schriftbeweis zu Grunde zu legen. Er macht es gerade einem Calixt zum Vorwurf, das Sprachſtudium dem metaphyſiſchen nachgeſetzt zu haben,*) und erklärt in ſeiner theologia antisyncretistica th. 4.: theologiae studioso *longe magis* necessaria est linguae hebraicae et graecae notitia quam theologiae scholasticae aut patrum studium aut philosophiae. Er erweiſt ſich als geübter Dialektiker, aber die Vorliebe für logiſche Subtilitäten wie auch für dogmatiſche Spekulationen iſt bei ihm geringer als bei Hülſemann, ſeinem Schwiegervater und Geſinnungsgenoſſen. Sein Fortſchritt über Gerhard hinaus beſteht in dem größeren Umfange der bekämpften Irrlehre, in der ſorgfältigeren Verknüpfung und Ausführung mancher Lehrſtücke, in den weiter ausgedehnten Grenzen des Häretiſchen.**) Während Muſäus und ſelbſt Hülſemann Bedenken tragen, die von den Gegnern nicht zugeſtandenen Conſequenzen aus ihrer Lehre zu dem Häretiſchen zu rechnen, thut dieſes Calov mit unerbittlicher Strenge unter der Vorausſetzung, daß ja der Beweis für die orthodoxen Folgerungen mit einer Evidenz dargethan werden könne, welcher nur die pertinacia, das Kennzeichen der Häreſe, ſich zu widerſetzen vermöge.

Das Lob der Gründlichkeit kommt indeß nur den vier erſten Theilen des Systema zu, gegen das Ende hin wird die Behandlung immer flüchtiger. Eine zweite Auflage hat das Werk nicht erlebt; aus einem Briefe Calov's an den Buchhändler Zunner in Frankfurt geht hervor, daß er über eine ſolche mit ihm unterhandelte und ein Honorar von 200 Thlr. verlangte — eine damals ungewöhnliche Zumuthung, zumal für eine zweite Auflage, indem bis in das zweite Drittheil des Jahrhunderts das Honorar in der Regel nur in Freiexemplaren beſtand. Außer dieſem Systema war von ihm noch das dogmatiſche Werk herausgegeben worden. Apodixis articulorum fidei 1684 und die Theologia naturalis et revelata juxta Augustanam confessionem 1646. Seinen Schriften liegen größtentheils akademiſche Vorleſungen zu Grunde, denen indeß meiſtentheils eine fleißige Ueberarbeitung zu Theil geworden zu ſeyn ſcheint. Am meiſten verräth ſeine Alterſchwäche ſein Anti-Boehmius. Er hatte denſelben ſeinem Freunde, dem Superintendenten Pomarus in Lübeck, zur Durchſicht mitgetheilt, welcher in einem ſeiner Briefe äußert, ihn abſichtlich über ein Jahr zurückgehalten zu haben, um die Herausgabe einer ſo unvollkommenen Arbeit zu verhindern.

Die vorhandenen Biographieen Calov's ſind ſehr mangelhaft und dürftig: Joh. Friedr. Erdmann, Lebensbeſchreibungen der Wittenb. Profeſſoren 1804, S. 88; eine pomphafte akademiſche Rede ſeines Verehrers Fr. Mayer mit wenig Datis in Pipping, memoria theologorum nostra aetate clarissimum S. 108. Aus Leichenreden und Correſpondenz habe ich eine vollſtändigere Karakteriſtik zu geben verſucht in den Wittenberger Theologen 1852. S. 185 f. **Tholuck.**

Calvarienberg, ſ. Golgatha.

Calvariſten oder Prieſter des Calvarienberges, 1633 geſtiftet in der Diöceſe Auch, bald darauf wurde auch in Paris auf dem Mont Valerien ein Haus von

*) Epist. dedicatoria zu ſeiner Isagoge, 1667.

**) Vergl. die Kritik des Calov'ſchen Systema bei Gaß a. a. O. S. 333.

dieſen Prieſtern, auf Bitte Ludwig XIII. gegründet; der Mont Valerien erhielt von da an den Namen Calvarienberg. Es gibt auch Benediktinernonnen vom Calvarienberge.

Herzog.

Calvin (eigentlich Cauvin oder Caulvin zu ſchreiben) wurde am 10. Juli 1509 zu Noyon in der Picardie geboren. Sein Vater war Fiskalprokurator der Grafſchaft Noyon und Sekretär des Bisthums; er war unbemittelt, wußte aber trefflich die Vortheile ſeiner Stellung zu Gunſten ſeines Sohnes auszubeuten; ſo kam es, daß ſchon der erſte Unterricht Calvin's ſorgfältiger war, als die Mittel des Vaters es zuließen: er wurde mit den Kindern einer der erſten adeligen Familien des Landes, de Mommor, erzogen. Schon frühe zeigte er den ihm eigenthümlichen ſittlichen Ernſt des Karakters; er war der Cenſor ſeiner Jugendgenoſſen, ſein tief religiöſer Sinn gab ſich in ſteifer Anhänglichkeit an den Glauben und den Gottesdienſt der Kirche kund. Um deßwillen wurde er vom Vater für die kirchliche Laufbahn beſtimmt und nach Paris geſchickt. Hier machte er unter trefflichen Lehrern, im Collegium de la Marche unter Maturin Cordier, der ſpäter vom Pabſtthum abfiel und nach Genf ſich überſiedelte, darauf im Collegium Montaigu tüchtige Studien, worin er bald ſeinen Mitſchülern vorauseilte. Die Mittel zur Fortſetzung ſeiner Studien verſchaffte ihm eine Pfarrſtelle (de Marteville, die bald mit derjenigen von Pont l'evêque vertauſcht wurde). Er hatte ſie ohne vorausgehende Weihe, gemäß dem damaligen Mißbrauche, durch den Einfluß des Vaters auf den Diöceſanbiſchof erhalten: man begnügte ſich, ihm die Tonſur zu geben und ihn eine Diſputation halten zu laſſen*). Bald jedoch mußte er ſeinen Studien eine andere Richtung geben; der Vater gerieth auf den Gedanken, daß das Studium des Rechts dem hoffnungsvollen Sohne eine glänzendere Laufbahn eröffnen würde, und der Sohn mußte ſich fügen; ohnehin mochte dieſes Studium ſeinem ſcharfſinnigen Geiſte mehr zuſagen; er betrieb es mit Glück und Auszeichnung unter ausgezeichneten Lehrern, in Orleans unter Peter de l'Etoile, in Bourges unter Alciat. Oftmals hielt er in Orleans an der Stelle des Lehrers die Vorleſung, und bei ſeinem Abgehen von dort erhielt er die juriſtiſche Doctorwürde. In Bourges genoß er überdies den Unterricht des gelehrten Wolmar (ſ. d. Art. Beza) in der griechiſchen Sprache, der ihm für ſeine theologiſche Bildung ſo wichtig wurde. Schon damals gewöhnte er ſich an jene rege Geiſtesthätigkeit, welche er bis an das Ende ſeines Lebens in geſteigertem Maße fortſetzte. Er arbeitete bis Mitternacht und begann die Arbeit früh Morgens um 5 Uhr mit Wiederholung deſſen, was er am vorigen Tage erlernt hatte. Um dieſe Zeit geſchah in ſeinem frühreifen Geiſte eine innere Umwandlung, in Folge derer er ſeinen Studien, ſeinem ganzen Leben eine andere Wendung gab. Der väterlichen Religion mit Eifer und Treue ergeben und ihren Heilmitteln Vertrauen ſchenkend, fand er ſich doch in ſeinem Gewiſſen nicht befriedigt. Der Gedanke an Gott erfüllte ihn mit Schrecken und Angſt und keine Bußwerke vermochten ſie aus ſeiner Seele zu vertreiben. Je mehr er mit ſich ſelbſt ſich beſchäftigte, deſto mehr fühlte er Pein im Gewiſſen und fand nur dadurch einigen Schutz dagegen, daß er mit Abſicht den Blick von ſich ſelbſt hinwegwendete. Gott aber zähmte ihn und machte durch eine plötzliche Bekehrung (subita conversione) ihn gelehrig (Vorrede zu den Pſalmen. Schrift an Sadolet.). Dieſe plötzliche Umwandlung iſt ein ſehr beachtenswerther Zug: fortan war er dem Katholizismus bereits abgeſtorben; er hatte ſeine Nichtigkeit durchſchaut und den unabänderlichen Grund gelegt zu einer immer reiner ſich geſtaltenden religiöſen Ueberzeugung. Ohne das Studium des Rechts völlig aufzugeben, forſchte er nun eifrig in der heiligen Schrift. Nach dem Tode ſeines Vaters begab er ſich nach Paris und widmete ſich nun ausſchließlich demjenigen Studium, wozu er am meiſten innern Trieb und Beruf fühlte. Sein reichbegabter Geiſt hätte mit Ruhm die juriſtiſche Laufbahn durchlaufen; ſie ſollte ihn aber nicht feſthalten, ſondern ihm nur zur Geiſtesgymnaſtik und Vorbereitung auf einen höheren

*) Henry läßt ihn ſchon damals predigen; er verſteht unrichtig Beza's Worte, der nur dieſes ſagte, daß Calvin, ehe denn er Frankreich verließ, in Pont l'evêque einigemal gepredigt habe.

Beruf dienen. Daß er willig ſich dem Wunſche des Vaters gefügt, iſt ein Zeugniß von jener Geiſteszucht, die ſich willig unter das Joch väterlicher Autorität beugt und die er ſpäter von Andern ſo ſtreng forderte; daß er, ſobald die Umſtände es geſtatteten, von ſeiner Freiheit Gebrauch machte, iſt ein Beweis, daß ſein Geiſt durch jenes Opfer nicht geknickt, ſondern zur Selbſtſtändigkeit herangereift war. Damals gerade entfaltete ſich in Frankreich, in Paris zumal, unter dem Schutze des ſchöngeiſteriſchen Königs Franz I., die reformatoriſche Bewegung: er predigte öfter in den Verſammlungen der Evangeliſchgeſinnten; ſeine Rede endigte gewöhnlich mit den Worten: iſt Gott für uns, wer mag wider uns ſeyn? Gerne ſchaarten ſich die Theilnehmer der reformatoriſchen Bewegung um den geiſteskräftigen Jüngling. Voll von dem kühnen Gedanken, den König für die Reformation zu gewinnen, verfertigte er, — ſo groß war das Vertrauen, das man ihm bereits bewies, — für den Rektor der Univerſität, Nikolaus Cop von Baſel, am Feſte aller Heiligen 1533 die übliche an den König gerichtete Rede, welche öffentlich vorgeleſen wurde; ſie enthielt ſehr freie Anſichten über die obſchwebenden Religionsfragen und hätte dem Verfaſſer beinahe Gefangennehmung zugezogen. Ihn der Gefahr zu entziehen, ſandten die Evangeliſchen den vielverſprechenden jungen Mann zu der Königin von Navarra, in deren Gebiet er ſich mit Predigen beſchäftigte. Nachdem er nochmals Paris beſucht, nöthigte ihn die ausbrechende Verfolgung (1534), eine Zuflucht in Baſel zu ſuchen. Er ſehnte ſich, wie er ſelbſt ſagt, nach Stille und Ruhe, um den geliebten Studien obliegen zu können.

Bis zu dieſer Zeit war Calvin bereits als Schriftſteller aufgetreten. Auf eigene Koſten gab er die zwei Bücher des Seneca von der clementia heraus und verſah ſie mit einem Commentar, in der deutlichen Abſicht, den König zu milderen Maßregeln gegen die Evangeliſchen zu bewegen (Paris, April 1532). Den wiedertäuferiſchen Irrthum von dem Seelenſchlaf widerlegte er mit Gründen aus der Schrift in der Psychopannychia (Paris, 1534). Die Verfolgung der franzöſiſchen Anhänger der Reformation gab aber dem jungen chriſtlichen Denker während ſeines Aufenthaltes in Baſel Anlaß, die beſten Früchte ſeines geiſtigen Lebens hervortreten zu laſſen. Franz I. entſchuldigte nämlich die blutigen Verfolgungen der Proteſtanten ſeines Reiches gegen die darüber entrüſteten deutſchen Fürſten, um deren Freundſchaft er ſich beworben hatte, indem er einige Schriftchen verbreiten ließ, worin behauptet war, daß nur ſchwärmeriſche, zum Aufruhr gegen alle göttliche und menſchliche Ordnung geneigte Wiedertäufer geſtraft worden. Einige jener Schriftchen kamen in Calvin's Hände. „Da ich ſah," ſagte er in der Vorrede zum Commentar über die Pſalmen, „daß es eine Liſt des Hofes war, um das Vergießen des Blutes ſo vieler Glaubenszeugen zu entſchuldigen, damit es auch in der Folge erlaubt wäre, ſie ungeſtraft zu morden, ſo überzeugte ich mich, daß mein Stillſchweigen ein Verrath an der Wahrheit geweſen wäre. Das iſt es, was mich zur Herausgabe meiner Inſtitution veranlaßte. Vor Allem hatte ich die Abſicht, meine Brüder, deren Tod vor Gott köſtlich iſt, von ungerechter Schmach zu befreien; und da ich die Scheiterhaufen wieder aufrichten ſah, wollte ich wenigſtens andere Völker zum Mitleiden bewegen." So entſtand die erſte Ausgabe dieſes berühmten Werkes. Verſchiedene Angaben (ſ. Henry I. 102 ff., III. Beilagen 177 ff.) ſprechen dafür, daß im Jahre 1535 eine franzöſiſche anonyme Ausgabe in Baſel erſchien. Calvin ſelbſt ſpricht in einem Briefe vom 13. Oktober 1536 von der gallica editio libelli nostri. Daß alle Exemplare davon verloren gegangen ſind, das macht keine Schwierigkeit, wohl aber der Umſtand, daß das Werk, das anonym genannt wird, bereits die Widmung an Franz I. muß enthalten haben, welche doch den Namen Calvins an der Stirne trug. Dieſe Vorrede hat in einer franzöſiſchen Ausgabe der Inſtitution vom Jahr 1566 die Unterſchrift: Baste te premier d'Août 1535. Man begreift auch nicht, wie ein Buch, in franzöſiſcher Sprache geſchrieben, geeignet war, andere Völker zum Mitleiden zu bewegen; auf der andern Seite entſprach das Buch dem angegebenen Zwecke der Belehrung der Franzoſen beſſer, wenn es in franzöſiſcher Sprache geſchrieben war. Immerhin bleibt es auffallend, daß weder Calvin noch Beza von einer doppelten

Ausgabe sprechen; doch müssen wir eine solche annehmen, die eine, die schon genannte französische vom Jahr 1535, die andere, lateinische vom Jahr 1536, ebenfalls in Basel erschienen, wodurch der Zweck der Belehrung anderer Völker, besonders der Italiener, erreicht werden sollte. Dieses Werk sollte aber zunächst die französischen Protestanten zum klaren Bewußtseyn der Lehre, die sie bekannten, erheben und diese ihren Gegnern bekannt machen. So klein es war im Vergleich mit dem, was es später durch des Verfassers mehrende und bessernde Hand geworden ist, so enthielt es doch schon den vollständigen Ausdruck derjenigen Ueberzeugung, welcher er bis in den Tod getreu blieb, und bekundete eine seltene Reife des Geistes in so großer Jugend.

Die Widmungsworte an Franz I. sind schon längst als ein erhebendes Denkmal christlicher Freimüthigkeit berühmt. Zuerst, sagt er, habe er an nichts weniger gedacht, als ihm dies Buch zu widmen, das zum Unterrichtsbuch für die Franzosen bestimmt gewesen sey, deren Viele die Wahrheit suchten und die rechte Erkenntniß nicht hätten. Die Verfolgung der Protestanten habe ihn bewogen, damit einen andern Zweck zu verbinden, nämlich ihm ein Glaubensbekenntniß zu übergeben, damit er die Lehre kennen lerne, welche jene Wüthenden mit Feuer und Schwerdt und mit den gräulichsten Verläumdungen verfolgten. »Und doch,« fährt er fort, »ist unsere Lehre würdig, von dir gekannt zu werden. Der Anblick unserer Niedrigkeit möge dich nicht davon abhalten. Vor Gott sind wir elende Sünder, in der Menschen Augen tief verachtet, der Auswurf der Welt, so daß wir uns vor Gott keines Dings rühmen können als seiner Barmherzigkeit, wodurch wir ohne irgend ein Verdienst von unserer Seite zur Hoffnung ewigen Heiles berufen worden sind.« Darauf geht Calvin zur Widerlegung der gegen seine Glaubensgenossen erhobenen Anklagen über. »Indem sie unsere Religion eine neue Religion nennen, beschimpfen sie Gott, dessen heiliges Wort nicht verdiente, der Neuerung verdächtigt zu werden. Für diejenigen ist unsere Religion neu, denen Christus und sein Evangelium etwas Neues sind. Vermöge derselben Unwissenheit halten sie unsere Religion für zweifelhaft und ungewiß. Aber so sehr sie die Ungewißheit derselben verhöhnen, wenn sie die ihrige mit dem eigenen Blute besiegeln müßten, würde man erschauen, wie hoch sie dieselbe achten. Ganz anderer Art ist unsere Zuversicht, welche weder die Schrecken des Todes noch selbst Gottes Richterstuhl fürchtet.« Darauf verbreitet sich Calvin darüber, daß die Katholiken mit Unrecht sich auf die Kirchenväter berufen, er wirft ihnen vor, daß sie sich nur an ihre Irrthümer halten. »Was sie Gutes gesagt, daran halten sie sich entweder nicht oder sie läugnen und entstellen es, so daß man sagen möchte, sie seyen nur darauf ausgegangen, im Golde Mist zu suchen.« Er vertheidigt nun seine Glaubensgenossen gegen den Vorwurf, daß sie die Kirchenväter verachten. Er bittet darauf den König, die Verfolgung einzustellen, wobei er die Hoffnung ausspricht, daß der Herr selbst ihnen beistehen wird; mit dem Wunsche, daß der Herr seinen Thron durch Gerechtigkeit fest machen möge, schließt diese herrliche Vorrede. Als die lateinische Ausgabe erschien, hatte Calvin Basel bereits verlassen und sich für kurze Zeit an den Hof der Herzogin von Ferrara begeben, der standhaften, unglücklichen Beschützerin des Evangeliums. Hierauf ging er in seine Vaterstadt zurück, brachte seine Sachen in Ordnung und nahm sich vor, in Basel oder in Straßburg Muße für gelehrte Arbeiten zu suchen, voll von sehnlichem Verlangen, seinem unsteten Leben ein Ende zu machen. Da nun die Kriegszeiten andere Wege verschlossen, nahm er seinen Weg über Genf, wo er am 5. August 1536 anlangte, in der Absicht, nur eine Nacht daselbst zuzubringen und sogleich die Reise weiter fortzusetzen.

In dieser Stadt waren gerade in dem Zeitpunkte, wo der junge Calvin sie berührte, in politischer wie in kirchlicher Beziehung, für ihre ganze folgende Entwicklung entscheidende Veränderungen eingetreten, die zunächst durch die Verhältnisse zur Schweiz hervorgerufen worden. Schon seit dem Falle Karl's von Burgund hatte Bern's wachsende Macht im benachbarten Waadtlande festen Fuß gefaßt. Der Unglückstag bei Cappel (1531), die darauf folgende Restauration des Katholizismus in einem Theile der deutschen Schweiz

waren eine mächtige Mahnung, die entſtandenen Verluſte durch neue Erwerbungen zu erſetzen; es ſtanden damit Eroberungspläne in Verbindung. Farel war es, der die romaniſche Schweiz für die Reformation gewann, und Bern lieh dazu ſeinen ſtarken Arm. In Genf ſelbſt waren die Auſpicien für die Reformation höchſt ungünſtig. Die Stadt war in tiefes ſittliches Verderben geſunken, wozu die häufigen Hoflager der ſavoyiſchen Herzöge und das anſteckende Beiſpiel einer laſterhaften Geiſtlichkeit das Ihrige mitgewirkt hatten. Von wiſſenſchaftlicher Kultur und Strebſamkeit war keine Rede, noch weniger von gefühltem Bedürfniß einer religiöſen Reformation. Als dieſe Bewegung in Deutſchland und der Schweiz begann, waren die Genfer lediglich vom Streben erfüllt, ſich der Herrſchaft des Herzogs von Savoyen und ihres Biſchofs, der für jenen Partei ergriffen, zu entledigen. Darüber ſpalteten ſich die Bürger in zwei Parteien; die einen hielten es mit den Eidgenoſſen ((Eidguenots), die andern mit Savoyen (mamelus). Mit Hülfe der Kantone Bern und Freiburg wurde die ſavoyiſche Herrſchaft gebrochen, die ſavoyiſch Geſinnten wurden vertrieben oder mußten ſich fügen. Der Held dieſes Aktes der Geſchichte iſt Berthelier, der darüber das Leben verlor.

Auf dieſen erſten Akt folgte die Reformationsbewegung, welche die Bürgerſchaft wiederum in zwei Theile ſpaltete, bis der reformatoriſch geſinnte Theil die Oberhand erhielt. Das Eindringen der Reformation, der Sieg derſelben war weſentlich durch die Dazwiſchenkunft Bern's zu Stande gekommen. Nur unter dieſer Bedingung wollte Bern gegen den Herzog von Savoyen Schutz gewähren; um vor Savoyen ſicher zu ſeyn, bequemten ſich Viele zur Annahme der Reformation, die Andern aus Liebe zur Ungebundenheit. Bis zum 27. Auguſt 1535 hatte die Reformation den vollſtändigen Sieg davon getragen. Held dieſer Begebenheiten iſt der ſchon genannte Farel. Neben ihm arbeiteten als Prediger andere Flüchtlinge aus Frankreich.

Jener that in Verbindung mit der Obrigkeit und ſeinen Collegen ſein Möglichſtes, um die Reformation zu befeſtigen. Im 15. Jahrhundert war die allgemeine Bürgerverſammlung (conseil général) als oberſte geſetzgebende Behörde in den der Bürgerſchaft zukommenden Dingen eingeführt worden. Dieſe Einrichtung wurde nun zur Befeſtigung der Reformation verwendet. Im Februar 1536 verſprachen die verſammelten Bürger durch einen feierlichen Eidſchwur, alle vorhergegangenen Beleidigungen zu vergeſſen. Zugleich wurde die Ordnung des Gottesdienſtes feſtgeſetzt; dreimal im Jahre ſollte das heilige Abendmahl mit ungeſäuertem Brode ausgetheilt werden. Die Taufſteine wurden abgeſchafft, deßgleichen alle Feſte, nur den Sonntag behielt man bei. Ein ſtrenges Verbot erging gegen alle weltlichen Vergnügungen, Spiele, Tänze, Maskeradenzüge u. ſ. w. Am 21. Mai gelobten die Bürger durch feierlichen Eidſchwur, die Lehre der römiſchen Kirche zu verwerfen und nach der Regel des Evangeliums zu leben. Die vorhandenen Schulen wurden, ſo weit es anging, mit tüchtigen Lehrern verſehen. Allein es fehlte viel daran, daß die Reformation in dieſer Strenge durchgeführt allgemeine Billigung erhalten hätte und populär geworden wäre. Bonnivard, der Prior der Abtei St. Victor, kannte ſeine Genfer, als er ihnen zu Anfang der Reformation ſagte: „Ihr habt die Prieſter gehaßt, die euch nur zu ähnlich waren; ihr werdet die Prediger haſſen, weil ſie euch zu unähnlich ſind.“ In der That traten ſchon im September 1536 viele Bürger vor den Rath und erklärten, „ſie könnten die Prediger, welche ihre Laſter tadelten, nicht mehr dulden; ſie wollten in Freiheit leben“. Es zeigte ſich, daß die Durchführung der Reformation wie die früheren Ereigniſſe die Bürgerſchaft in zwei Parteien ſpaltete, die große Mehrzahl derer, die äußerlich die Reformation angenommen und die Minorität, die es mit den Predigern und der Obrigkeit von Herzen hielt. Farel fühlte auf's Tiefſte die Größe und Schwierigkeit des Werkes, das auf ſeinen und ſeiner Collegen Schultern lag.

Da betrat der junge Calvin die Stadt. Seine Hoffnung, nicht bemerkt zu werden, wurde getäuſcht. Einer der franzöſiſchen Prediger erkannte den ſchon rühmlich bekannten jungen Mann, ſein hageres Ausſehen, ſein ernſtes Antlitz, ſein funkelndes Auge. Alſobald lief er zu Farel, ihm die Sache mitzutheilen. Farel's Entſchluß war ſogleich gefaßt:

Calvin ſollte ſein Gehülfe werden. Er begab ſich auf der Stelle in ſeine Herberge und hielt den Widerſtrebenden feſt durch die Macht ſeiner erſchütternden Worte. Denn Calvin weigerte ſich Anfangs, unter dem Vorwande, daß er fürchte, durch den Dienſt an Einer Kirche ſeine Wirkſamkeit zu beſchränken. Er fühlte ſich nämlich mehr zu einer gelehrten Thätigkeit hingezogen; ſeine angeborene Schüchternheit und Liebe zur Einſamkeit erregte in ihm keine große Neigung, eine ſo ſchwere Stellung mitten in einer durch Parteiungen zerriſſenen, für die Reformation bloß äußerlich gewonnenen Stadt einzunehmen. „Meiſter W. Farel," ſo erzählt er ſelbſt in der Vorrede zur Auslegung der Pſalmen, „hielt mich in Genf zurück, nicht ſowohl durch ſeinen Rath und ſeine Ermahnung, als vielmehr mittels einer fürchterlichen Beſchwörung, ſo daß mir vorkam, als hätte Gott ſelbſt ſeine Hand über mich ausgeſtreckt, um mich feſtzuhalten. Da er ſah, daß er mit Bitten nichts ausrichtete, ſteigerte er ſeine Rede bis zur Verfluchung, daß es Gott gefallen möchte, die Ruhe und Muße zum Studiren, die ich ſuchte, zu verfluchen, wenn ich mich weigerte, in ſo großer Noth Hülfe zu leiſten. Dieſes Wort erſchreckte und erſchütterte mich ſolchermaßen, daß ich die unternommene Reiſe aufgab, doch ſo, daß ich im Gefühle meiner Schüchternheit mich nicht verpflichten wollte, eine beſtimmte Stelle einzunehmen." So weit hatte Farel ihm nachgegeben, in der Hoffnung, bald auch dieſen letzten Widerſtand überwunden zu ſehen.

Dieſer Vorgang bildet den entſcheidenden Wendepunkt in Calvin's Laufbahn als Reformator, ſo wie auch die Grundzüge ſeines Geiſtes, ſeiner Gemüthsart darin abgeſpiegelt ſind. Er beugt ſich vor der Majeſtät des richtenden Gottes, die ihm durch Farel's Drohung vermittelt wird. So iſt die Gottesfurcht, in ſtrengem Gehorſam gegen den Herrn ſich offenbarend, der belebende Athem ſeines Lebens, wogegen die kindliche Liebe zu dem verſöhnten Vater in Chriſto etwas zurücktritt. So wie Farel in heftigem Auffahren ſeiner Seele Gewalt anthut, ſo wird es ihm fortan zur Gewohnheit, durch Gewalt die Seelen für Chriſtum zu gewinnen. Das Amt des Dienſtes am Worte, die mit väterlicher Zucht verbundene Autorität der Kirche handhabte er von nun an auf dieſelbe Weiſe gegen Andere, wie er ſich derſelben mit Aufopferung ſeiner Lieblingsneigung unterworfen. — Jener Vorgang iſt auch darum ſo beachtenswerth, weil er uns den Kampf zwiſchen dem Denker und Gelehrten einerſeits und dem zu praktiſcher Thätigkeit berufenen Kirchenmanne andererſeits zeigt und dieſen Kampf zur Entſcheidung bringt. Calvin fürchtete die Studien zu vernachläſſigen, zu welchen er durch innern Drang und glänzende Gaben berufen war; und in der That bedurfte die Kirche gar ſehr einer ſolchen intellektuellen Macht zu ihrer Bildung, Leitung, Organiſirung, Befeſtigung. Aber ſeine theologiſchen Beſtrebungen, dem Dienſte der Kirche untergeordnet, ſollten erſt ſo recht fruchtbar gemacht werden. Auf ähnliche Weiſe verhielt es ſich mit Calvin's Furcht, ſich auf einen zu kleinen Kreis zu beſchränken, denn allerdings war er zu einer weithin reichenden Wirkſamkeit berufen; aber er ſollte vorerſt ſich beſchränken, um von einem gegebenen Punkte aus einen um ſo größeren Kreis zu umfaſſen. — Endlich iſt auch dieſes zu beachten, daß Calvin nur gegen ſeinen Willen in Genf feſtgehalten wurde, ſo wie er denn auch nur aus Pflichtgefühl das zweite Mal dahin zurückkehrte; indem dadurch ſeine Stellung in Genf innerlich freier und unabhängiger wurde, ſo erklärt ſich auch daraus die rückſichtsloſe Härte ſeines Kirchenregimentes.

Calvin, nachdem er mit öffentlichen Erklärungen der heiligen Schrift (einer Art von theologiſchen Vorleſungen), in dem Dom von St. Peter den Anfang gemacht *), ließ ſich bald bewegen, Farel'n in ſeiner Paſtoralwirkſamkeit beizuſtehen, worin er durch die gute Aufnahme ſeiner erſten Predigt ſehr beſtärkt wurde. Ein Katechismus wurde von ihm

*) Worauf Farel vor den Rath trat und bat, für ſein Unterkommen zu ſorgen. Der Rath hatte ſeinen Namen vergeſſen und ließ in's Protokoll ſchreiben: Farel a exposé que cette leçon, que *ce françois* donne en S. Pierre, est nécessaire etc.; es wurde ihm einiges Wenige gegeben, ſpäter, 18. Februar 1537, etwas dazu (6 écus au soleil.).

noch 1536 verfaßt in französischer Sprache (lateinisch 1538 herausgegeben), nicht zu verwechseln mit dem bekannten kleinen Genfer Katechismus in Fragen und Antworten. Es ist eigentlich ein Auszug aus der Institution, ohne Fragen und Antworten. Auf seinen Antrieb und durch seinen Einfluß geschah es, daß ein von Farel aufgestelltes Glaubensbekenntniß, so wie einige neue die Kirchenzucht betreffende Artikel den Bürgern vorgelegt und von ihnen beschworen wurden (20. November 1536). Die Wiedertäufer überwand er in einem öffentlichen Gespräch, in Gegenwart des Raths und Volkes, so daß sich fortan keiner mehr sehen ließ (18. März 1537).

Durch solches Auftreten wurde Calvin bald in die Reibungen verflochten, die er vorausgesehen und gerne vermieden hätte: die Geister platzten auf einander und der strenge Censor und herbe Gesetzgeber erlitt eine Niederlage. Die Prediger Calvin, Farel und Caraud erklärten zu Ostern 1538, wegen der herrschenden Sittenlosigkeit das Abendmahl nicht halten zu können. Zugleich bezeugten sie ihre Unzufriedenheit darüber, daß der Rath, ohne die Prediger zu befragen, die Beschlüsse der Lausanner Synode vom Jahr 1537 angenommen und der Versammlung der Bürger vorgelegt, welche, dem Einflusse des verbündeten Bern nachgebend, dieselben sanctionirt hatten. Diese Beschlüsse betrafen zwar nur äußerliche Dinge, den Gebrauch der Taufsteine, des ungesäuerten Brodes beim Abendmahl, die Feier der großen kirchlichen in Genf abgeschafften Feste.

Es war unverständiger Eifer, wie Calvin selbst nachher eingestand, daß die Prediger sich diesen einmal vom Volke angenommenen Neuerungen widersetzten; die Wiedereinführung der jährlichen großen Feste war ja noch dazu ein Fortschritt über den früheren beschränkten Standpunkt. Immerhin lag dem Widerstande der Prediger das löbliche Bestreben zu Grunde, die Unabhängigkeit der Kirche von der Staatsgewalt aufrecht zu halten. Die Bürger aber und auch der Rath befürchteten das stärkere Hervortreten der klerikalischen Autorität und ergriffen freudig den Anlaß, das Joch, das beiden Theilen lästig geworden war, abzuschütteln. Eine vom Rath berufene Versammlung der Bürger befahl am 23. April 1538 den genannten drei Predigern, innerhalb zweier Tage die Stadt zu verlassen. Sie erklärten: »es ist besser Gott zu gehorchen als den Menschen«, und ergriffen freudig den Wanderstab. Besonders freute sich Calvin mehr als löblich war, wie er selbst es eingesteht; denn frei von der drückenden Last seines neuen Berufes kehrte er zu seinem alten Vorsatze zurück, fortan keine öffentliche Stelle zu bekleiden, um sich ungestört den Studien hingeben zu können. Doch sollte nach der Absicht der göttlichen Vorsehung, die sich bald enthüllte, diese Trennung von seiner Gemeinde nur dazu dienen, die Gemüther derselben für seine Wirksamkeit empfänglicher zu machen und das Brechen ihres trotzigen Widerstandes zu erleichtern.

Schon glaubte er, nach einigem Herumirren, in Straßburg den ersehnten Zufluchtsort erlangt zu haben, als er in ähnlicher Weise wie in Genf durch Farel, so dort durch Bucer's ernste Vorstellungen bewogen wurde, die Seelsorge der sich bildenden französischen Gemeinde von französischen Flüchtlingen zu übernehmen, womit er Vorlesungen an der neu gestifteten Akademie verband. Viele Franzosen kamen um seinetwillen nach Straßburg. Bald wurde er in die deutschen Angelegenheiten hineingezogen. Als Theilnehmer an den Religionsgesprächen in Frankfurt a. M., Worms und Regensburg trat er mit Melanchthon in freundschaftliche Verbindung und erwarb sich bei den Deutschen den ehrenvollen Beinamen des Theologen. Auch auf dem wissenschaftlichen Gebiete war er hier sehr thätig, so wie er denn schon in Genf andere außer den genannten kleinen Schriften herausgegeben hatte. Zuerst kommt hier in Betracht die neue Ausgabe seiner Institutio im Jahr 1539; die zweite Hauptausgabe dieses bedeutsamen Werkes, die wenig verändert sich zeigt in den folgenden Straßburger Ausgaben von 1543 und 1548 und in den Genfer Ausgaben von 1550, 1553 und 1554, worauf 1559 in Genf die dritte und letzte Ausarbeitung erfolgte, das Muster aller folgenden, herausgegeben von Robert Stephanus. Doch enthielt dieselbe im Wesentlichen nichts Neues, sondern hat nur an Methode, Ordnung und Klarheit gewonnen. — Sodann schrieb Calvin, um die Union zwischen dem

reformirten und lutherischen Lehrbegriff anzubahnen, die durch die vielen Streitigkeiten nicht nur erbitterten, sondern auch irre gewordenen Geister auf die Bahn der Wahrheit zu lenken, ein Buch über das heilige Abendmahl im Jahre 1540 in französischer Sprache, 1545 in das Lateinische übersetzt von des Gallars. Indeß Luther, wie schon früher (Calvin an Farel 20. November 1539), so nach Erscheinen dieses Buches über Calvin's Standpunkt zu dem Abendmahlsstreite sich sehr anerkennend aussprach (Hospin. hist. sacramentaria P. II. p. 178) urtheilten, wie denn öfter die Schüler über den Meister hinausgehen — die eifrigen Lutheraner von jenem Werke mit verächtlichen Worten: „er waschet den Pelz und macht ihn nicht naß“ (Henry I., 285). Endlich fällt in diese Zeit seines Straßburger Aufenthaltes der Commentar zum Brief an die Römer, dedicirt seinem Freunde und Lehrer Grynäus in Basel, hervorgegangen aus den von ihm gehaltenen theologischen Vorlesungen. Es ist offenbar, daß diese Arbeit mit der Institutio innig zusammenhing.

Daneben vergaß er keineswegs seine alte Gemeinde. Fortwährend stand er ihr mit Rath und Ermahnung bei und bewies sich als ihr tapferer Vertheidiger, als der gewandte Cardinal Sadolet die ihres Führers entblößten Genfer durch eine blendende Schrift in den Schooß der katholischen Kirche zurückzuführen wähnte *). Da erwachte in den Genfern mehr und mehr das Verlangen nach dem ausgetriebenen und dennoch ihnen treu gebliebenen Lehrer. Es mahnten sie die garstigen Ausbrüche wilder Sittenlosigkeit, das neue Auftreten der Wiedertäufer, die Erneuerung der Winkelmessen. Die Gewissen waren erschüttert worden durch die Unglücksfälle der vier Syndics, Urheber der Vertreibung Calvin's. Der eine brach sich den Hals durch einen Fall zum Fenster hinaus; der andere, des Mordes angeklagt, endigte sein Leben auf dem Schaffot. Die zwei anderen wurden als schuldig des Hochverraths aus der Stadt verwiesen. Unter diesen Umständen ließen die Genfer an Calvin die dringende Einladung ergehen, die verlassene Stelle wieder einzunehmen. Diese Einladung erhielt er in Worms. Seine erste Antwort war verneinend. „Es ist kein Ort in der Welt, den ich so sehr fürchte wie Genf,“ so schrieb er damals an einen Freund. Farel's und Bucer's dringende Vorstellungen sowie der persönliche Besuch von Gesandten aus Genf überwanden endlich seinen Widerstand. Mit Thränen in den Augen nahm der starke Mann die Einladung an. „Ich biete Gott,“ schrieb er an einen Freund, „mein geschlachtetes Herz zum Opfer dar, meinen gefesselten Geist unterwerfe ich dem Gehorsam.“ Am 13. September 1541 langte er wieder in Genf an und wurde mit großer Freude von Regierung und Bürgerschaft aufgenommen. Der Rath, der die ihm angewiesene bescheidene Wohnung bereits ordentlich eingerichtet, bat ihn, doch ja nicht wieder fort zu gehen und schenkte ihm ein Stück Tuch zu einem neuen Rocke.

So beginnt der zweite Abschnitt von Calvin's Leben, die Zeit seines einflußreichen Wirkens in Genf und auf die ganze reformirte Kirche. Sein Wirken zeichnet sich vor Allem durch seinen, man möchte sagen streng systematischen Karakter aus. Der französische Geist, so flüchtig er erscheint und gerade im Gegensatze zu dieser angebornen Flüchtigkeit, ist methodischer als der deutsche. So wie diese Eigenthümlichkeit in der französischen Sprache und schönen Litteratur hervortritt, so auch in derjenigen Gestaltung der Frömmigkeit und des kirchlichen Lebens, die als das eigenste Erzeugniß des französischen Geistes auf dem religiösen Gebiete in neueren Zeiten betrachtet werden kann, im Calvinismus. Wenn überhaupt in Frankreich der Katholizismus sich in seiner größten Strenge entwickelt hat, — wie denn in diesem Lande die steifsten Mönchsorden, die Karthäuser und Trappisten entstanden sind, — so ist sich auch nicht zu wundern, daß die Reformation des 16. Jahrhunderts unter französischem Einflusse auch den ernstesten Karakter angenommen. Selten ist wohl ein menschliches Wirken so streng nach Grundsätzen geregelt worden wie dasjenige des Refor-

*) S. *Jacobi Sadoleti*, romani Cardinalis epistola ad senatum populumque Genevensem Anno 1546. Joa. Calvini responsio, in den Calvini Opuscula. Genf 1552.

mators von Genf. Es beruhte auf einer wunderbaren Einheit, Klarheit und unerſchütterlichen Feſtigkeit der Ueberzeugung. Mit Darlegung derſelben, nach Anleitung der berühmten, ſchon öfter genannten Inſtitution, beginnen wir daher unſere fernere Darſtellung.

Vor Allem tritt die Beſonderheit hervor, daß die Betrachtung der chriſtlichen Wahrheiten, die den Lehrbegriff ordnende Thätigkeit ſich ſo eng als möglich an den einfachſten Ausdruck des chriſtlichen Glaubens anſchließt; es wird nämlich die ganze chriſtliche Glaubenslehre an den Faden des apoſtoliſchen Symbols angereiht und an dieſem Faden entwickelt. Dieſe großartige Einfachheit des Planes und der Ausführung zeigt ſich am deutlichſten in der Ausgabe von 1559 und den folgenden. Mit dieſer ſtrengen Handhabung des Glaubensprinzips hängt das zuſammen, daß die Glaubenslehre in die engſte Beziehung zur Sittenlehre geſtellt und dieſe eigentlich mit jener abgehandelt wird. Die praktiſche Richtung von Calvin's Reformation ſowie der reformirten Kirche überhaupt kommt in jenem Verhältniß zur lebendigen Anſchauung. Mit den beiden bisher berührten Punkten ſteht keineswegs im Widerſpruche die Ausführung über die Prädeſtination und die hohe Bedeutung, die dieſer Lehre beigelegt wird. Calvin geht nicht von einem ſpekulativen, ſondern von einem religiös-ſittlichen Intereſſe aus. Es iſt ihm darum zu thun, im Gegenſatze gegen das herrſchende Verderben und die laxen Grundſätze über Sünde und Gnade, aus welchen daſſelbe zum Theil hervorgegangen, die Nichtigkeit und Verdienſtloſigkeit alles menſchlichen Wirkens hervorzuheben, der Rechtfertigung durch den Glauben eine feſte Grundlage zu geben; mit einem Worte, die Prädeſtinationslehre mit den entſprechenden anthropologiſchen Sätzen vom menſchlichen Unvermögen, vom Verluſte der Freiheit zum Guten, dieſe auguſtiniſchen Lehren waren ihm das Mittel, wodurch er den Katholizismus zu überwinden und niederzukämpfen trachtete. Es ſollte jetzt, beſonders nach dem Erſcheinen des neueſten Werkes von Schweizer über die reformirten Centraldogmen, allgemein anerkannt ſeyn, daß Calvin hierin nicht nur mit Zwingli und Oekolampad, ſondern auch mit Luther und Melanchthon, mit dieſem wenigſtens in ſeiner erſten Periode, vollkommen einig war: in Feſthaltung oder, wenn man will, in Erneuerung des Auguſtinismus ſtimmte der reformatoriſche Geiſt in den verſchiedenſten Ländern zuſammen. Man kann wohl ſagen, daß durch Anwendung der auguſtiniſchen Lehre der Katholizismus gebrochen wurde. Allein nicht nur ſtimmte Calvin darin mit jenen Männern vollkommen überein, ſondern er hat im Anfange die Paradoxien Luther's und Zwingli's gemieden und den betreffenden Wahrheiten den einfachſten Ausdruck gegeben. Dies zeigt ſich in der erſten Ausgabe der Institutio vom Jahr 1535, 1536: „an der Erlöſung in Chriſto können wir nur Theil haben durch den Glauben; Treue und Glauben aber können wir uns ſelbſt nicht geben, wir müſſen ſie von Gott erbitten. Letzter Grund unſeres Heiles iſt die ewige Erwählung, einzig nach dem Vorſatze des göttlichen Willens. — Die erwählt ſind, hören die Berufung, werden gerechtfertigt und verherrlicht. Es iſt unmöglich, daß Erwählte verloren gehen; denn Gottes Vorſatz iſt ſchlechthin feſt.“ Der Zweck der Straßburger Ausgabe brachte es mit ſich, daß er ſeine Lehre überhaupt mehr entwickelte. Hatte die erſte Ausgabe bloß den Zweck gehabt, von den Proteſtanten Verläumdungen abzuweiſen, als wären ſie rebelliſche, ſtrafbare Wiedertäufer, ſo bekennt nun Calvin, in der Vorrede zu der Ausgabe von Straßburg, ſeine Abſicht ſey, die Theologie Studirenden zum Leſen der heiligen Schrift vorzubereiten und ſie zum Leſen derſelben anzuleiten. So wie das Ganze ſchon wiſſenſchaftlich geordnet iſt, ſo iſt namentlich auch die auguſtiniſche Richtung ſchärfer, ja ſchroffer ausgeprägt; es wird geſagt, daß in den Sünden nicht bloß Gottes Zulaſſung, ſondern auch ſeine Macht ſich zeige, daß Gott die Sünde durch Sünde ſtrafe. „Gott reizt als gerechter Richter durch ſeinen Diener, den Satan, den böſen Willen, um die Gerichte zu vollſtrecken.“ — Daher wird nun ſchon eine zwiefache Prädeſtination angenommen, der Einen zu Seligkeit, der Andern zur Verdammniß; und zwar werden die Menſchen unter dieſen ungleichen Bedingungen geſchaffen. Wenn die Verworfenen untergehen, ſo büßen ſie nur für das Verderben, in welches Adam zufolge ſeiner Vorherbeſtimmung gefallen iſt.

Der Sache nach haben wir hier bereits das horribile decretum, den Superlapſarismus der Ausgabe von 1559, worin Calvin über Auguſtin entſchieden hinausgeht.

Ein anderer wichtiger Punkt in Calvin's religiöſer Ueberzeugung ſind ſeine Anſichten über Kirchenautorität und Kirchenzucht. Ohne von denjenigen der übrigen Reformatoren im Weſentlichen abzuweichen, laſſen ſie doch eine gewiſſe Seite der Sache mehr hervortreten, eine andere mehr in den Hintergrund treten, ſo daß katholiſche Schriftſteller, Boſſuet in ſeiner histoire des variations, Audin in ſeiner Schrift über Calvin, Möhler in ſeiner Symbolik dem Calvin eine Ueberſchreitung der Grenzen des Proteſtantismus und eine auffallende Annäherung an die katholiſche Kirche ſchuld gegeben haben. Soviel iſt gewiß, daß Calvin der Kirche eine größere Autorität zugeſtanden als alle anderen Reformatoren. Er ſchließt ſich, was auch Henry I. 334, dagegen ſagen möge, in dieſem Punkte an Auguſtin an, nur nicht ſo weit wie in der Lehre von der Prädeſtination und in der Anthropologie, d. h. mit dem Unterſchiede, daß er, indeß er dieſe letzten Lehren noch ſchroffer als Auguſtin formulirte, der Lehre von der Kirche die katholiſche Spitze, das Biſchofsamt und die äußerliche Einheit, genommen hat. Calvin iſt alſo weit entfernt, wie Luther, von der Freiheit des Chriſtenmenſchen auszugehen; hatten ſich doch die Verhältniſſe für Luther ſelbſt ſeit dem Erſcheinen der Schrift, worin er ſolche Lehren vortrug, ganz anders geſtaltet; die Gräuel der Wiedertäufer in Münſter hatten es jedem klar gemacht, daß die reformatoriſche Bewegung gar ſehr der Zügelung bedürfe. Daher geht Calvin von der Abhängigkeit des Menſchen, von der Gemeinſchaft, von der Nothwendigkeit einer Erziehung zur Religion, einer Zucht in derſelben aus. „Weil unſere Rohheit und Trägheit und die Schwachheit unſeres Geiſtes äußerlicher Hülfe bedürfen, durch welche der Glaube entſtehen und wachſen könne, ſo hat uns Gott ſolche Hülfe gegeben und dieſen Schatz in der Kirche niedergelegt. Die Kirche iſt unſere Mutter. Schon dieſe einzige Benennung zeigt, wie nützlich und nothwendig es ſey, ſie zu kennen. Denn wir können nicht anders zum Leben eingehen, als wenn ſie uns in ihrem Schooße erzeugt, an ihren Brüſten ernährt, unter ihrer Obhut und Schutz hält, ſo lange bis wir von dieſem ſterblichen Leibe befreit den Engeln gleich ſeyn werden.“ Mit dieſen Worten beginnt die Entwickelung der Lehre von der Kirche im 4. Buche der Inſtitution nach der Ausgabe von 1559; im Weſentlichen war daſſelbe geſagt in der genannten Straßburger Ausgabe.

Dieſe Kirche, außer welcher kein Heil iſt, hat ein von Gott eingeſetztes Lehramt, dem die Gläubigen Gehorſam zu leiſten verbunden ſind. Sie hat das Recht, lehrend aufzutreten. Die Synode, welche ſie repräſentirt, welche aus Geiſtlichen und Aelteſten beſteht, bietet die beſte Bürgſchaft für die richtige Auslegung der heiligen Schrift. Der Kirche kommt das Recht zu, Geſetze zu geben und die Kirchenzucht zu handhaben, doch ſo, daß die Kirche die Fehlenden bloß geiſtlich beſtraft, und ſie dem Staate nicht anzeigt zur polizeilichen Beſtrafung, weil der Staat nicht die Stelle der Kirche einnehmen ſoll. Denn keine Geſellſchaft kann ohne Ordnung und Zucht beſtehen. Die Lehre iſt die Seele der Kirche, die Zucht iſt mit den Nerven zu vergleichen, welche die Verbindung mit den verſchiedenen Gliedern vermitteln und dieſe in Ordnung zuſammenhalten. Sie iſt ein Zaum für die Böſen, ein Antrieb zum Guten, eine väterliche Zuchtruthe. Sie durchläuft verſchiedene Grade von der Privatermahnung zur öffentlichen Rüge, von da bis zur öffentlichen Ausſchließung vom heil. Abendmahle. Damit ſie rechtmäßig ſey, muß ſie nicht von den Geiſtlichen allein gehandhabt werden. Die ſo organiſirte Kirche iſt in ihrem Weſen vom Staate ſtreng geſchieden; dieſer verfolgt rein irdiſche Zwecke, indeß die Kirche einem himmliſchen Ziele nachſtrebt. Daher kömmt jenem weder das Recht der Herrſchaft über die Kirche noch der Einmiſchung in eigentlich kirchliche Dinge zu. Der Staat iſt aber verpflichtet, der Kirche in Verwirklichung ihrer Ideale behülflich zu ſeyn, ſo wie hinwiederum die Kirche des Staates Zwecke durch Handhabung der Sittlichkeit an ihrem Theile fördert. An eigentliche Trennung von Kirche und Staat hat alſo Calvin nicht gedacht, und ſich in der Durchführung ſeiner Anſicht noch entfernter

davon gehalten als in der Theorie. Aber ebensowenig kann, mit Henry II. 115, gesagt werden, daß Calvin die Kirche dem Staate unterworfen habe.

Unverzüglich schritt Calvin zur Durchführung solcher Grundsätze. Unbekümmert um persönliche Beleidigung dachte er nicht daran, was ihm im Momente seines Triumphes ein Leichtes gewesen wäre, diejenigen, die an seiner Verbannung Antheil genommen, zu verfolgen. Er sorgte vor Allem dafür und benutzte seinen Sieg dazu, daß die Anstalt, um deren willen er gefallen war, und an deren Bestehen ihm das Wohl der Kirche geknüpft schien, alsobald wieder eingerichtet würde. Sogleich nach seiner Ankunft erklärte er, daß er sein Amt nicht versehen könne, wenn nicht zugleich mit der christlichen Lehrverkündigung ein wohlgeordnetes Presbyterium, verbunden mit kirchlicher Zucht, angenommen würde. So entwarf er denn Gesetze zur Organisirung der Kirche, welche Gesetze noch in demselben Jahre (am 20. Nov. 1541) von der gesammten Bürgerschaft feierlich angenommen wurden. Durch dieselben wurde die kirchliche Eintheilung der Stadt geordnet, die Zahl der Geistlichen festgesetzt, ihre Verrichtungen ihnen angewiesen, die Wahl derselben so eingerichtet, daß sie durch die anderen Geistlichen gewählt werden und daß die Wahlen durch den Rath und die Gemeinden bestätigt werden sollten. Den Geistlichen ordnete Calvin Aelteste bei, welche von den Geistlichen bezeichnet, vom kleinen Rathe und ebenfalls von den Gemeinden bestätigt wurden. Daraus, daß der direkte Antheil der Gemeinden auf dieses Bestätigungsrecht beschränkt wird, erhellt zur Genüge, daß die calvinische Presbyterialverfassung weit entfernt ist, einen demokratischen Karakter zu haben: sie ist vielmehr eine geistliche Aristokratie, im besten Sinne des Wortes. Die Aeltesten nun in Verbindung mit den Geistlichen bilden diejenige Behörde, um deren Aufstellung es dem Calvin hauptsächlich zu thun war, das Consistorium, mit Handhabung der Sittenzucht beauftragt. Seine Zusammensetzung wurde unabhängig von Calvin und nicht seinen Ansichten gemäß bestimmt. Denn das politische Element hatte darin das Uebergewicht über das kirchliche, worüber sich der Reformator in seinen Briefen beklagt *). Es bestand nämlich aus den sechs Stadtgeistlichen und zwölf Aeltesten, wovon einer Syndic, als solcher Präsident, die elf übrigen Rathsherren waren. Es versammelte sich alle Donnerstage und wurde durch einen Rathsdiener bedient. Es übte die Kirchenzucht wider Flucher, Lästerer, Trunkenbolde, Hurer, Schläger, Zänker, Tänzer, Verächter des Gottesdienstes und der kirchlichen Gesetze so wie gegen die Verbreiter heterodoxer Meinungen ohne alle Rücksicht auf Stand, Reichthum und Geschlecht. Diese Anstalt ist es hauptsächlich, die der genferischen Reformation einen theokratischen Karakter aufdrückte.

So betrat denn der von Natur schüchterne, aber durch Glaubenskraft unerschütterliche Mann auf's Neue die mühsame, gefahrvolle Bahn, die ihn schon einmal in ungünstigen Kampf mit dem Geiste des alten Genf verwickelt. Dieser Geist, kaum gebeugt und gedemüthigt, regte sich alsbald auf's Neue und raffte alle seine Kräfte zusammen. Je herber die Kirchenzucht wurde, desto frecher erhob er das Haupt, desto wüthender vertheidigte er sein gefährdetes Leben. Bis zum Jahr 1555 hatte der unerbittliche Sittenrichter Kämpfe aller Art, selbst bisweilen Todesgefahr zu bestehen, einmal mitten in der wüthenden Menge, das anderemal durch heimliche Nachstellung der Feinde, bis es seiner Standhaftigkeit gelang, den Geist des alten Genf zu bannen. Die Opposition war aus verschiedenen Bestandtheilen zusammengesetzt; ihre Mitglieder wichen sehr von einander ab; die einen widersetzten sich der Kirchenzucht und bestanden auf den alten demokratischen Formen der Regierung, die unter Calvin's Einflusse mehr und mehr beseitigt wurden. Das sind die sogenannten politischen Libertiner. Andere näherten sich in auffallender Weise den Grundsätzen des sogenannten geistigen Libertinismus, von dem Viele damals in Frankreich angesteckt waren, und der zum Deckmantel diente, um die katholischen Formen mitzumachen ohne innere Ueberzeugung. Es waren damit pantheistische

*) Calvin an Myconius: nunc habemus qualecunque presbyterorum judicium et formam disciplinae qualem ferebat temporum infirmitas.

Sätze verbunden, die zu direkter Verläugnung der christlichen Heilswahrheit und zu unsittlichen Grundsätzen führten, z. B. daß die gläubige Frau ihren Leib allen Gläubigen preis geben dürfe, und daß dies der Sinn sey der Gemeinschaft der Heiligen*). In Genf fanden gerade diese letzteren Grundsätze bei Einigen Eingang: Lästerung Christi, verruchte Lebensansichten und lasterhaftes Leben waren bei ihnen mit einander verbunden, doch ohne daß die Genfer Libertiner gerade die pantheistischen Grundsätze angenommen zu haben scheinen. Solche Libertiner, worunter vorzüglich Gruet und Benoite Ameaux zu nennen sind, dürfen wir aber durchaus nicht mit jener ersten Klasse von Libertinern und Opponenten in Eine Reihe stellen. Doch beide Klassen umschlang das Band eines unversöhnlichen Hasses gegen Calvin und seine Einrichtungen. Einige gaben ihren Hunden den Namen Calvin, so wie es heißt, daß in Frankreich nach der Schlacht bei Waterloo öfter den Hunden der Name Blücher gegeben wurde. Sehr bezeichnend für den Geist, in welchem die Losreißung von Savoyen und von der römischen Kirche vollzogen worden war, ist der Umstand, daß der Sohn eines Märtyrers der Freiheit, Berthelier, und einer der ersten Theilnehmer an der Reformation, Perrin, zu den bedeutendsten Häuptern der Opposition gegen Calvin gehörten. Dieser letztere ward im Jahre 1546 militärisches Haupt der Republik, bald darauf Syndic; ein anderer Feind Calvins wurde Censor, um dieselbe Zeit, da der Besuch des Gottesdienstes befohlen und obrigkeitlich beaufsichtigt wurde. Die Opposition bis in alle ihre Schlupfwinkel zu verfolgen, waren bereits im Jahre 1550 die jährlichen häuslichen Visitationen des Consistoriums zur Erforschung des Glaubens und der Sitten der gesammten Einwohnerschaft angeordnet worden. Aber noch drei Jahre später wurde dem Consistorium das Recht der Ausschließung vom heil. Abendmahl streitig gemacht. Damals nämlich (1553) erhielt Berthelier, dem das Consistorium den Genuß des heil. Abendmahls untersagt hatte, vom Rathe die Absolution vom Kirchenbanne. Die Vorstellungen derer, welche die letzte Entscheidung über den Kirchenbann dem Rathe zuwiesen, hatten obgesiegt; es triumphirten die Gegner und hofften, Calvin werde durch standhaftes Beharren seinen Sturz herbeiführen oder durch Nachgeben die Kraft der Gesetze über die Kirchenzucht brechen. Da zerhieb er den Knoten durch ein unerschrockenes Benehmen; zwei Tage vor der Septembercommunion (einem der vier jährlichen Communionstage) erklärte er auf der Kanzel: »des Chrysostomus Vorbilde nachfolgend, werde ich zwar nicht Gewalt mit Gewalt vertreiben, aber lieber mich tödten lassen, als daß diese Hand den Verächtern Gottes, über welche das Gericht ergangen, die Heiligthümer des Herrn darreiche.« Durch dieses Wort bestürzt, befahl Perrin, damals zum zweiten Male Syndic, alsobald dem Berthelier, bei dem bevorstehenden Abendmahle nicht zu erscheinen. Um dieselbe Zeit erlitt die Opposition eine andere Niederlage durch die Hinrichtung von Servede (Okt. 1553). Die Opposition hatte sich nämlich dieser Sache bemächtigt, eine rein theologische Frage wurde in eine staatlich-kirchliche umgewandelt: die ganze Existenz Calvins stand dabei auf dem Spiele. Denn Servede hatte sich durch die Feinde Calvins dazu verleiten lassen, diesen auf Leib und Leben anzuklagen, als falschen Ankläger, als einen wegen seines Verfolgungsgeistes unwürdigen Diener Christi, als Feind Christi und als Ketzer. Servede wollte ihn aus Genf verwiesen sehen; das war es, was die Libertiner wünschten; Servede selbst hoffte dann seine Stelle in Genf einzunehmen, oder man schmeichelte ihm wenigstens mit dieser Hoffnung. Dieser unsinnige, gänzlich vereitelte Versuch zeigt auf's Deutlichste die Verzweiflung der Oppositionspartei, und daß ihr jedes Mittel gleich galt**). Ihr Haß durch

*) Calvin hat die Grundsätze dieser französischen Libertiner, zu denen zwei Lieblinge der Königin von Navarra, Quintin und Pocques, gehörten, geschildert in adversus fanaticam et fucosam sectam Libertinorum, qui se Spirituales vocant, instructio. Opuscula f. 506.

**) S. Henry III. 181, Beilage S. 49, besonders die aus den ursprünglichen Prozeßakten geschöpfte relation du procès criminel intenté à Genève 1553 contre Michel Servet, redigée d'après les documents originaux. Genève 1844, von Rilliet.

dieſe wiederholten Niederlagen auf's Höchſte geſteigert, brach zwei Jahre ſpäter in dem Aufruhr aus, in welchem Calvin und die ihm ergebenen franzöſiſchen Flüchtlinge ermordet werden ſollten. Der Mordanſchlag wurde entdeckt, der Aufruhr gedämpft, vier Urheber deſſelben hingerichtet, andere verbannt oder auf andere Weiſe beſtraft (1555). Erſt ſeit dieſem Ereigniſſe war Calvins Macht in Genf ſicher geſtellt, und entwickelte das Conſiſtorium ſeine größte Strenge. Eine Anzahl von Beiſpielen wird uns den Beweis geben, mit welcher eiſernen Conſequenz verfahren wurde. Ameaux, der den Calvin einen Menſchen von böſem Karakter genannt, wurde durch die Stadt geführt, im bloßen Hemde, eine brennende Kerze in der Hand, bis zum Galgen; er mußte Calvin um Verzeihung bitten. Eine Dame aus Ferrara wurde unter Androhung von Todesſtrafe verurtheilt, in 24 Stunden die Stadt zu verlaſſen, weil ſie häretiſche Reden gegen Calvin und das Conſiſtorium ſich erlaubt hatte. Andere wurden geſtraft, weil ſie getanzt, Andere, weil ſie in Calvins Predigten gelacht hatten. In den Jahren 1558 und 1559 gab es vierhundert ſolche Fälle. Im Jahre 1561 verbot das Conſiſtorium drei Tage wegen Krankheit im Bette zu bleiben, ohne den Geiſtlichen zu ſich zu rufen. Schon im Jahre 1547 war bei Androhung von Geldſtrafen der Beſuch der Kirchen befohlen worden; demgemäß kam 1564 der Fall vor, daß ein Mann öffentliche Kirchenbuße thun mußte, weil er zu Pfingſten nicht communicirt hatte. Allein bei dieſen kirchlichen Strafen blieb es nicht. Es gab noch immer genug Leute, welche ſich aus allen Kirchenſtrafen und aus der Excommunication nichts machten. Solche wurden dem Magiſtrate zur Beſtrafung überwieſen. Calvin änderte in dieſer Beziehung ſeinen früher ausgeſprochenen Grundſatz; er ſpricht ſich darüber aus in einem Briefe vom Jahre 1559. Die Richter wetteiferten in ſtrenger Beſtrafung mit dem Conſiſtorium. So wurde ein Kind, welches ſeine Mutter Diableſſe geſcholten hatte, gepeitſcht, ein anderes enthauptet, weil es Vater und Mutter geſchlagen. Spieler wurden an den Pranger geſtellt mit den Karten am Halſe. Auch das Verfertigen von Karten wurde verboten. Calvin ſelbſt hatte den Grundſatz, daß die Schlechtigkeit der Zeit eine Schärfung der Strafen nothwendig mache. Entſchlüpften ihm doch einſt die Worte, daß er Einige aus dem Stadtviertel von St. Gervais, dem Feuerheerde der Oppoſition, werde hängen laſſen, wenn ſie ſich nicht ruhig verhielten. Oftmals trat er auch vor den Rath und verlangte ſchärfere Strafen. Ueberdies bearbeitete er die höheren Sphären der Geſetzgebung und bewirkte eine Schärfung der Geſetze, insbeſondere, daß der Ehebruch mit Todesſtrafe belegt wurde (II. 69.). Selbſt auf Abſchaffung der Tortur trug er nicht an; doch rieth er niemals die Anwendung derſelben.

Doch alles dieſes ſchien noch keine hinlängliche Gewähr gegen den immer regen Oppoſitionsgeiſt zu gewähren. Um die kirchlichen Anſtalten vor Gefahr zu bewahren, gebrauchte Calvin ſeinen Einfluß dazu, die Demokratie in Ariſtokratie umzuwandeln. Die Generalverſammlung der Bürger, der öfter genannte allgemeine Rath (conseil general), die oberſte geſetzgebende Behörde, war ſchon zu den Zeiten der ſavoyiſchen Herrſchaft bisweilen ſo tobend aufgetreten, daß ihm der Rath der Sechzig an die Seite geſetzt wurde, bald darauf der Rath der Zweihundert. Im Jahre 1555 gingen nun, unter Calvin's Einfluß — obſchon ſein Name in den Verhandlungen nicht genannt wird, in dieſer Beziehung wichtige Veränderungen vor. Der allgemeine Rath wurde fortan nur noch zweimal im Jahre berufen, im Februar, um die Syndics zu wählen, im November, um einige andere untergeordnete Stellen zu beſetzen und um den Preis des Weines zu beſtimmen. Auch durfte fortan im allgemeinen Rath nichts mehr vorgeſchlagen werden, was nicht im Rath der Zweihundert, in dieſem nichts, was nicht im Rathe der Sechzig, nichts in dieſem, was nicht im kleinen Rathe genehmigt worden; dieſe letztere aus früherer Zeit herrührende Behörde war es alſo, in welcher ſich am Ende die ganze Staatsgewalt concentrirte, ſo daß ſchon zu Calvin's Zeiten der allgemeine Rath ſehr ſelten verſammelt wurde. Seine geſchichtliche Miſſion hatte er erfüllt, da er die Reformation als Grundgeſetz des Staates mit feierlicher Verpflichtung ſanctionirt hatte. Es geht aus dieſem Allem zur Genüge hervor, daß Calvin kein Freund der Demokratie ſeyn konnte. In

der That bezeichnet er ſie in ſeiner Institutio als diejenige Regierungsform, wobei am eheſten Unordnungen entſtehen. Geleitet durch das Beiſpiel der Iſraeliten, gibt er eigentlich dem Königthum oder der Alleinherrſchaft den Vorzug, nur daß keine Tyrannei damit verbunden ſey. Auch die Ariſtokratie ſtellt er noch über die Demokratie, ohne zu läugnen, daß die Angeſehenen, wenn ſie allein herrſchen, leicht auch eine ungerechte Herrſchaft auszuüben verleitet werden. Er will aber keiner Regierungsform einen unbedingten Vorzug geben, keine unbedingt hintanſetzen. Er findet das Wahre in der Verbindung aller drei Momente, und das Beſte iſt ihm eine gemäßigte Freiheit, die aber Alleinherrſchaft nicht ausſchließt; ſo predigt er auch den Unterthanen der Könige und Fürſten die ſtrengſte Pflicht des Gehorſams.

Die bisher betrachteten Einrichtungen und Anſtalten bezweckten die religiös-ſittliche Erneuerung von Genf. Dieſe Stadt ſollte das Muſter eines reformirten Gemeinweſens werden. Doch die vorzüglichſten Glieder in der Kette jener daſſelbe Ziel betreffenden Maßregeln, diejenigen Anſtalten, ohne welche alles Andere, alle noch ſo große Strenge nutzlos geweſen wäre, haben wir noch nicht genannt; es ſind dies Calvin's und ſeiner Collegen Bemühungen um Predigt und Seelſorge einestheils, und die Aufnahme fremder Flüchtlinge anderntheils. Regelmäßig von zwei Wochen eine predigte Calvin alle Tage, klar und bündig die Lehre darſtellend mit direkter Anwendung auf die Bedürfniſſe der Gemeinde, zwar ohne Schwung der Beredtſamkeit, aber mit jener Macht, welche das Beiſpiel eines fleckenloſen Wandels und der größten Strenge gegen ſich ſelbſt begleitet. Daß er gar keine Predigt niedergeſchrieben, möchte ich mit Henry II. 194. nicht daraus ſchließen, daß er ſagt, er habe die 22 Predigten über den 80. Pſalmen nicht niedergeſchrieben; dies führt eher darauf, daß er öfter die Predigten ſchrieb. Doch mochten ihn die vielen Geſchäfte am Niederſchreiben hindern. Sie wurden ihm getreu nachgeſchrieben, was leicht war, da er an Aſthma litt und daher langſam ſprach. Wie Luther hatte er den Grundſatz, daß der Prediger ſich mit möglichſter Kürze faſſen ſolle; doch hat er dieſen Grundſatz nicht ſo getreu befolgt wie Luther; die ſchlagende, treffende, populäre Art Luthers iſt dem Calvin fremd; allein ſie war für dieſen auch nicht nöthig vermöge des verſchiedenen Karakters derjenigen, zu denen er redete. — Eine beſondere Art von Predigt war die ſogenannte Congregation, d. h. ein für den Unterricht der Erwachſenen geeigneter Vortrag, der allwöchentlich am Freitage ſtattfand. Nach demſelben durfte jeder Zuhörer, der etwas einzuwenden hatte, hervortreten und mit dem Prediger disputiren. Dadurch erhielten die Prediger Anlaß, manche Wahrheiten deutlicher darzulegen, und auch den religiöſen Bildungsſtand ihrer Zuhörer kennen zu lernen*). Für die Unerwachſenen wurden eigene Katechiſationen gehalten, und Calvin verfaßte dafür einen Katechismus, der freilich durch den Heidelberger an Kraft und in ſyſtematiſcher Ordnung übertroffen wird, immerhin aber ein ſehr gutes religiöſes Volksbuch genannt zu werden verdient, ſowie er denn auch in vielen reformirten Kirchen Eingang fand. Calvin ſchrieb ihn zuerſt lateiniſch, damit derſelbe, wie er in der Vorrede vom 1. Dez. 1545 ſagt, als öffentliches Zeugniß des Glaubens gelten könne. Welchen Werth Calvin auf die Katechiſation ſetzte, das ſpricht er in der genannten Vorrede deutlich aus. Dieſer Katechismus von 1545 trägt dieſen Namen mit Recht, während der frühere, 1536 franzöſiſch, 1538 lateiniſch erſchienen, ohne dialogiſche Form einen Auszug aus der Institutio gibt. Die Wirkung der Predigten und Vorträge wurde durch die ſalbungsvollen, den Geiſt hehren Glaubens athmenden Gebete erhöht, die man freilich nicht nach der lateiniſchen Ueberſetzung in der ſogenannten formula precum beurtheilen muß. Das Sündenbekenntniß, das den gewöhnlichen Gottesdienſt eröffnet, und das Beza vor dem Concile von Poiſſy herſagte, zeichnet ſich aus durch apoſtoliſche Einfachheit und Kraft. Dazu kam eine muſterhafte, die Gefahren tödtlicher Krankheit verachtende Seelſorge; ein eigener

*) Späterhin wurde der gehaltene Vortrag nur in der Verſammlung der Geiſtlichen beurtheilt; dieſe Sitte beſtand bis 1793.

Artikel der Liturgie handelt von dem Krankenbeſuche. Calvin gab zu, daß den Kranken das Abendmahl dargereicht werde, nur ſollten einige Verwandte und Nachbarn es mitgenießen, damit das Abendmahl nach der Vorſchrift Chriſti genommen werden könne, d. h. in Gemeinſchaft. Calvin hätte überhaupt gewünſcht, das Abendmahl in der Kirche öfter auszutheilen, und namentlich die monatliche Feier deſſelben einzuführen. Er mußte ſich aber damit begnügen, daß ſtatt dreimal wie früher, nun viermal im Jahre das Abendmahl adminiſtrirt wurde. Von ſeinem Rigorismus in Beziehung auf die alleinige Feier des Sonntags war er ſeit ſeiner Vertreibung etwas zurückgekommen; er feierte Weihnachten und hielt an den anderen großen jährlichen Feſten eine Art von beſonders dem Tage gewidmeten Andachtſtunden, die aber im Jahre 1551 vom Rathe plötzlich abgeſchafft wurden.

Was endlich zur geiſtigen Erneuerung Genfs, zur Sicherung der calviniſchen Anſtalten weſentlich beitrug, iſt die Einwanderung und allmählige Einbürgerung einer großen Menge von Flüchtlingen, die ganze Quartiere der Stadt inne hatten; Niederländer, Engländer, Italiener, Spanier, hauptſächlich Franzoſen. Einſt wurden auf Einmal 300 neue Bürger aufgenommen, die faſt alle Franzoſen waren; und offen wurde dabei erklärt: es geſchehe zur Beſchützung und Vertheidigung des kleinen Rathes. Wenn gleich dieſe neue Bevölkerung auch allerlei Beſtandtheile aufwies, — wie denn Lelio Sozzini, Bernardin Ochino, Servede auch unter dieſen um der Religion willen Flüchtigen ſich befanden, — ſo gehörten ſie doch im Ganzen genommen zum Kerne ihrer betreffenden Nationen; ſie brachten mit nach Genf den ernſten Sinn, den durch das Feuer der Verfolgung geprüften und geläuterten Glauben. Sie wurden die treueſten Anhänger ihres geiſtesverwandten Beſchützers und gereichten ihm hinwiederum zum Schutze; ohne ſie wäre Calvin doch am Ende den Söhnen des alten Genf (dieſe nannten ſich ſelbſt enfans de Genève) erlegen. „Dieſe Hunde von Franzoſen,“ ſagte einſt einer der Libertiner, „ſind Urſache, daß wir Sklaven ſind und vor Calvin Bücklinge machen und die Sünden bekennen müſſen. Zum Teufel mögen die Prediger und ihre Anhänger fahren.“ Allein ſtatt deſſen mehrten ſich dieſe von Jahr zu Jahr. So rollte in den Adern der Bürgerſchaft ein neues friſches Blut, welches auf ihre ſittliche Umwandlung einen unberechenbaren Einfluß ausgeübt hat.

Dieſe Umwandlung war groß, tief eingehend und erregte allgemeine Bewunderung. Im Jahre 1557 ſchrieb Farel an A. Blaarer: „Neulich war ich in Genf und noch nie hat es mir dort ſo wohlgefallen. Nicht daß ich wünſchte, eine ſo große und nach dem Worte Gottes ſo begierige Gemeinde zu belehren, ſondern um zu hören und zu lernen, wie der Geringſte im Volke. In Genf wollte ich lieber der Letzte ſeyn als an einem andern Orte der Erſte.“ Genf ward als eine Muſterſchule des chriſtlichen Lebens bewundert. „Da wird,“ hieß es, „in allen Tempeln und Häuſern das lautere Evangelium verkündigt, da verſtummt niemals der liebliche Geſang der Pſalmen, da ſind Tag und Nacht Hände gefaltet und Herzen erhoben zum lebendigen Gotte. Denn es hat den größten Theil der Bewohner jenes Sehnen ergriffen, von welchem der Prophet in jenen Worten redet: „von Herzen begehre ich dein des Nachts, dazu mit meinem Geiſte wache ich frühe zu dir.“

Der Sittenreformation zur Seite, ſie zu fördern beſtimmt, ging die Feſthaltung der reinen Lehre. Wir wollen übrigens nicht läugnen, daß gerade hierin die bedeutendſten Schwächen von Calvin's Wirken hervortreten, ſelbſt wenn man es aus dem Geſichtspunkte der damaligen Zeit betrachtet. Denn das frühe Abſchließen der religiöſen Ueberzeugung, ſowie es in mehrfacher Hinſicht für das praktiſche Leben förderlich war, erzeugte doch faſt nothwendigerweiſe eine gewiſſe Härte im Feſthalten und Durchſetzen der eigenen Anſichten, gepaart mit Verachtung des fremden Standpunktes und mit Geringſchätzung der ſtufenweiſen Entwicklung, in welcher ſich ſo Viele zur Erkenntniß der Wahrheit erheben. Wenn Calvin die Wiedertäufer und in Beziehung auf Genferiſche Zuſtände die franzöſiſchen Libertiner in der oben angeführten Schrift angriff und ſiegreich wider-

legte, so können wir uns dessen zwar nur freuen. Wir können auch nicht umhin, es zu billigen, daß er sich dem Castellio, Lehrer am Genfer Gymnasium, widersetzte, der das Hohelied für ein leichtes Jugendprodukt Salomo's erklärt hatte. Daß er aber den allerdings störrischen Mann durch seine Angriffe bewog, Genf zu verlassen (1543), sowie daß später Beza, der Armuth dieses Gelehrten spottend, auf seinen Karakter Verdacht warf, darin sehen wir bedauernswerthe Ausbrüche eines fleischlichen Eifers (s. d. A. Castellio).

Noch weniger kann Calvin's Rigorismus in Ansehung der Prädestinationslehre gerechtfertigt werden. Calvin gab dieser Lehre eine Bedeutung, die ihr, ihrem Wesen nach, nicht zukommt, und trieb sie, wie bevorwortet, weit über die Grenzen der biblischen Mäßigung hinaus auf eine Spitze, welche die Gemüther tief verwunden mußte. Der Widerspruch dagegen wurde laut, und die Genfer Rathsprotokolle führen eine Menge von Fällen an, wo er bestraft wurde, so daß es schien, als sollte die Prädestinationslehre, wovon der Apostel Paulus im Ganzen so wenig, und hauptsächlich im Gegensatze zum engherzigen Stolze der Juden auf ihre Erwählung zum Volke Gottes redet, als ob, sagen wir, diese Lehre zum Eckstein des christlichen Glaubens gemacht werden sollte.

Am meisten Bedeutung hat in dieser Hinsicht der Vorfall mit Hieronymus Bolsec. Dieser ehemalige Karmelitermönch hatte um der Religion willen Frankreich, sein Vaterland, verlassen und war nach Genf gekommen, wo er sich der Medizin widmete. Er mischte sich nun auch in's Theologische, sprach seine Bedenken gegen die calvinische Prädestinationslehre aus, wurde darob von Calvin zurechtgewiesen und übersiedelte sich nun nach Vevey (1551), um da seine Ansichten zu verbreiten. Er zerfiel darüber mit der Geistlichkeit des Distrikts, siedelte sich wieder in der Nähe von Genf an, und besuchte in Genf die sogenannten Congregationen. Als am 16. Okt. 1551 der Pfarrer von Jussy in einer Predigt über Joh. 8, 47. die Prädestination vorgetragen, trat nun Bolsec hervor und bestritt diese Lehre, ermuthigt durch den Glauben, daß Calvin nicht zugegen sey: „diese Lehre ist gottlos und falsch, und macht Gott zum Urheber der Sünde. Die Menschen werden nicht erlöst, weil sie erwählt sind; sondern umgekehrt, sie werden erwählt, weil sie Glauben haben.“ Er schloß mit der Aufforderung an das Volk, diese Lehre aufzugeben, und mit heftigen Vorwürfen gegen die Geistlichen. Da trat Calvin aus der Menge, unter welcher er sich mit Absicht verborgen gehalten hatte, hervor, und schlug, wie Beza sagt, den Bolsec mit allen Waffen der Dialektik und der Gelehrsamkeit, so daß er sich selbst zu übertreffen schien. Sobald Calvin geendet hatte, wurde Bolsec auf Befehl des anwesenden Polizeipräfekten als Aufwiegler des Volkes gegen die Geistlichen in's Gefängniß geführt, und der Prozeß gegen ihn sogleich eröffnet. Es wurden ihm 17 Fragen zur Beantwortung vorgelegt. Da er sich auf die Zustimmung der schweizerischen Kirchen berief, so veranlaßten die Geistlichen den Magistrat, die Gutachten jener Kirchen einzuholen. Obwohl sie den Erwartungen Calvin's nicht völlig entsprachen, so wurde doch Bolsec aus Genf verbannt, unter Androhung von Prügelstrafe, wenn er das Gebiet der Stadt wieder betrete. Zu Thonon im Chablais, damals zu Bern gehörig, wohin er sich geflüchtet, erregte er auch Unruhen, so daß er 1555 von da vertrieben wurde. Er kehrte nun nach Frankreich zurück und suchte unter die Geistlichen aufgenommen zu werden; da es ihm nicht gelang, so kehrte er in die katholische Kirche zurück und schrieb seine mit albernen Verläumdungen angefüllte Histoire de la vie de Jean Calvin 1577, worin er unter Anderm sagte, dieser sey in der Jugend wegen lasterhaften Wandels gebrandmarkt worden (fleurdelisé).

Was den dogmatischen Streit betrifft, so enthalten die Antworten, welche Bolsec auf jene ihm vorgelegten 17 Fragen gegeben, eigentlich die spätere tridentinische Lehre: die spezielle Gnadenfülle ist seit dem Sündenfalle für Alle nothwendig; sie wird aber Allen dargereicht, doch so, daß es vom Rest des liberum arbitrium abhängt, ob wir derselben folgen oder nicht. Ueber Erwählung oder Verwerfung entscheidet also nicht immer ein unbedingter, partikulärer Rathschluß, und besser ist es, statt solchen Geheimnissen nachzugehen, uns an die geoffenbarte Heilswahrheit und an die Erfahrung zu halten, daß wer

glaubt, ſelig werde, mithin erwählt ſey; wer nicht glaubt, verdammt werde. — Es iſt begreiflich und vollkommen zu billigen, daß die ſchweizeriſchen Kirchen in den oben erwähnten Gutachten über Bolſec nicht den Stab brechen wollten, ja daß Bullinger, der ſelbſt bekannte, es ſey ihm in dieſer Lehre noch nicht Alles klar, eine Verſtändigung zwiſchen Calvin und Bolſec für möglich hielt und den Calvin zur Mäßigung ermahnte, worüber dieſer nicht wenig unwillig wurde. Da nun auch Bolſec vom Berner Gebiete aus eine unwahre Darſtellung des Streites gab, ſo fühlte ſich Calvin von allen Seiten veranlaßt, die Lehre von der Prädeſtination auf's Genaueſte feſtzuſtellen. So entſtand der ſogenannte consensus Genevensis, am 1. Januar 1552 dem Rathe zugeeignet, gleich darauf gedruckt, unter dem Titel: de aeterna Dei praedestinatione, qua in salutem alios ex hominibus elegit, alios suo exilio reliquit, item de providentia, qua res humanas gubernat, consensus pastorum Genevensis ecclesiae a Joa. Calvino expositus. Gen. 1552. Es ſollte ſo der Einklang der Geiſtlichen über dieſe wichtigen Lehrſtücke mit der größten Feierlichkeit kund gethan werden. In dieſe Schrift iſt der frühere Streit (v. 1543) mit Pighius über dieſelbe Lehre aufgenommen. Schon vor Erſcheinung derſelben hatte Calvin de praedestinatione et providentia Dei libellum herausgegeben, am 22. Juni 1550. Es iſt ein Abdruck der einſchlägigen Sätze ſeiner Institutio.

Der Streit mit Servede betraf ein anderes Dogma und war überhaupt dogmatiſch wichtiger. Ueber die ſtaatlich-kirchliche Seite dieſes Kampfes haben wir uns bei Anlaß der Oppoſition, die Calvin in Genf zu beſtehen und zu überwinden hatte, bereits ausgeſprochen. Wenn neuere franzöſiſche Schriftſteller behaupten, daß dieſe Seite der Sache für Calvin die Hauptſache geweſen ſey, ſo daß er am Ende bloß um ſeiner gefährdeten Herrſchaft willen gegen Servede aufgetreten wäre, ſo verkennen ſie gänzlich den Karakter Calvin's, und tragen ihre eigene Unkenntniß theologiſcher Fragen auf den größten reformirten Theologen über. Sie haben kein Intereſſe für theologiſche Fragen, ſie haben kaum eine Ahnung davon, und können nun natürlicherweiſe nicht glauben, daß Andere ein Intereſſe dafür haben. Es iſt dies dieſelbe Verkehrtheit, wie wenn Thierry in ſeiner ſonſt ſehr ſchätzbaren Geſchichte der normänniſchen Eroberung den ganzen Streit zwiſchen Thomas Becket und ſeinem Könige auf den Antagonismus zwiſchen den Normännern und den Angelſachſen zurückführt; es iſt dabei auch ein untergeordnetes Moment zur Hauptſache gemacht aus Unkenntniß der Zeit, aus Gleichgültigkeit gegen die eigentlich zu Grunde liegende Streitfrage.

Calvin hatte in früheren Jahren eine große Freiheit in Behandlung der Trinitätslehre bewieſen. Als er zum erſten Male in Genf war, wollte er ſogar die Worte Trinität und Perſon nicht gebrauchen, obſchon er nichts dagegen hatte, wenn Andere dieſe Worte gebrauchten, wie er denn die erſte helvetiſche Confeſſion von 1536, welche jene Ausdrücke aufgenommen, ausdrücklich gutgeheißen hatte. In der erſten Ausgabe der Institutio gebrauchte er zwar das Wort trinitas und persona, aber ohne darauf zu dringen (Henry I. 183.). Es ſcheint, daß er dieſe Ausdrücke als Schulausdrücke anſah, und ſie nicht geeignet fand für den Vortrag vor der Gemeinde und für ein Gemeindebekenntniß. Caroli, einer der franzöſiſchen Flüchtlinge, in Lauſanne als Pfarrer angeſtellt, fing deßhalb Händel mit Calvin und den ihm gleichgeſinnten Genfer Geiſtlichen an. Er verlangte, daß ſie das apoſtoliſche, nicäniſche und athanaſianiſche Glaubensbekenntniß unterſchreiben ſollten. Die Weigerung der Genfer Geiſtlichen, dies zu thun, bezog ſich eigentlich auf das athanaſianiſche, von dem Calvin ſogar erklärte, daß eine rechte Kirche es niemals gebilligt haben würde. Als nun Caroli den Vorwurf des Arianismus gegen ſie erhoben, verlangten ſie, vor einer Synode in Bern ſich zu verantworten; ſie fand ſtatt 1537, 100 Geiſtliche aus Bern, 20 aus Neuenburg, 3 aus Genf, worunter Calvin, waren zugegen. Dieſe ſchwiegen bis zuletzt, worauf Calvin hervortrat und die dem Katechismus von 1536 angehängte Confeſſion vorlas und der Synode übergab. Des Caroli Forderung, die Genfer ſollten die drei Symbole unterſchreiben, wurde von der Synode nicht gutgeheißen, hingegen die eingereichte Confeſſion als sancta et catho-

lica bezeichnet. Der Vorfall erweckte aber doch in der Schweiz und in Deutſchland Verdacht gegen die Genfer Orthodoxie; Calvin fand nöthig de trinitate propter calumnias a Caroli u. A. dgl. zu ſchreiben.

In Calvin fand alſo eine ähnliche Entwicklung ſtatt wie in Melanchthon, der in der erſten Ausgabe ſeiner Loci (in den Hypotypoſen) die Trinitätslehre gar nicht behandeln wollte. Die trinitariſchen und chriſtologiſchen Beſtimmungen aus der patriſtiſchen Zeit nahm nun Calvin ſchon zum Theil in die Ausgabe der Institutio von 1549, noch mehr in diejenige von 1559 auf. Aber auch noch in dieſer Ausgabe warnt er davor, diejenigen nicht zu verdächtigen, welche auf die hergebrachten Worte (consubstantialis, *ovoια*, persona etc.) nicht ſchwören wollen. Er macht auch darauf aufmerkſam, daß ſich unter dieſen und andern ſehr orthodoxen Formeln Ketzerei verſtecken könne. Er gibt nicht undeutlich zu verſtehen, daß es beſſer geweſen wäre, von alten Zeiten her bei der Einfachheit des apoſtoliſchen Symbols zu verharren, welches er ſomit implicite dem nicäniſchen und athanaſianiſchen vorzieht. Inst. lib. I. cap. 13. §. 5.

Dies Alles berechtigt nicht zu der Anſicht, daß Calvin im Streite mit Servede die theologiſche Frage nur als Vorwand gebraucht habe, daß es ihm damit nicht Ernſt geweſen ſey, ſondern es beweist dieſes vielmehr ſoviel, daß ihm Servede in einem ſehr tiefen Irrthum zu ſtecken ſchien, da er in Beurtheilung ſeiner Anſichten durchaus nicht bloß den Maßſtab jener älteren trinitariſchen Beſtimmungen anlegte. Darin ſtimmte mit ihm die ſchweizeriſche Kirche und auch Melanchthon überein, daß Servede einen ſchweren und gefährlichen Irrthum lehre, und daß er das Leben dadurch verwirkt habe. Sowie übrigens der Prozeß gegen ihn einmal eingeleitet war, ſo ſchritt nun der Rath vorwärts, vollkommen unabhängig von Calvin, ſo daß nicht einmal ſeine und der Collegen Bitte, ihn durch das Schwert hinrichten zu laſſen, vom Rathe gewährt wurde. Unrichtig iſt daher die Behauptung, daß Calvin die Sache lediglich vor das geiſtliche Forum ziehen wollte; ſondern er wünſchte, daß Servede widerrufe und bedauerte ſeine Hartnäckigkeit in Feſthaltung des Irrthums (Henry III. 204.). Allein dieſer Irrthum ſchien ihm todeswürdig*). S. das Nähere über Servede's Anſichten, Leben und tragiſches Ende im Art. Servede. Uebrigens, wenn gleich die Hinrichtung von Servede von der ſchweizeriſchen Kirche ſowie auch namentlich von Melanchthon gebilligt wurde (Mel. Calvino 14. Okt. 1554), ſo fand ſie doch in Genf und auswärts vielfachen Widerſpruch. Wie Calvin ſie in einer eigenen Schrift rechtfertigte, wie ein eigenes Buch dagegen erſchien, welches Beza's Schrift zur Rechtfertigung der Todesſtrafe der Ketzerei veranlaßte, darüber ſ. d. Art. Beza. Auch die Katholiken ergriffen den Anlaß, über die proteſtantiſche Unduldſamkeit herzufahren und die Proteſtanten des ſchreienden Widerſpruches mit ſich ſelbſt zu beſchuldigen. Bis auf den heutigen Tag iſt Servede's Scheiterhaufen ein ſtehendes Thema der katholiſchen Polemik. Und doch mußte Servede auch deßwegen ihn beſteigen, um den Katholiken einen ſchlagenden Beweis vom proteſtantiſchen Eifer in Bekämpfung des Irrthums zu geben. So ſtrafte ſich dieſe Klugheit ſelbſt, wie immer; freilich hätten die Katholiken ein nicht minder großes Zetergeſchrei erhoben, wenn Servede ungeſtraft geblieben wäre. Das beweist nur ſo viel, daß man es unverſöhnlichen Gegnern niemals recht machen kann, daß es ein thörichtes Unterfangen iſt, ſie verſöhnen zu wollen. Aber auch der Hauptzweck der Hinrichtung Servede's, die Vertilgung ſeiner Lehren, wurde nicht erreicht. Man kann wohl ſagen, daß die antitrinitariſchen Lehren durch Servede's Scheiterhaufen eher noch mehr entzündet als ausgelöſcht worden ſind.

In Genf ſelbſt hatte man noch eine geraume Zeit mit dieſer Richtung zu kämpfen, obſchon von nun an etwas glimpflicher verfahren wurde. Wie dieſe Richtung überhaupt eigentlich aus Spanien und Italien kam, ſo zeigte ſie ſich in Genf in der italieniſchen Gemeinde, doch nicht ganz in derſelben Geſtalt wie bei Servede. Gribaldi wurde aus Genf ver-

*) Brief v. 20. Aug. 1553. Spero capitale saltem judicium fore. poenae vero atrocitatem remitti cupio.

wieſen. Blandrata und Alciat kamen der Vertreibung durch freiwillige Entfernung zuvor. Gentile widerrief und verſprach in Genf zu bleiben, entwich aber bald darauf. S. d. Art. Antitrinitarier Bd. I. S. 406—409 und Blandrata. Die italieniſche Gemeinde in Genf, an deren Spitze Caraccioli ſtand (ſ. d. Art.), gab ſich zum Schutze gegen dieſe Irrlehren ein eigenes Glaubensbekenntniß, welches Geſetzeskraft erhielt. Die Berührung Calvin's mit einem andern Antitrinitarier, B. Ochino, fällt in eine Zeit, wo dieſer mit ſeinem ſpiritualiſtiſchen Subjektivismus noch nicht hervorgetreten war. B. O., eine Zeit lang Prediger der italieniſchen Gemeinde in Genf 1542—1545, wurde damals von Calvin ſehr hoch geſchätzt (C. Vireto. Oct. 1542). Lelio Sozzini kam, wie mit vielen anderen bedeutenden Männern, ſo auch mit Calvin in Berührung, theils mündlich, bei perſönlichem Zuſammenſeyn in Genf, theils ſchriftlich. Er kam nach Servede's Tode (1554) wieder nach Genf und wagte es ſogar, Zweifel gegen die Dreieinigkeitslehre auszuſprechen; er gerieth auch in Verdacht, an der Schrift des M. Bellius (ſ. d. Art. Beza) gegen Servede's Hinrichtung Antheil genommen zu haben; daher er bald Genf wieder verließ. Allein auch noch ſpäter brach Calvin nicht mit ihm, und ſchrieb ihm, auf ſeine Bitte, am 5. Juni 1555, einen langen Brief über die Gnadenwahl (ſ. Trechſel, die prot. Antitrinit. II. 166).

Während Calvin auf die erörterte Weiſe für Bewahrung der von ihm als wahr erkannten Lehre eiferte, kämpfte und arbeitete, lag er mit gewohnter, unermüdlicher Pflichttreue dem eigentlichen Lehramte ob. Bis zum Ende ſeines Lebens hielt er theologiſche Vorleſungen, regelmäßig dreimal die Woche, öfter alle Tage. Die ſich mehrende Zahl der Jünglinge, die aus verſchiedenen Theilen Europa's in Genf zuſammenſtrömten, bewogen ihn, bei dem Rath auf Stiftung einer ordentlichen Akademie anzutragen. Sie wurde 1559 geſtiftet, und Beza zum erſten Rector derſelben gewählt, der zugleich einer der theologiſchen Lehrer war. S. das Nähere darüber und über das Verhältniß von Calvin zu Beza im Art. Beza. Calvin's Vorleſungen waren exegetiſcher Art; er gab ſie heraus und ſchrieb nun noch eigene Commentare dazu, daher ſind ſeine exegetiſchen Schriften ſehr zahlreich geworden; von vielen hat er ſelbſt franzöſiſche Ueberſetzungen angefertigt Sie umfaſſen die ganze heilige Schrift außer den Büchern der Richter, Ruth, Samuel, der Könige, Eſther, Nehemia, Eſra, Sprüchwörter, Prediger, Hohes Lied, Offenbarung Johannis. Ein Verzeichniß der verſchiedenen Ausgaben gibt Walch, bibl. theol. vol. IV.

Es iſt hier der Ort, ſeine exegetiſchen Leiſtungen zu würdigen. Sie ſind wohl nicht minder groß als ſeine Leiſtungen auf dem Gebiete der Dogmatik; ja ſie waren auf ſeine dogmatiſchen Arbeiten von entſchiedenem Einfluſſe, inſofern ſie ihm in der dogmatiſchen Spekulation eine gewiſſe bibliſche Mäßigung einflößten, die ſich nur in der ſchroffen Ausprägung des Dogma von der abſoluten Prädeſtination verläugnet. Hinwiederum wirkten ſeine dogmatiſchen Arbeiten auf ſeine Schrifterklärung zurück, indem ſie ihn antrieben und befähigten, mehr als die meiſten Exegeten auf den dogmatiſchen Gedankengehalt der heil. Schrift einzugehen, ohne im Ganzen die Unbefangenheit der grammatiſch-hiſtoriſchen Auslegung zu verläugnen, wodurch ſich die reformirten Exegeten vor den lutheriſchen überhaupt auszeichnen. Dieſe weſentliche Eigenſchaft des Exegeten zeigt ſich bei Calvin in der Auslegung des A. Teſtamentes ſowohl als des N. Teſtamentes. Ein anderer Vorzug der Calvin'ſchen Exegeſe iſt dieſer, daß er ſich nicht begnügt, einzelne Bemerkungen über den Text zu geben, ſondern daß er ihn in ſeinem Zuſammenhange, in ſeiner Einheit zu erfaſſen ſucht, wobei er, noch in höherem Grade als Chryſoſtomus es thut, den Sinn der Schrift mit einer auf religiöſer Erfahrung gegründeten Pſychologie zu erforſchen ſich beſtrebt, wie dies Tholuck mit Recht hervorgehoben. Er hält, wie man im gemeinen Leben zu ſagen pflegt, bei der Stange, und verfolgt ſeinen Schriftſteller Schritt für Schritt. Die Zucht, worin er ſeinen Geiſt hielt, zeigt ſich hauptſächlich auch in ſeiner Schrifterklärung. Freilich knüpfen ſich an ſeine Erklärung belehrende und erbauliche Gedanken*)

*) Hievon nur Ein Beiſpiel bei Gelegenheit von Tit. 1, 12., wobei Paulus einen Spruch des

und Ausfälle auf die Gegner; allein er verliert darüber nimmermehr den Faden. Er ſtrebt nach körniger Kürze und durchſichtiger Klarheit, wie er es in der Vorrede zum Brief an die Römer ſagt, und er iſt dieſem Streben getreu geblieben. Am meiſten glänzt er, — wenn es erlaubt iſt, dieſen Ausdruck auf einen das Glänzende ſo wenig ſuchenden Geiſt anzuwenden, — am meiſten glänzt er in der Erklärung der paul. Briefe; da zeigt er ſich in ſeiner Stärke, da kann er ſein exegetiſches Talent am freieſten entwickeln. Was die kritiſche, philologiſche, gelehrte Seite der Exegeſe betrifft, ſo tritt ſie weniger hervor als in andern Exegeten aus derſelben Zeit, weniger z. B. als in Beza, den er aber weit übertrifft in Erforſchung des Gedankengehaltes und des Ideenzuſammenhanges. Daß aber jene Seite der Exegeſe ihm nicht unbekannt iſt, davon geben ſeine exegetiſchen Schriften Beweiſe (ſ. darüber Tholuck, die Verdienſte Calvin's als Ausleger der heiligen Schrift, in ſeinen vermiſchten Schriften 2. Band S. 330 ff.).

Durch Calvin's und Beza's Vorleſungen kam die Genfer Akademie ſehr bald zu einer ſehr bedeutenden Entwickelung, ſo daß Calvin z. B. öfter bei 1000 Zuhörer in ſeinen Vorleſungen zählte (Henry III. 391.). Sie kamen aus den verſchiedenſten Gegenden Europa's und pflanzten den mündlichen Unterricht dahin fort. Die von Calvin lateiniſch und franzöſiſch herausgegebenen bibliſchen Erklärungen erſetzten das mündliche Wort für Viele, welchen das Glück nicht zu Theil ward, den gefeierten Lehrer ſelbſt zu hören.

Dieſer Gegenſtand bildet daher den natürlichen Uebergang zu Calvin's Wirkſamkeit außerhalb Genf's. Einige Geſchichtſchreiber haben behauptet, er habe im Jahre 1535 Farel'n nur ſcheinbar widerſtanden; die ausgezeichnet günſtige Lage der Stadt zur Bildung eines Mittelpunktes für die reformirte Kirche habe der ſcharfblickende Mann alſobald erkannt und ſich dadurch bewogen gefühlt, in Genf zu bleiben. Dieſes Urtheil ermangelt aller Wahrheit. Denn Calvin war gerade und lauter und handelte nicht nach Berechnung, ſondern aus tiefgefühlter Ueberzeugung. Aber ſo viel bleibt gewiß, daß Genf durch ſeine geographiſche Lage wie durch ſeine politiſche Unabhängigkeit auf vorzügliche Weiſe geeignet war, jene Stelle in der reformirten Kirche einzunehmen, wenn ein Mann wie Calvin an die Spitze der kirchlichen Angelegenheiten geſtellt wurde. Dieſe ausgezeichnete Lage Genfs erkannte Calvin's Feldherrnblick allerdings. Denn er ſchreibt im Jahre 1549 an Bullinger: dum expendo quantum habeat hic angulus momenti ad propagandum Christi regnum, merito sum sotticitus de eo tuendo *).

Seinen nächſten und bedeutendſten Einfluß übte er auf Frankreich aus. Denn dieſelbe Bewegung, aus deren erſten Schwingungen Farel und Calvin hervorgegangen, dauerte fort und wirkte von dem neuen Anhaltpunkte in Genf aus auf Frankreich zurück. In großer Menge wallfahrteten die franzöſiſchen Flüchtlinge zu der als heilig verehrten Stadt, ſie mit Lobgeſängen begrüßend und auf die Knie zum Gebete niederfallend, ſobald ſie dieſelbe anſichtig wurden. Die täglich wachſende Zahl der Glaubensbrüder in Frankreich wurde durch Calvin's unermüdlichen Dienſteifer ermuntert, belehrt, vor der Verſuchung gewarnt, das Gewiſſen durch äußerliche Theilnahme am römiſchen Gottesdienſte zu beſchweren, welchem Gegenſtande er eine eigene Schrift widmete. Sie wurden durch ihn getröſtet, zum Kampfe ermuthigt, oder zum Verlaſſen des Vaterlandes aufgefordert. Zugleich verſah er die neu entſtehenden Kirchen mit Predigern in Genf gebildet; in welcher Beziehung er zu ſagen pflegte: „ſchicket uns Holz, ſo wollen wir Pfeile daraus ſchnitzen und euch zuſenden.“ Die Zahl der in Genf gebildeten Prediger entſprach nämlich nicht den in's Ungeheure wachſenden Bedürfniſſen. Es hieß, wenn 4—6000 Prediger

---

Epimenides anführt, bemerkt er: ceterum ex hoc loco colligimus, superstitiosos esse, qui ex profanis auctoribus nihil mutuari audent. Nam cum omnis veritas ex Deo sit, si quid scite et vere ab impiis dictum est, non debet repudiari, quia a Deo profectum est.

*) Freilich aber war um die Zeit von Servede's Hinrichtung die Luft in Genf ſo ſchwül geworden, daß er ernſtlich daran dachte, dieſe Stadt zu verlaſſen (Henry III. 239.).

geſchickt würden, ſo würden ſie bald Arbeit genug bekommen (Henry III. 483.). Die Verfaſſung, die ſich die franzöſiſch Reformirten gaben, die Kirchenzucht, die ſie einführten, das Glaubensbekenntniß, welches ſie aufſetzten, bezeugen deutlich, wie enge ſie ſich an Calvin anſchloſſen; daher Karl IX. Genf als die Pflanzſchule ketzeriſcher Schulen für ſein Reich anklagen konnte *). So wie Calvin dem Eindringen politiſcher Antriebe in die franzöſiſche Reformation ſich widerſetzte und die Verſchwörung von Amboiſe mißbilligte, ſo ſah er auch gerne, daß Theodor von Beza einige Zeit hindurch ſeine Kraft dem Vaterlande widmete und übernahm willig, faſt erliegend unter der Laſt ſeiner eigenen Pflichten, die Amtsgeſchäfte des abweſenden Collegen. Das war die Zeit ſeines größten Einfluſſes auf ſein Vaterland. Er ſtand in Verbindung mit allen Großen. Coligny ſelbſt ſah ihn als das Haupt der Reformation an und theilte ihm ſeine Anſchläge mit. Calvin benutzte ſeinen Einfluß, um den Großen gute Lehren und Ermahnungen zu geben, welche nicht immer auf harten Boden fielen. Alle Großen der reformirten Partei wollten von ihm Schreiben haben und ſahen ſie als eine große Auszeichnung an. Die Pariſer Gemeinde wünſchte, um ihren Glanz zu erhöhen, ihn als Paſtor zu berufen. Doch der Genfer Rath, mit welchem damals alle Reibungen aufgehört hatten, wollte ihn nicht entlaſſen, und auch Calvin fand ſich nicht dazu bewogen; er widmete ſeiner Gemeinde ſeine Vorleſungen über Daniel (19. Aug. 1561) und ſprach ſich noch ſpäter darüber aus, daß er keine Luſt habe, ſeinen Poſten zu verlaſſen (Brief an Beza, Okt. 1562).

In Italien hielt Calvin die angefochtene Herzogin von Ferrara aufrecht und verwendete ſich väterlich für die in Genf zuſammenſtrömenden italieniſchen Flüchtlinge. In England ermahnte er den hoffnungsvollen jungen König Eduard, eine durchgreifende Reformation einzuführen **). Dahin zielten auch ſeine Briefe an den Herzog von Sommerſet und an Cranmer. Er nahm ſich der flüchtigen Engländer unter der katholiſchen Maria liebreich an, und ſuchte beſonders der engliſchen Gemeinde in Frankfurt a. M. behülflich zu ſeyn zur Beilegung der innern Zwiſtigkeiten. Mit dem ſchottiſchen Reformator Knox knüpfte er eine ſehr nahe Verbindung an, und es wäre nur zu wünſchen geweſen, daß ſie auf deſſen ſtürmiſchen Karakter einen größern Einfluß ausgeübt hätte. Knox kam als Flüchtling nach Genf und konnte nicht genug rühmen, wie ſehr es ihm daſelbſt gefalle, daß er noch keinen Ort geſehen habe, wo ſich die Reformation ſo gleichmäßig auf die ſittlichen und religiöſen Verhältniſſe erſtreckte wie in Genf (Brief an Locke, 1556). — Zum erſten Mal kam er 1554 dahin und hörte Calvin's Vorleſungen mit Eifer an; aus Frankfurt a. M. vertrieben, kehrte er nach Genf zurück; — er kam zum dritten Male von Schottland nach Genf (1556). Er kehrte 1559 nach Schottland zurück; die ſchottiſchen Großen hatten an Calvin geſchrieben, er möchte Knox dazu bewegen. Darauf ſiegte die Reformation in dieſem Lande (1560), ſie trug ein ächt calviniſches Gepräge, aber immerhin bleibt ein bedeutender Unterſchied zwiſchen Calvin und Knox (Henry III. 398, 401, 405, 408.). Jener eiferte weit weniger gegen die anglikaniſchen Ceremonieen, er theilte keineswegs die politiſchen Grundſätze des ſchottiſchen Reformators. Calvin's Lehre von der Prädeſtination, ſeine Grundſätze über Kirchenweſen und Kirchenzucht paßten aber am meiſten zum ſchottiſchen Volkskarakter, der ſich ihnen am wenigſten widerſetzte und denſelben am längſten treu geblieben iſt. — Auch den mähriſchen Brüdern ſtand Calvin mit Rath bei (Henry III. 352.). In Polen ſuchte er, wiewohl meiſt vergeblich, dem Eindringen und der Verbreitung der antitrinitariſchen Lehre entgegenzuwirken. Auch auf die Gläubigen in Ungarn dehnte ſich ſein Einfluß aus. Er brach ſelbſt dem Miſ-

*) So begreift man auch den Rath, den man ihm ertheilte, Genf zu zerſtören (Calvin an Bullinger, 11. Mai 1560).

**) Ihm widmete er den Commentar zum Jeſaias und gab ein Buch bei, worin er, wie er ſagt, generosam pueri mentem zu ſtacheln trachtet. — Später widmete er ihm den Commentar zu den katholiſchen Briefen, und den zum 87. Pſalme. Anderen hohen Perſonen widmete er andere ſeiner Werke und Commentare.

ſionsweſen der reformirten Kirche Bahn durch den Anfang einer freilich verunglückten Miſſion nach Braſilien (Henry III. Beilage, 135—137. Steger, die prot. Miſſionen).

Calvin's Verhältniſſe zur Schweiz und ſein Einfluß auf dieſes Land hängen zuſammen mit ſeinen Verhältniſſen zu Deutſchland und mit ſeiner Einwirkung auf Deutſchland. In beiden Beziehungen aber handelt es ſich faſt ausſchließlich um das Dogma vom Abendmahl. Wir müſſen hier auf Calvin's Aufenthalt in Straßburg und auf das Werk über das Abendmahl zurückgehen. In der Schweiz fing man damals an, Verdacht gegen ihn zu ſchöpfen, daß er zur lutheriſchen Anſicht hinneige, obwohl es eigentlich diejenige Melanchthons war, wie denn dieſer es ihm in vertrauten Mittheilungen offen geſtand während des Zuſammenſeyns in Frankfurt a. M. (Henry I. 244.)*). Wie wenig er zu der eigentlich lutheriſchen Anſicht hinneigte, bewies er deutlich, als Bucer und Melanchthon eine Vereinigungsformel aufgeſetzt hatten, um mit den Katholiken und Lutheranern auf dem Reichstage in Regensburg eine Vereinbarung herbeizuführen. Calvin erklärte ſich entſchieden gegen dieſe Doppelzüngigkeit (Henry I. 264.). Auf's Deutlichſte ſpricht er ſich aus in ſeinem Werke de coena und in der institutio, worin er, wie auch ſpäter immer, die figürliche Auslegung der Einſetzungsworte feſt hielt und auf dieſer Grundlage ſeine Anſicht von der realen Gemeinſchaft mit Chriſto im Abendmahl gründete, indem er das Richtige und Wahre in Zwingli's und Luther's Lehrbegriffe in einer höheren Einheit zu verbinden ſuchte.

Seitdem er nach Genf zurückgekehrt war, ging nun ſeine Abſicht dahin, die ſchweizeriſchen Kirchen zu vereinigen. Allein hier ſtand ihm Vieles und Bedeutendes im Wege; die Differenz der Nationalität, die Eiferſucht Bern's auf Genf, wo es ſelbſt die Libertiner beſchützte, die Spannung, worin Calvin's Freund, Farel, mit Bern gerieth, der Umſtand, daß die calviniſchen Grundſätze über Prädeſtination und Kirchenzucht die waadtländiſche Kirche und Akademie in Unruhe brachten, das nicht ſehr ungünſtige Urtheil Calvins über Zwingli: dieſe und andere Dinge erſchwerten die Verhältniſſe zur Schweiz. Es ſetzte ſich in den Gemüthern der Berner und Zürcher der Verdacht feſt gegen dieſe Franzoſen, wie man ſie nannte. Die üble Stimmung im Kanton Bern gegen Calvin wurde geſteigert durch die neu ſich erhebende Oppoſition in Genf, die auf die Geiſtlichen im berneriſchen Waadtlande einwirkte. Hauptſächlich aber war in den berniſchen Kirchenverhältniſſen eine große Veränderung eingetreten. Eine ſeit den Zeiten der Buceriſchen Concordienverhandlungen in Bern entſtandene einflußreiche lutheraniſirende Partei, welche ſich auch Calvin zu nähern geſucht hatte, war endlich entſchieden gefallen, und eine ſehr zwingliſch geſinnte Richtung an das Ruder gekommen (1548). Den Männern dieſer Richtung erſchien nun Calvin als ein zum Lutherthum Abgefallener. Den Zürchern mißfiel es, daß Calvin die Polemik Bullingers gegen Luther nicht billige; auch ſeine fortdauernde Freundſchaft mit Bucer war ihnen anſtößig. Calvin that nun ſein Möglichſtes, um eine Einigung mit Bern und Zürich zu erzielen. Zuerſt überreichte er der Synode in Bern 1549 eine Anzahl von Artikeln, worin ſein Bekenntniß vom Abendmahle enthalten war. Er wollte nun aber auch da eine Vereinbarung bewirken, woher die berneriſchen Gegenwirkungen eigentlich kamen; er reiste mit Farel nach Zürich; die Frucht der dortigen Zuſammenkünfte war der Zürcher Conſens (Consensus Tigurinus bei Niemeyer) 1549 auf Grund der Artikel, welche in demſelben Jahre der Berner Synode waren vorgelegt worden. Bullinger, der nicht leicht nachgab, aber wenn er etwas für wahr erkannt, es kräftig und ſtandhaft in's Werk ſetzte, ſandte nun dieſe Vereinigungsformel an die ſchweizeriſchen Kirchen, die ihre Zuſtimmung bezeugten. Gedruckt wurde ſie 1551, mit einem Briefe Calvins an die Zürcher und der Antwort derſelben, worin dieſe u. a. ſagen, ſie könnten ſeine heiligen Beſtrebungen, den Frieden der Kirche her-

*) Calvins Anſicht vom Abendmahl iſt dargeſtellt in den Artikeln Abendmahl und Abendmahlsſtreitigkeiten.

zuſtellen, nicht genug loben *). Bucer, damals in England, als er den consensus geleſen, wünſchte der Kirche Glück dazu. Auch die franzöſiſchen Kirchen gaben ihre Zuſtimmung. Es läßt ſich nicht läugnen, daß Calvin in dieſer Formel ſeine Anſicht nicht ſo deutlich ausgeſprochen hat, wie im Werke vom Abendmahl und beſonders in der institutio; es iſt unverkennbar, daß die häufigen Negationen des ſpezifiſch-lutheriſchen und katholiſchen Lehrbegriffs aus Accommodation an die durch die Lutheraner gewaltig gereizten Zürcher zu erklären ſind. Allein es kann doch nicht behauptet werden, daß Calvin ſeinen früheren Lehrbegriff hiebei verläugnet und den zwingliſchen angenommen habe.

So aber wurde die Sache in Deutſchland von den lutheriſchen Eiferern angeſehen; daher gab jene Formel das Zeichen zu einem neuen Kampfe, der von lutheriſcher Seite ſich bis zur Wuth ſteigerte. Weſtphal fing 1552 den Streit an mit einer kleinen Schrift, worin er die Lutheraner unter die Waffen rief. Bald kam es zu Thätlichkeiten. Bei der Thronbeſteigung der katholiſchen Maria verließ die reformirte Gemeinde in London, den Prediger Laski an der Spitze, das unwirthbar gewordene England. Allein in Dänemark und in Deutſchland fanden die Flüchtlinge keine Aufnahme. Weſtphal nannte ſie Märtyrer des Teufels. Bugenhagen erklärte, lieber wolle man Päbſtler dulden. Endlich fanden ſie in Danzig und Emden Aufnahme. Calvin, dadurch gereizt, begann den Kampf und wechſelte mit Weſtphal, darauf mit Heßhus mehrere Streitſchriften, worin er allerdings heftig und derb wurde; doch war er zu ſehr gereizt, um nicht ſeine Faſſung ein wenig zu verlieren. Melanchthon dagegen beobachtete, unerachtet Calvin's dringender Bitte, inmitten dieſer Streitigkeiten, woran auch Andere Theil nahmen, ein unerklärliches, ja faſt unheimliches Stillſchweigen. Es iſt merkwürdig, daß Calvin noch im Jahre 1556 die Hoffnung einer Einigung nicht aufgegeben; denn in dieſem Jahre wünſcht er die Veranſtaltung eines Conventes zu dieſem Behufe.

So ſprach er ſich noch immer, freilich unter gewiſſen Bedingungen, für die Augsburger Confeſſion aus, nämlich für die ſogenannte variata vom Jahre 1540, welche ja bis zum Jahre 1560 auch von den entſchiedenſten Antiphilippiſten ohne allen Anſtoß gebraucht wurde (Gieſeler III. 2. 205.). In der erſten Schrift gegen Weſtphal 1556 ſagt Calvin, daß in der Augsburger Confeſſion von 1540 kein Wort ſich finde, welches der ſchweizeriſchen Lehre zuwider ſey (verbum non extare nostrae doctrinae contrarium). So ſchrieb er 1557 an den Prediger Scharling in Regensburg: nec vero A. C. repudio, cui jam pridem volens ac lubens subscripsi (in Straßburg), *sicut eam auctor ipse interpretatus* (in der ſogenannten variata) und im April 1558 ſchreibt er: quid volumus pro A. C. novam suscitare tragoediam? Una est controversia de coena. Si A. C. de coena contineat, quod sana expositione admitti possit et *secundum mentem auctoris*, quid prohibet, quin id admittamus et sancte conveniamus. Als man die reformirten Deputirten zu Poiſſy 1561 zur Unterſchrift der Augsburger Confeſſion zu bewegen ſuchte, um ſie von den Schweizern zu trennen, da erklärte ſich nun Calvin dagegen in einem Brief an Beza vom 10. September 1561; er ſtützt ſich darauf, daß die Augsburger Confeſſion durch ihre Kürze Dunkelheit veranlaſſe, daß wichtige Punkte der Lehre darin nicht behandelt ſeyen, und daß es überhaupt widerſinnig ſey, das im Jahre 1559 verfaßte franzöſiſche Glaubensbekenntniß zu verlaſſen, um die Augsburger Confeſſion anzunehmen. So können wir in dieſer Erklärung keinen Widerſpruch mit den ſo eben angeführten erkennen.

Was Luther betrifft, der damals ſchon längſt heimgegangen war, ſo hatte er zu wiederholten Malen ſeine Achtung gegen Calvin ausgeſprochen; von der Schrift gegen Sadolet vom Jahre 1540 ſagte er, ſie habe Hände und Füße, und ſolche Leute wie Calvin könnten dem Pabſtthum vollends den Todesſtoß geben. Ueber die Schrift vom Abendmahl urtheilte er: „er iſt gewiß ein gelehrter und frommer Mann, dem hätte ich anfänglich wohl dörfen die ganze Sache von dieſem Streite heimſtellen. Ich bekenne

*) Vgl. darüber Hundeshagen, die Conflikte u. ſ. w. S. 215—253.

meinen Theil: wenn das Gegentheil dergleichen gethan hätte, wären wir bald anfangs vertragen worden; denn so Oekolampadius und Zwinglius sich zum ersten also erklärt hätten, wären wir nimmer in so weitläufige Disputation gerathen« (Petzel, ausführliche Erzählung vom Sakramentstreit, Bremen 1600)*). Diese Erzählung wird um so glaublicher, wenn man bedenkt, was wir bereits angeführt, daß Luther schon 1539 geäußert hatte, er habe Calvins Institutio mit besonderem Vergnügen gelesen, und daß er ihn grüßen läßt (Henry I. 267.). Calvin, im Bewußtseyn dessen, daß sein Lehrbegriff vom Abendmahl von Luthers Ansicht abwich, war durch jene Worte tief gerührt: „Tanta moderatione si non frangimur, sumus plane saxei“ (Henry l. c.). So spricht er auch in der Schrift gegen Pighius de libero arbitrio 1543 seine hohe Achtung gegen Luther aus, und erklärt ihn für einen ausgezeichneten Apostel Christi, durch dessen Dienst und Wirken hauptsächlich in jetziger Zeit die Reinheit des Evangeliums wieder hergestellt worden sey. Daher Calvin auch, als Luther durch sein kurzes Bekenntniß vom Abendmahl 1544 die Zürcher tief verletzt hatte, Bullingern zu beruhigen suchte (25. Nov. 1544); indem er Luthers Unrecht und die Fehler seines Karakters zugab, machte er Bullingern aufmerksam auf seine großen Verdienste: »ich habe es oft gesagt, ich werde ihn noch als Knecht Christi anerkennen, selbst wenn er mich einen Teufel schelten würde.« Er setzte sehr richtig hinzu, daß dem Manne, der ohnehin es nicht zu genau mit sich selber nehme und sich die Erkenntniß seiner Fehler nicht sehr angelegen seyn lasse, Schmeichler sehr geschadet hätten. Dieselbe Achtung athmet der einzige Brief, den Calvin an Luther schrieb im Jahre 1545 (Henry II. 106.). Wenn man bedenkt, was Calvin damals schon geleistet hatte, welche hohe Stellung er bereits einnahm, so muß man die Demuth bewundern, die in diesem Briefe sich kund gibt. Sein Urtheil über Zwingli konnte freilich nicht anders als etwas ungünstig ausfallen. Was die Prädestinationslehre betrifft, so findet er, daß die Schrift de providentia, worin Zwingli diese Lehre besonders vortrug, mit Paradoxien angefüllt sey**). Was Zwingli's Lehrbegriff vom Abendmahl betrifft, so hält er ihn für falsch und verderblich und bekannte, daß er noch während seines Aufenthaltes in Frankreich, wo Viele ihn mit großem Beifall aufgenommen hätten, bekämpft habe. Näher spricht er sich dahin aus, Zwingli sey zu sehr vom negativen Streben nach Ausrottung des Irrthums von einer fleischlichen Gegenwart erfüllt gewesen, und habe darüber das Positive vergessen oder wenigstens verdunkelt, die Idee der Gemeinschaft mit Christo (C. ad Zebedaeum 19. Mai 1539). Gegen Farel (4. März 1540) beklagt er sich, daß die Zürcher es übel aufnehmen, wenn man Luther ihrem Zwingli vorziehe. An Viret schreibt er im Sept. 1542, Zwingli's Ansicht von den Sakramenten sey eine profane. Er meint, in seinen späteren Schriften habe Zwingli vielleicht seine Lehre modifizirt, übrigens habe er nicht Alles von ihm gelesen.

Uebrigens ließ sich Calvin durch diese verschiedenen Auffassungen und durch das Gerede der Katholiken, daß die Protestanten unter sich uneins seyen, nicht irre machen. Er machte darauf aufmerksam, daß auch die Katholiken, ungeachtet der so gerühmten äußeren Einheit, unter sich uneins seyen (de scandalis). Sein Ziel, welches er auch in diesem Werke de scandalis verfolgte, blieb die Einigung der auf dem Worte Gottes erbauten Kirchen. Gegen Cranmer spricht er diesen Wunsch aus, daß fromme und gelehrte Männer sich vereinigen, um ein übereinstimmendes Glaubensbekenntniß der christlichen Lehre aufzustellen (Henry III. 38.). In demselben Briefe spricht er schon den Gedanken eines protestantischen ökumenischen Concils aus, um die heilige Gemeinschaft der Glieder Christi zu Stande zu bringen.

---

*) J. Müller (die evangelische Union 1854. S. 328) bezweifelt zwar mit Andern die historische Wahrheit dieser Erzählung, findet aber, daß sie jedenfalls den wahren Sachverhalt im Wesentlichen wahr ausdrücke.

**) Calvin an Bullinger Januar 1552, Zw. libellus (de providentia) tam duris paradoxis refertus est, ut longissime ab ea quam adhibui moderatione distet.

Wie weit war die Wirklichkeit davon entfernt! Selbſt in Genf erhob ſich unmittelbar nach der Bolſec'ſchen Streitigkeit die Oppoſition gegen die Lehre, um die es ſich handelte. Was die Lehre vom Abendmahl betrifft, worin wirklich nach dem Zeugniß Luthers ſelbſt die ſtreitenden Parteien ſich hätten vereinigen können, ſo neigte die lutheriſche Kirche ſich ſeit dem Zürcher Consensus zu ſchroffſter Ausprägung ihres ſpezifiſchen Lehrbegriffes hin. Melanchthon, mit dem Calvin innig befreundet war, mit dem er noch mehr als mit den ſchweizeriſchen Theologen übereinſtimmte, er ſprach nun ſeine Mißbilligung über den Zürcher Consensus auch in dieſer Beziehung aus, daß darin die Prädeſtinationslehre enthalten ſey; und doch hatte es Melanchthon wohlgefällig aufgenommen, daß ihm Calvin ſein Werk gegen Pighius dedicirt; ja er hatte ſich darüber lobend ausgeſprochen.

Die neue Bearbeitung der Institutio geſchah zu demſelben Zwecke, der auf Gottes Wort erbauten Kirche eine ſichere, gründliche Anleitung zur Ausgeſtaltung des Lehrbegriffes zu geben und ſie zu einigen. Daher die Mühe, die er darauf verwendete, dieſes Werk auszufeilen, zu vervollſtändigen, abzurunden; ſo erſcheint uns ſeine dritte Hauptausgabe von 1559 als die reifſte Frucht ſeines großen Geiſtes. Durch dieſes Werk ſchon nimmt Calvin unbedingt die erſte Stelle ein unter den dogmatiſchen Theologen der reformirten Kirche. Viele, welche die Härten von Calvins Lehre keineswegs läugnen, betrachten es als ein bis jetzt unübertroffenes Meiſterwerk.

Wenn ſchon in dieſem Werke der Gegenſatz gegen die katholiſche Lehre ſcharf hervorgehoben wird, ſo beſchäftigte ſich Calvin immer noch mit ſolchen Arbeiten, welche dieſen Gegenſatz unmittelbar zum Ziele hatten; wir nennen hier vor Allem ſeine Widerlegung des tridentiniſchen Concils, die freilich mit dem Meiſterwerke von Chemnitz (examen Concilii Tridentini) nicht verglichen werden darf. Er behandelt übrigens nur die ſieben erſten Seſſionen; denn nur acht hatte es bis zu der Zeit gegeben, wo das Werk erſchien, 1547, unter dem Titel Acta synodi Tridentinae cum antidoto. Calvin hat das Verdienſt, die Polemik gegen die tridentiniſchen Beſtimmungen angefangen zu haben. So griff er auch die Sorbonne an, welche 1542 25 Glaubensartikel aufgeſtellt und ſie vom Könige durch ein Edikt hatte genehmigen laſſen. Seine Schrift dagegen erſchien lateiniſch und franzöſiſch 1543. Den Katholizismus bekämpfte er außerdem in Balduin, Caſſander, Gabriel de Saeconay und Cathelan. Selbſt Paul III. griff er 1544 in einer lateiniſch und franzöſiſch erſchienenen Schrift an, weil dieſer den Kaiſer in einer ſchriftlichen Ermahnung zu bewegen ſuchte, vom angekündigten Nationalconcil, welches den Religionsſtreit ſchlichten ſollte, abzuſtehen. Daran ſchließt ſich die supplex exhortatio an Karl V. und die in Speier verſammelten Reichsſtände an, worin Calvin die Nothwendigkeit der Reformation der Kirche beſpricht, 1544.

Der Mann, der ſo Großes vollbrachte, lebte in der äußerſten prunkloſeſten Einfachheit, und wies mehrmals Verbeſſerungen ſeines Gehalts zurück, noch ſtrenger gegen ſich ſelbſt als gegen Andere die Sittenzucht handhabend. Als Cardinal Sadolet Genf beſuchte, fragte er nach Calvins Pallaſte. Wie groß war ſein Erſtaunen, als er zu der beſcheidenen Wohnung des weithin herrſchenden Mannes geführt wurde. Denſelben Geiſt athmete ſein Leben in allen Beziehungen. Als er das dreißigſte Jahr ſeines Lebens erreicht, begann er ernſtlich an die Wahl der Lebensgefährtin zu denken. »Willſt du wiſſen,« ſchreibt er an Farel, »welche Schönheit allein meine Seele gewinnen kann? Wenn Holdſeligkeit und Sittſamkeit ſich mit Einfachheit, Genügſamkeit und Sanftmuth verbindet.« Und ein Jahr ſpäter ſchreibt er demſelben Freunde: »Man hatte mir ein junges Mädchen von Adel, über meinem Stande und reich, vorgeſchlagen. Von dieſer Verbindung hielten mich zwei Gründe zurück: einmal, daß ſie unſere Sprache nicht kennt, und dann fürchtete ich, daß ſie zu ſehr ihres Standes und ihrer Erziehung gedenken würde.« Noch während ſeines Aufenthaltes in Straßburg ſchloß er den Bund des Lebens mit der Wittwe eines von ihm bekehrten Wiedertäufers, Idelette de Bures, Mutter mehrerer Kinder, über deren Vorzüge er ſich ſelbſt ausſprach, als ſie ihm nach neun Jahren

entriſſen wurde. „Da du,“ ſchreibt er an Viret, „die Zärtlichkeit oder vielmehr die Schwachheit meines Herzens kennſt, biſt du gewiß überzeugt, daß, wenn ich nicht die ganze Kraft meines Geiſtes darauf verwendet hätte, meinen Schmerz zu lindern, ich ihn nicht hätte ertragen können. Denn ich bin von der beſten Gefährtin getrennt, welche mit mir gerne Verbannung und Mangel getheilt hätte und in den Tod mit mir gegangen wäre. Während ihres Lebens war ſie mir eine treue Gehülfin in meinen Amtsgeſchäften.“ Ein einziger, frühe verſtorbener Sohn war die Frucht dieſer Ehe, für die Feinde ein Anlaß der Läſterung, für den Mann, dem der Herr von allen Seiten Söhne zuführte, dem er ſo Vieles gelingen ließ, eine heilſame Uebung im Gehorſam des Glaubens. Darin ſo wie in den von Jahr zu Jahr ſich mehrenden Amtsgeſchäften und in den ſanften Ergießungen der Freundſchaft fand er Linderung für den herben Schmerz. Calvin war dafür empfänglicher, als man nach gewiſſen Seiten ſeines Karakters ſchließen möchte. Daher zog er Viele unwiderſtehlich an, und Melanchthon, der oft von Beſchwerden und Arbeit niedergedrückt ſein Haupt an ſeinen Buſen legte, ſprach zu ihm die ehrenden Worte: „Gott gebe, Gott gebe, daß ich hier ſterbe.“ Was man auch über ihn geſagt haben mag, Calvin zeigte ſich verſöhnlich bei perſönlichen Beleidigungen und bewies es auf unzweideutige Weiſe in mehreren Anläſſen. Er ſelbſt that manchmal des Rathes Feuereifer um die Wahrung der Ehre des Reformators Einhalt. Wenn derſelbe Mann, der einen feinen Ton in der Unterhaltung gar wohl zu beobachten verſtand, heftig die Gegner apoſtrophirt, und ſie mit den Namen Hunde, Schurken u. dgl. überſchüttet, ſo erinnern wir deßhalb an die Gährung der Gemüther in ſo ſturmbewegten Tagen, die ſelbſt im geſitteten 19. Jahrhundert in edlen Kreiſen der Geſellſchaft ähnliche Ausbrüche herbeiführt. Ueberhaupt ſind wir weit entfernt, Calvin in dieſer Beziehung von großen Fehlern freizuſprechen. Allein wohl zu beachten iſt, daß er beſtändig Kampf gegen ſeine Fehler führte: „Von allen Kämpfen,“ ſagt er, „gegen meine Fehler, die groß und zahlreich ſind, iſt der größeſte der gegen meine Ungeduld, aber meine Bemühungen ſind nicht ganz vergebens; doch habe ich das wilde Thier (den Zorn) noch nicht ganz bezähmen können.“ Man kann daher dem Urtheile Joh. v. Müller beiſtimmen, daß ſeine Fehler nur das Uebermaß der Tugenden waren, vermittelſt deren er ſein Werk durchſetzte. In der That ſcheint Calvin ſelbſt von dieſem Gefühle durchdrungen geweſen zu ſeyn, denn er ſagt, daß die Nothwendigkeit ihm die Rolle der Strenge aufgedrungen; „tauſendmal lieber will ich, daß mich die Erde verſchlinge, als daß ich nicht horchen ſollte auf das, was mir der Geiſt Gottes durch den Mund der Propheten gebeut.“ So drohte er denn im Geiſte eines Propheten des alten Bundes und ſprach es kühn aus: „Ich will lieber raſen als nicht zürnen.“ Wohl mochte er fürchten, mit dieſem Fehler diejenige gute Eigenſchaft auszureuten, wovon er das Uebermaß war, und dadurch den Fortſchritt des Werkes, das der Herr ihm aufgetragen, zu hemmen. Denn der in die Intereſſen großartiger Unternehmungen verflochtene Mann mochte lieber die innere Harmonie gefährden und verletzen, als die Sache, der er ſich und ſein Leben geopfert. Wie ſtark dieſer Zug in Calvins Karakter hervortrat, erhellt unter Anderm auch daraus, daß er für die Schönheit der ihn umgebenden Natur keinen Sinn hatte. Indeß Oekolampad mehrmals die anmuthige Umgegend der Stadt Baſel rühmend erwähnt, gönnte der franzöſiſche Reformator keine Aufmerkſamkeit der erhabenen Pracht des weißen Berges noch den reizenden Ufern des Lemanerſee's.

Zu den vielerlei Leiden ſeines vielbewegten Lebens geſellten ſich frühe körperliche Uebel aller Art, deren hemmende Gewalt er nicht etwa bloß durch ſtoiſche Anſtrengung und Widerſtand bezwang, ſondern zur Stärkung und Nahrung des innern Menſchen verwendete. Aus tiefer Erfahrung floſſen die Worte, die er an die Gattin des edlen Admirals Coligny (1563) ſchrieb: „Es iſt gewiß, daß alle Krankheiten uns nicht nur demüthigen ſollen, indem ſie uns die Gebrechlichkeit unſrer Natur vor Augen ſtellen; ſie ſollen uns auch zur innern Sammlung bewegen, auf daß wir, unſre Armſeligkeit erkennend, unſere Zuflucht zu Gottes Barmherzigkeit nehmen.“ Zu der Zeit, da er

dieſen Brief ſchrieb, hatten ſich die Uebel des von geiſtiger Arbeit und dem ſitzenden Leben aufgezehrten Leibes auf erſchreckende Weiſe gemehrt. Aſthma, Fieber, Kolik, Gicht, Stein, Podagra, Nierenleiden, Hämorrhoidalſchmerzen, Migraine, alle dieſe Uebel, nachdem ſie ihn lange vereinzelt geplagt, ſtürmten nun im Jahre 1564 beinahe vereint auf ihn zuſammen. Er verſah ſeine Geſchäfte, ſo lange nur irgend die Kräfte hinreichten, die Krankheit durch Enthaltſamkeit zu bezwingen ſuchend, ſo daß er das einzige Mahl, welches er ſich des Tages erlaubte, oft ausſetzte. Die ihm zur Ruhe riethen, wies er ab mit den ſtrengen Worten: Wollt ihr denn, daß der Herr mich müßig finde? Als er ſein Ende nahe fühlte, war er willens, ſich in den Rath tragen zu laſſen, um die letzten Worte an die Mitglieder deſſelben zu richten. Dieſe, zu ihm kommend, wurden von dem Kranken mit Entſchuldigungen empfangen, daß ſie ſich zu ihm bemüht hätten, da es an ihm geweſen wäre, zu ihnen zu gehen. Er dankte ihnen für ihr Wohlwollen gegen ihn, und bat ſie um Verzeihung wegen der Ausbrüche ſeiner Heftigkeit, wovon ſie öfters Zeugen geweſen ſeyen. Er bezeugte, des Staates Wohl redlich an ſeinem Theile gefördert, und aus voller Ueberzeugung ſeine Lehre gepredigt und vertheidigt zu haben. Er erinnerte ſie, aus wie vielen Gefahren ſie Gott befreit, und ermahnte ſie, auf Ihn zu vertrauen, und Ihn allein zu fürchten. „Wenn Unglück euch befällt, und der Tod euch von allen Seiten umringt, hoffet doch auf Den, der auch die Todten in's Leben zurückruft. Ja bedenket dann um ſo mehr, Gott rüttle euch auf, damit ihr auf Ihn allein hinblicken lernet. Wollt ihr, daß dieſes Gemeinweſen fortbeſtehe, gebt wohl Acht, daß dieſer Stuhl, auf den Er euch geſetzt, nicht befleckt werde. Denn Er iſt der ewige höchſte Gott, der König aller Könige, der Herr aller Herren, der ſeine Verehrer mit Ehren ſchmücken, und ſeine Verächter verwerfen wird.“ Daran knüpfte er Ermahnungen in väterlichem Tone zur Handhabung eines guten Verhältniſſes untereinander und zur gewiſſenhaften Erfüllung der Regierungspflichten. Nachdem er ſie nochmals gebeten, ihm ſeine Schwachheiten zu verzeihen, ſchloß er mit einem Gebete zu Gott für ſie und das Wohl des Staates; darauf reichte er einem Jeden die Hand zum Abſchiede; weinend gingen ſie hinweg wie von ihrem gemeinſamen Vater. — Unauslöſchlich blieb in ihren Gemüthern der Eindruck dieſer erſchütternden Abſchiedsſcene; nach dem Tode des Reformators ſprach der Rath bewundernd in öffentlichen Anläſſen von der Majeſtät ſeines Karakters. In demſelben Geiſte wie zu den Rathsherren redete er zu den verſammelten Geiſtlichen. Er erinnerte ſie an den traurigen Zuſtand, in welchem er das Chriſtenthum in Genf angetroffen, und wie der Herr ihn, den Schüchternen, zum guten Werke geſtärkt. „So ſteht nun feſt in eurem Berufe, haltet ob der eingeführten Ordnung, habt acht, daß das Volk im Gehorſam gegen die Lehre bewahrt werde.“ Ferner dankte er ihnen für ihre Freundſchaft, ihre noch in der letzten Krankheit erwieſene Dienſtfertigkeit und Geduld mit ſeinen Schwächen. In den folgenden Tagen ſah er noch viele von den in Genf zuſammenſtrömenden Fremden; ja es ward ihm ſogar die Freude zu Theil, ſeinen alten Freund Farel, der von Neuenburg herbei eilte, zu umarmen. Am 19. Mai genoſſen die Geiſtlichen bei ihm noch ein Mahl, das er mit heiterm Geſpräche würzte, ihnen zugleich eröffnend, daß er das Letztemal mit ihnen ſpeiſe. Er entſchlief im Herrn am Abend des 27. Mai des Jahres nach Chr. Geburt 1564. Seine Begräbnißfeierlichkeit war durch nichts ausgezeichnet als durch die ungeheuchelte Theilnahme aller Klaſſen der Bürgerſchaft. Seinem Willen gemäß durfte ſelbſt kein Stein das Grab des chriſtlichen Weiſen ſchmücken. 225 Thaler waren ſeine Hinterlaſſenſchaft, welche unter die Schüler des Gymnaſiums, unter die Armen und unter die Kinder ſeines Bruders vertheilt werden ſollten. Er hinterließ Genf ſeinen Glauben, ſeine Bildung, gute Geſetze, fromme, tapfere Bürger, das Andenken ſeiner Tugend, den verdienten Ruhm ſeines Namens.

Genf wurde durch ihn die Metropole der reformirten Kirche, und erlangte durch ihn ſeine geiſtige Größe. Wie weit er außerhalb Genf's ſeinen Einfluß ausgedehnt, iſt ſchon gezeigt worden. So erſchien er als die Säule der Kirche in einem großen Theile des chriſt-

lichen Abendlandes. Fürſten, Könige und Königinnen fühlten ſich durch ſeine Briefe geehrt und beugten ſich vor ſeiner Autorität. Er iſt daher der reformirte Pabſt genannt worden; wenigſtens gleicht er inſofern einem Gregor VII. und andern großen Päbſten, als er, nach außen herrſchend und Geſetze gebend, im Innern der Stadt, die er bewohnte, öfters ſeines Lebens nicht ſicher war. Was aber die Uebertragung ſeiner Grundſätze auf andere Länder betrifft, ſo erlitten ſie dabei einige Modifikationen, wie man das nicht anders erwarten mußte. So tragen zwar die reformirten Symbole von der Mitte des 16. Jahrhunderts an das Gepräge ſeines Geiſtes, aber die allerwenigſten haben ſeinen Superlapſarismus aufgenommen. Auch die reformirte Exegeſe, wenn gleich ſie ſchon von Beza an in Hinſicht der Gelehrſamkeit große Fortſchritte macht, hält ſich doch in weſentlichen Dingen nicht auf der Höhe der calviniſchen Schriftauslegung. Ebenſo verhält es ſich mit gewiſſen Punkten des Gottesdienſtes, worin z. B. die franzöſiſche und ſchottiſche Kirche eine weit größere Strenge und Nüchternheit gezeigt hat, als Calvin gutheißen konnte. Auf der andern Seite wurde in Frankreich und Schottland die calviniſche Presbyterialverfaſſung in reinerer Form durchgeführt, als es in Genf ſelbſt geſchah. Daher man in denjenigen Erſcheinungen, die man gemeinhin unter dem Namen Calvinismus zuſammenfaßt, ſorgfältig unterſcheiden muß, was von Calvin ſelbſt herrührt und was zu der beſondern Geſtalt gehört, welche ſein Werk unter dem Einfluſſe nationaler Eigenthümlichkeiten und beſonderer geſchichtlicher Verhältniſſe angenommen hat. Gänzlich verfehlt wäre es, die revolutionären Grundſätze, welche in Folge der ſchwierigſten Verwickelungen inmitten von calviniſchen Kirchen ſind ausgeſprochen worden, dem Calvin oder überhaupt dem von ihm gegebenen und fortwirkenden Impulſe aufzubürden. Höchſt ungerecht und auf irriger Auffaſſung der Verhältniſſe beruhend wäre es, die revolutionären Bewegungen in den Ländern, wo der Calvinismus Wurzel gefaßt, dieſem Schuld zu geben.

Von den Werken Calvins gibt es zwei Geſammtausgaben, die eine in Genf erſchienen 1617, in 12 Foliobänden, ſie iſt nicht durchaus neu gedruckt, ſondern von den Verlegern in einzelnen Tomis aus alten Drucken zuſammengeſetzt; die andere in Amſterdam vom Jahr 1671 an, iſt ein neuer und ſehr ſchöner Abdruck. Dieſe führt den Titel: Joa. Calvini Noviodunensis opera omnia in novem tomos digesta, editio omnium novissima, ad fidem emendationum codicum quam accuratissime recognita et indicibus locupletissimis non sine maximo labore et studio adornata. Amstelodami apud viduam *Joa. Jac. Schipperi.* — Eine kleinere Sammlung erſchien ſchon zu Calvin's Lebzeiten in Genf unter dem Titel: Joa. Calvini opuscula in unum volumen collecta etc. Genf. 1552. Eine Auswahl von Briefen Calvins und an ihn gab Th. Beza im Jahr 1576 unter dem Titel Joa. Calvini epistolae et responsa heraus. Henry hat ſich für ſein Werk die unedirten Briefe Calvins, welche in Genf aufbewahrt werden, abſchreiben laſſen, 554 an der Zahl, und die wichtigſten derſelben in den Beilagen zu ſeinem Werke mitgetheilt. Dazu kommen Calvini, Bezae, aliorumque litterae quaedam ex autographo in bibl. Gothana ed. *Bretschneider.* Lips. 1835. Allein noch anderwärts ſind Briefe von Calvin vorhanden. Capefigue in ſeiner histoire de la réforme, de la ligue et du regne de Henry IV. 1834 gibt Auszüge aus Briefen Calvins an den Marquis von Poet vom Jahre 1561, nach MSS. in den cartons Fontanieu, bibliothèque du roi. Sie ſind aber ſchwerlich ächt; Calvin ſagt darin, er bereue es, ſeinen Nutzen ſo wenig geſucht zu haben, und fordert den Marquis dazu auf; er ſucht den Eifer des Poet anzufachen, indem er ihm vorhält, daß Ruhm, Macht, Reichthum ſeiner warten u. ſ. w. S. *Capefigue* l. c. II. 34. 69. 173. 174. Sodann iſt in neuerer Zeit beſonders herausgegeben worden der Briefwechſel von Calvin und Louis du Tillet*). Vorzügliche Beachtung verdient die nächſtdem erſcheinende Ausgabe der geſammten Briefe Calvins, wofür

*) In deſſen Hauſe zu Paris Calvin die institutio zu ſchreiben angefangen haben ſoll (*Capefigue* l. c. I. 297).

Herr Jules Bonnet lange geforſcht und geſammelt hat, und welche 4 Bände in Octav umfaſſen ſoll, 2 die lateiniſchen, 2 die franzöſiſchen Briefe enthaltend. Sodann nennen wir die Tholuckiſche Ausgabe der Commentare Calvins zum N. T., 1831—1838, als ein ſehr verdienſtliches, zeitgemäßes Unternehmen, welches indeſſen weit mehr in Deutſchland als in Frankreich Anerkennung und Aufnahme gefunden hat. Von den Predigten Calvins ſind ſehr viele als maculanda carta in Genf ſelbſt verloren gegangen. Eine weitläufige literariſche Notiz über die Werke Calvins, die Ausgaben der einzelnen Schriften und die genannten Geſammtausgaben gibt Henry im 3. Band, Beilage S. 175 ff.

Die Bearbeitungen von Calvins Leben ſind, wie zu erwarten iſt, ziemlich zahlreich und von ſehr verſchiedenem Standpunkte aus geſchrieben, die einen in ſehr feindſeligem Sinne, die andern voll Bewunderung und Lobeserhebungen. Weitläufig ſpricht darüber Henry im 1. Bande Beilage I. Die wichtigſten Schmähſchriften ſind die ſchon genannte von Bolſec, die von Jaques de May. Rouen 1657, der jedoch Calvin von der Beſchuldigung reinigt, daß er in Lyon wegen ſeiner Verbrechen gebrandmarkt worden ſey, und das unter dem Namen v. Richelieu erſchienene traité qui contient la méthode la plus facile et la plus assurée pour convertir ceux qui se sont séparés de l'église. Gegen dieſes Werk ſchrieb Drelincourt, ministre de Charenton eine weitläufige, viele wichtige Angaben enthaltende Vertheidigungsſchrift. Genf 1669, deutſch Hanau 1671. Gegen das Werk von Bolſec erſchien der Anti-Bolſecus, Cleve 1622, in's Holländiſche überſetzt in demſelben Jahre.

Von eigentlichen Biographen Calvin's iſt zuerſt Beza zu nennen, der noch im Todesjahre Calvin's 1564 herausgab l'histoire de la vie et de la mort de J. Calvin; — augmentée de nouveau et déduite selon l'ordre du tems 1565, als Vorrede zu Calvin's Erklärung des Buchs Joſua. Die lateiniſche Bearbeitung iſt kürzer; ſie findet ſich in der Briefſammlung, deren Ausgabe Beza beſorgte, Genf 1575, Lauſanne 1576, in der Amſterdamer Ausgabe der Werke Calvin's, zuletzt vor der Tholuck'ſchen Ausgabe der Commentare Calvin's zum N. T. 1833; ſie wurde in's Deutſche, Engliſche und Italieniſche überſetzt. Unter den kleinern Bearbeitungen iſt noch zu nennen Bretſchneider's Abhandlung über die Bildung und den Geiſt Calvin's in der Genfer Kirche, im Reformationsalmanach von 1821, welcher Henry ein viel zu großes Lob ſpendet. Sehr leſenswerth iſt auch die Abhandlung über Calvin im Werke von *Sayous*, études littéraires sur les écrivains françois de la réformation. 1. Bd. Paris und Genf 1841. Hauptſächlich verweiſen wir auf Henry, das Leben Johann Calvin's, des großen Reformators. 3 Bde. 1835—1844. Hamburg, bei Fr. Perthes. Vgl. die Recenſionen von Pelt in den Berliner Jahrbüchern für wiſſenſchaftliche Kritik 1845. Juli, Auguſt, und vom Verfaſſer dieſes Artikels in Tholucks literariſchem Anzeiger 1846. Nr. 24—27. **Herzog.**

Calvinismus, ſ. den vorhergehenden Artikel.

Camaldulenſer. Der Stifter dieſes Ordens iſt Romuald. Er war um das Jahr 950 in Ravenna geboren und gehörte einer ſehr vornehmen und reichen Familie an. Er war ein leicht erregbarer ſtürmiſcher Menſch, der kräftig mit ſich rang und ſich endlich in völliger Selbſtentäußerung genugzuthun ſuchte. Dazu entſchied er ſich in ſeinem 20. Lebensjahre*), als er nach einer ohne Geiſtesbildung und in wildem Lebensgenuſſe verlebten Jugend einen Todtſchlag, den ſein Vater Sergius an einem Verwandten verübt hatte, zu ſühnen auf vierzig Tage in das Kloſter von Claſſe bei Ravenna

*) Dieſes 20. Lebensjahr Romualds ſoll mit dem 2. Jahre des Erzbiſchofs Honeſtus von Ravenna zuſammengefallen ſeyn. Da nun Honeſtus nach dem freiwilligen Rücktritte des Petrus vom Jahre 971—983 Erzbiſchof war, ſo hält man ſich berechtigt, die Angabe Damiani's, Romuald (der ſicher im Jahre 1027 geſtorben iſt) ſey 120 Jahre alt geworden, für falſch zu erklären und ihn im Jahre 952 geboren ſeyn zu laſſen. Aber Honeſtus war auch ſchon vor 962 einige Zeit lang Erzbiſchof geweſen und es iſt nicht unmöglich, daß die Bekehrung Romualds dahin verlegt werden muß. Ueber Honeſtus vergleiche *Ratherii* opera ed. Ballerin. p. CVIII sq.

gegangen war. Hier wurde er nämlich von einem Laienbruder, der ihm den heil. Apollinaris, den Schutzpatron des Kloſters, erſcheinen ließ, dazu gebracht, der Welt zu entſagen und Mönch zu werden. Er ergriff dieſe neue Lebensweiſe mit ſolcher Gluth, daß die Benediktiner ihn ſchon nach kurzer Zeit gern entließen, damit er im Anachoretenleben eine höhere Stufe der Heiligkeit erſtiege. Romuald ſuchte einen Führer auf dieſem Wege, den damals Wenige betraten, und fand einen ſolchen in einem gewiſſen Marinus, der ſeine Einſiedelei in der Nähe von Venedig aufgeſchlagen hatte. Marinus war ganz bildungslos und ſeine Frömmigkeit war ſehr roh und einfältig. Er ſagte täglich den ganzen Pſalter kunſtlos recitirend aus dem Gedächtniſſe her und brachte dieſe Fertigkeit dem Romuald mit Schlägen bei, der gerade in der Demüthigung unter dieſen geiſtesarmen und groben Menſchen eine gute Schule der Heiligkeit ſah. Im Jahre 976 hatte die ſchwärmeriſch büßende und anſopferungsſüchtige Richtung ſchon weitere Fortſchritte gemacht. Petrus Urſeolus, der Doge von Venedig, verließ plötzlich die Welt und fuhr mit dem auf einer Wallfahrt begriffenen Abte Warin von St. Michel de Cuſan bei Perpignan und mit den beiden Einſiedlern heimlich hinweg nach dem genannten ſüdfranzöſiſchen Kloſter. Romuald und Marinus lebten in der Nähe des Kloſters als Eremiten und der erſtere erwarb ſich die größte Verehrung des Volks. Die Bekehrung des Grafen Oliba, der in Monte Caſſino Mönch zu werden wünſchte, gab Veranlaſſung, daß die heilige Geſellſchaft nach Italien zurückkehrte. Romuald allein trat dieſe Reiſe zu Lande und barfuß an, nachdem er durch Liſt dem Volke entgangen war, das ihn behalten und ſogar todtſchlagen wollte, um ſich auf keinen Fall ſeine wunderthätigen Reliquien entgehen zu laſſen. Sein Vater war unterdeſſen dem wachſenden Zuge der Menſchen jener Tage gefolgt und war auch Mönch geworden zu St. Severus bei Ravenna; aber es reuete ihn, den Schritt gethan zu haben, und er war ſchon im Begriffe, das Kloſter wieder zu verlaſſen, als Romuald ankam (982) und ihn mit Schlägen zum Verbleiben im Kloſter bewog. Romuald begann nun ſein unſtetes Anachoretenleben von Neuem. Die Schwärmerei für dieſes und in dieſer Frömmigkeitsform war durch das Kloſter der heil. Bonifacius und Alexius in Rom, durch Adelbert von Prag, durch Otto III. und die empfänglichen Deutſchen am kaiſerlichen Hofe zur Blüthe gekommen. Die Andacht des Volkes berauſchte ſich an den erbaulichen Exempeln aus den Kreiſen höchſter weltlicher Macht und die Zahl der Entſagungsbegierigen wuchs täglich. Romuald iſt in enger Beziehung zu jenem römiſchen Kloſter und zu den erwähnten erlauchten Frommen geweſen und hat die Meiſten zu ſeinen Begleitern und Schülern gehabt. Er baute ſich an vielen einſamen Stellen in der Umgegend von Ravenna an und fand ſich immer in kürzeſter Friſt von einer großen Anzahl eifriger Verehrer umgeben, welche ſich ſeiner Leitung überließen und welche er zu einer klöſterlichen Gemeinſchaft organiſirte und leitete, bis er es für gut hielt, ſeinen Sitz zu wechſeln, oder bis ſeine Mönche, ſeiner Härte überdrüſſig, ihn zu gehen zwangen. Um das Jahr 1000 beſuchte ihn Otto III. auf der Inſel Pereo bei Ravenna und nöthigte ihn, die Reformation des Kloſters Claſſe zu übernehmen, aber die vornehmen und gelehrten Benediktiner machten ihm ſolche Noth, daß er den Hirtenſtab dem Kaiſer wieder vor die Füße legte. Er wollte denſelben zur Büßung ſeines gegen Crescentius begangenen Treubruchs zur Ergreifung des Mönchsſtandes bewegen und erhielt auch von ihm das Verſprechen, das thun zu wollen. Romuald zog ihm an der Spitze einer Schaar bekehrter Deutſchen und auf dem Roſſe, das ihm ſein Schüler, der Sohn des Königs Boleslav geſchenkt hatte, nach, brachte die Bewohner von Tivoli zur Unterwerfung unter den Kaiſer, gewann den bei jenem Treubruche betheiligten Freund des Kaiſers für ſich, zog nach Monteeaſſino, dann wieder nördlich bis nach Iſtrien, wo er mehrere Klöſter ſtiftete, aber nicht zu bleiben vermochte. Sehr groß war der Erfolg ſeiner Thätigkeit in Val de Caſtro, was ihm der Herzog von Camerino ſchenkte. Nachdem er aus ſeiner Umgebung den Bruno, den Johannes und Benedikt als Heidenbekehrer nach Polen und Preußen entſandt hatte, machte er ſich ſelbſt mit 24 Schülern, von denen er zwei zu Erzbiſchöfen der Heiden hatte weihen

laſſen, nach Ungarn auf, um die Ehre der ihm vorangegangenen Märtyrer zu theilen. Aber er erreichte kaum die Grenze Ungarns, da entnahm er aus einer immer wachſenden Krankheit die Lehre, daß er nicht zur Miſſion und nicht zum Zeugentod berufen wäre und kehrte um. Seine alten Stiftungen fand er verwildert und errichtete (1018) eine neue Niederlaſſung von fünf Einſiedlern auf einem hohen ſchwer zugänglichen Orte, dem Campus Maldoli in den Apenninen bei Arezzo, wo er ein ſehr ſtrenges Eremitenleben heimiſch machte. Auch dieſe Stiftung vermochte ihn nicht zu halten, er ging nach Sitrien bei Saroſerato, wo er einer ungemein großen Zahl von Anachoreten vorſtand und wo ihm (1022) Kaiſer Heinrich II. ſehr ehrfurchtsvoll begegnete. Er zog ſich nun nach Val de Caſtro zurück, ſperrte ſich in eine Zelle ein und ſtarb am 18. Juni 1027 daſelbſt. — Die Einſiedelei von Camaldoli war vielleicht die allergeringſte Schöpfung, welche Romuald hinterließ, aber es gelang ihr, den eremitiſchen Geiſt beſſer zu bewahren, als ihn andere bewahrten, und ſich zum Mittelpunkte der Geſtalt des Mönchsweſens zu machen, welche ſich auf Romuald zurückführt. Dazu mag die Abgelegenheit des Ortes und die geringe Zahl und die nüchterne Strenge der erſten Bewohner beigetragen haben. Sie wurden vom Biſchofe Theobald von Arezzo noch im Todesjahre Romualds und bald darauf (1033) von Neuem reichlich beſchenkt. Auch dieſer Umſtand kann das Hervorragen von Camaldoli unter den Einſiedeleien Romualds befördert haben. Aber daß man überhaupt Romualds gedachte und ſein Auftreten zu einer Epoche in der Geſchichte des Mönchsthums machte, das war der wichtigſte Hebel zum Aufkommen von Camaldoli und das hatte man dem Petrus Damiani zu danken. Er war Mönch von Fonte Avellana, einem Kloſter, das Ludolf, ein Schüler Romualds, im Jahre 1000 geſtiftet hatte, geworden und ſchrieb bald nach 1040 das Leben Romualds. Er prägte die in Fonte Avellana ſchon ſehr äußerlich gewordene Bußtheorie in der Form des verdienſtlichen Geißelns noch ſchärfer aus und übte es nach Niederlegung des Cardinalats in ſeinem Kloſter zu nicht geringem Ruhme der neuen Eremiten bis zu ſeinem Tode 1072 an ſich ſelbſt. Weil nun Camaldoli als Muſterſtiftung galt, ſo gelang es ihm bald, Filiale zu gründen und andere Einſiedeleien in Abhängigkeit von ſich zu bringen und im Todesjahre Damianis die päbſtliche Beſtätigung zu erhalten. Nun gab es einen Orden der Camaldulenſer, eine eigene ſelbſtſtändige Gemeinſchaft von Eremiten, die ſich vom Benediktinerorden nicht als Reformation deſſelben, nicht als Congregation in demſelben, ſondern als eine Klaſſe von Vollkommenen, die demſelben entwachſen waren, abgezweigt hatte. Der Prior von Camaldoli ſtand an der Spitze und hieß Major. Die Camaldulenſer mußten von einander abgeſondert wohnen und eſſen. Fleiſch war ihnen ganz verboten. Sie faſteten ſehr häufig, oft bei Waſſer und Brod und es gab kaum ein wichtigeres Gebot, als das des Schweigens. Im Bethauſe kamen ſie in den Gebetsſtunden zuſammen, um ihre Liturgie nicht zu ſingen, ſondern zu recitiren oder pſalmodiren. Sie trugen weiße Gewänder, weil Romuald ſeine Einſiedler in ſolchen auf einer Leiter in den Himmel ſteigen geſehen hatte. Einige thaten es in der Heiligkeit den andern noch zuvor, indem ſie ihre Zellen nicht verließen und oft ein abſolutes Schweigen von hundert Tagen hielten. Der vierte Major, Namens Rudolf, gab im Jahre 1102 die erſte geſchriebene Regel, in welcher die urſprünglichen Gebräuche etwas gemildert wurden. Es wurde das Faſten beſchränkt, das gemeinſchaftliche Eſſen zugeſtanden und das Weintrinken erlaubt. Rudolf führte auch die Camaldulenſernonnen ein (1086), denen hinſichtlich des Schweigens Einiges nachgelaſſen wird, die ſich übrigens auch weiß tragen, einen ſchwarzen Weihel (Tuch über den Schleier) ausgenommen, aber natürlich Kloſterfrauen, nicht Einſiedlerinnen waren. Camaldoli wurde immer reicher und beſaß endlich ganze Grafſchaften. Es wurden neue Verordnungen gegeben, welche die alte Strenge noch weiter ermäßigten. Im Jahre 1212 lud man die Eremiten nach Venedig ein und ſie bauten auf einer kleinen Inſel zwiſchen Venedig und Murano und bald in Murano ſelbſt zwei Klöſter St. Michael von Murano und St. Matthias von Murano. Hier wurden die Eremiten zu Cönobiten, die Einſiedeleien zu Abteien. Dieſe Wandelung

bedingte auch eine Aenderung der Statuten und bald verfiel die Zucht in dieſen und anderen nach ihnen geſtifteten Camaldulenſerklöſtern (oder Camaldulen) ganz und gar. Anfangs war der Prior regelmäßig Major beider Parteien, dann wechſelte die Würde zwiſchen Einſiedlern und Mönchen ab. Am Anfang des 15. Jahrhunderts war die Vorſtandſchaft bei den Cönobiten allein. Eugen IV. befahl 1431, daß der Orden ſich reformirte. Man wählte einen neuen Major, nämlich den Ambroſius von Portico, der bis zu ſeinem Tode im Jahre 1439 mit Einſicht und Strenge viſitirte und reformirte. Im Jahre 1446 verſuchte man eine Congregation zu gründen, im Jahre 1476 kam ſie auf Betrieb der Republik Venedig zu Stande und wurde als Congregation des heil. Michael von Murano vom Pabſte beſtätigt. Sie verſtärkte ſich und entzog ſich der Herrſchaft von Camaldoli. Am Anfange des 16. Jahrhunderts verhalf Juſtiniani dem Orden zu neuem Aufſchwunge, aber auch zu neuer Spaltung. Camaldoli hatte von dem Generalvikar des Ordens, dem Abte von St. Felix in Florenz, viel zu leiden und ſchickte im Jahre 1512 den Juſtiniani, der kaum erſt Profeß gethan hatte, zur Anklage des Generalvikars nach Rom. Leo X. gewährte den Einſiedlern, was ſie wünſchten, und befahl ein Generalcapitel zu halten, welches den Orden reformirte. In Folge deſſen wurde im Jahre 1513 beſchloſſen: Die heilige Einſiedelei (d. i. Camaldoli) bleibt Oberhaupt des ganzen Ordens. Der Orden beſteht aus Eremiten, Obſervanten und Conventualen (dieſe letzten wurden von Pius V. wieder aufgehoben), welche ein Ganzes ausmachen, Einem Major (wechſelsweiſe auf je drei Jahre aus den Eremiten und Obſervanten zu wählen) und denſelben Geſetzen gehorchen. Juſtiniani wurde 1516 zum Prior von Camaldoli gewählt. Im Jahre 1519 ließ er ſich zur nochmaligen Uebernahme dieſer Würde zwingen und ſtrebte nun nach einem höhern Ruhme, nach dem eines Ordensſtifters. Er erhielt am 22. Auguſt 1520 von Leo X. ein Breve, das ihm erlaubte, Einſiedeleien zu ſtiften, wo und wie viel er wollte, ſeinen Schülern eigene Vorſchriften zu geben und ſeine Stiftungen von aller Gewalt, auch von der ſeines Ordens zu eximiren. Das ſollte die Congregation des heil. Romuald vom Orden der Camaldulenſer ſeyn. Er verließ Camaldoli und gründete nach längerem Hin- und Herziehen eine neue Eremitengenoſſenſchaft in den Höhlen von Maſſaccio und wurde ihr erſter Major. Zur Unterſcheidung von den alten Camaldulenſern gab er ſeinen Schülern eine etwas ſtrengere Regel, kürzere engere Röcke und Mäntel, welche letztere mit einem Stück Holz zugeknöpft wurden, und ſtatt der Schuhe Holzklötze mit Riemen. Im Jahre 1527 und 1528 erwarb Juſtiniani ſeiner Congregation vom Pabſte mehrere reiche Klöſter und ſtarb 1528 in Monte Serato. Bald nach ſeinem Tode wurde der Hauptſitz in die Nähe von Perugia verlegt, wo man auf dem zum Kloſter S. Salvador gehörigen Kronenberge eine Muſtereinſiedelei gründete. Die Wiedervereinigung mit Camaldoli wurde von dem Letzteren mit Eifer betrieben, mehrere Male aber ſtets nur auf wenige Jahre durchgeſetzt, endlich nach 1667 nicht wieder verſucht. Seit dieſer Zeit beſtanden beide Theile des Camaldulenſerordens unabhängig und mit eignen Geſetzen (die letzten Satzungen von Camaldoli ſind 1671 von Clemens X. beſtätigt worden) neben einander. Die ſehr umfängliche Congregation des heil. Michael von Murano hatte ihre Selbſtſtändigkeit nie aufgegeben und behauptete ſeit dem Jahre 1616 eine Oberherrſchaft über den ganzen Orden, indem ſich ihr Major, der im Kloſter der heil. Lorenz und Hippolyt zu Faenza reſidirte, den Major der Camaldulenſermönche und aller Einſiedler auch der vom Kronenberge nannte. Zu dieſer Congregation gehörten auch die Klöſter Claſſe, Val de Caſtro und Fonte Avellana. Das letzte hatte einſt an der Spitze einer beſonderen Congregation oder eines beſonderen Ordens geſtanden, war aber ſpäter verfallen und zur Commende geworden. Der letzte Commendatarabt übergab es 1569 den Camaldulenſermönchen. Es gab noch zwei ſelbſtſtändige Congregationen des Camaldulenſerordens, welche ebenſo wie die von Camaldoli und vom Kronenberge aus Einſiedlern beſtanden, nämlich die von Turin, welche die Camaldulen von Piemont umfaßte, und die franzöſiſche, genannt die Congregation unſerer lieben Frauen vom Troſte. Dieſe iſt 1633

gegründet und 1635 in ihrer Selbſtſtändigkeit anerkannt worden. Seit 1642 wurde ſie von der Einſiedelei Gros-Bois bei Paris regiert. Der Orden ſcheint durch den Mönchsſturm am Ende des vorigen Jahrhunderts nicht ſo viel als andere Orden gelitten zu haben. Er wurde zwar 1782 in den öſtreichiſchen Staaten und darauf in anderen aufgehoben, aber ſpäter (z. B. 1822 in Neapel) wiederhergeſtellt. Gregor XVI. war ein Camaldulenſer.

Die Lebensbeſchreibung Romualds von Peter Damiani (Opp. II. 188 sq.) iſt von Mabillon kritiſch benutzt in ſeinen Annalen des Benediktinerordens (T. III. zu Ende und T. IV. zu Anfang, wo ſich auch Seite 262 eine Abbildung von Camaldoli und Fontebuono befindet). Zur Geſchichte des Camaldulenſerordens vergleiche Helyot (Geſchichte der Klöſter- und Ritterorden T. V. S. 274—324) und die von Helyot (S. 297, 305, 319) angeführten Schriftſteller des Ordens. **Albrecht Vogel.**

Camera Romana, ſ. *curia Romana.*

Camerarius, Joachim (Kammermeiſter), aus einer alten adeligen Familie, deren eigentlicher Geſchlechtsname Liebhard war, ward den 12. April 1500 zu Bamberg geboren, daher ſein Beiname Pabepergenſis. Nachdem er daheim eine treffliche Erziehung genoſſen, ſchickte ihn ſein vermögender, in großem Anſehen ſtehender Vater bereits im 15. Jahre auf die Univerſität Leipzig, wo Georg Helt von Forchheim ſein Lehrer und »zweiter Vater« ward. Außer ihm unterrichtete ihn der Engländer Rich. Crocus im Griechiſchen. Nach deſſen Abgange bildete er ſich hierin unter Peter Mofellanus weiter aus. Dieſem die Humaniora mit großem Erfolge fördernden Kreiſe waren unter And. die Erfurter Euricius Cordus und Eoban Heſſe geiſtesverwandt. Bei Helt perſönlich mit ihnen bekannt geworden, folgte Camerarius ihnen 1518 nach Erfurt, begann, während er noch hörte, ſchon zu lehren, ward 1521 Magiſter, bald darauf Profeſſor der griechiſchen Sprache und wandte ſich bereits mit den Erfurter Freunden Luther's Lehre zu, als ihn die Peſt und der unruhige Zuſtand der Univerſität veranlaßte, nach Wittenberg zu gehen. Hier zog ihn vor Allen Melanchthon an und Beide knüpften das Band inniger lebenslänglicher Freundſchaft. Doch hörte Camerarius auch Luther nach deſſen Rückkehr, 1522, machte 1524 eine Reiſe zu Erasmus nach Baſel, 1525, nach kurzem Verbleiben in Erfurt, eine andere nach Preußen und kehrte dann nach Bamberg zurück. Allein ſchon 1526 folgte er auf Melanchthon's Empfehlung einem Rufe als Lehrer der Geſchichte und griechiſchen Sprache an das neu errichtete Gymnaſium in Nürnberg und war ein lebendiges Glied in dem Kreiſe bedeutender Männer, welcher ſich, Wilh. Pirkheimer an der Spitze, damals aus Humaniſten (Eob. Heſſe), Künſtlern (Albr. Dürer) und Theologen (Linck und Oſiander) hier ſammelte. 1530 ging er mit den Nürnberger Geſandten zum Augsburger Reichstage, ſtand auf ihm Melanchthon treu und kräftig zur Seite und verzeichnete bei Verleſung der gegneriſchen Confutation ſo viel von ihr, daß dieſer darauf bei Abfaſſung der Apologie fußen konnte (Corp. Ref. II. 250). Vom Rath zu der ſo wichtigen Stelle des Stadtſchreibers erwählt, lehnte er doch dieſelbe ab, nahm dagegen 1535 einen Antrag Herzog Ulrich's von Würtemberg nach Tübingen an und trug zur Wiederaufhülfe dieſer Univerſität weſentlich bei, bis er 1541, wieder auf Melanchthon's Empfehlung, einem ſehr ehrenvollen Rufe nach Leipzig folgte. Hier wirkte er ſo einſichtsvoll als kräftig zur Durchführung der Reformation und zur Verbeſſerung des akademiſchen Studiums und des übrigen Schulweſens (Fürſtenſchulen) mit, zog durch ſeinen anregenden und eleganten Vortrag Studirende aus ganz Deutſchland und weiter herbei, verbreitete berichtigte Ausgaben klaſſiſcher, beſonders griechiſcher Schriftſteller, wurde aber in dieſer reichen Thätigkeit 1546 durch den von ihm tief beklagten ſchmalkaldiſchen Krieg unterbrochen. Nachdem er bei ſeinem Freunde und früheren Mitſchüler, dem Biſthumsverweſer Georg v. Anhalt in Merſeburg Zuflucht gefunden und eine Reiſe in die Heimath gemacht, kehrte er 1547 nach Leipzig zurück, arbeitete mit Erfolg für Wiederemporbringung dieſer und für Erhaltung der Wittenberger Univerſität, beſonders für

Zurückberufung Melanchthon's, betheiligte ſich mit demſelben vielfach an den Verhandlungen über das Interim, ward aber für ſeine Nachgiebigkeit dabei gleich ihm und Georg v. Anhalt von der Gegenpartei arg genug verläſtert, weßhalb ihm die Theologie faſt verleidet wurde. Dennoch ging er 1554 als Abgeordneter auf den Tag zu Naumburg, 1555 auf den Augsburger Reichstag und von da zur Beilegung oſiandriſtiſcher Streitigkeiten nach Nürnberg, wohin er im Herbſt 1556 zurückkehrte, um an dem Regensburger Religionsgeſpräche Theil zu nehmen. Da daſſelbe nicht zu Stande kam, wurde er von dem an deſſen Stelle getretenen Wormſer Colloquium 1557 entbunden und zog ſich ſeitdem mehr und mehr von den öffentlichen Angelegenheiten zurück. In deſto lebendigerem Verkehr blieb er mit den Freunden, namentlich mit Melanchthon, den er 1560 in ſeiner letzten Krankheit beſuchte und zur Gruft geleitete, und ließ ſich nur noch ein Mal zu einer größern Reiſe nach Wien beſtimmen, wo Maximilian II. ſich über die Religionsvereinigung mit ihm berieth. Den Antrag, als kaiſerlicher Rath dort zu bleiben, lehnte er ab und ſtarb, nachdem die Gattin und die meiſten Freunde ihm vorangegangen, am 17. April 1574 mit Hinterlaſſung von fünf Söhnen, welche theils in der Wiſſenſchaft, theils ſonſt zu hohem Anſehen gelangten.

Schweigſam, ernſt und von ſtrengſter Wahrhaftigkeit war Camerarius doch in ſeiner ganzen, auch theologiſchen Denkart milde, ein ächter Humaniſt, welcher die umfaſſendſte Kenntniß des Alterthums mit evangeliſchem Glauben verband, mit beidem ſein ganzes Leben zu durchdringen und der Kirche zu dienen ſuchte. Mittelbar that er das Letztere durch ſeine weithin reichende und lange nachwirkende Beförderung des klaſſiſchen Studiums, beſonders der griechiſchen Literatur und durch die zahlreichen Ausgaben und andern Schriften auf dieſem Gebiet, welche *Fabricius*, Bibl. graeca, verzeichnet. Unmittelbar durch ſeine auch theologiſchen Vorleſungen, ſeine oben geſchilderte vielſeitige Wirkſamkeit und ſeine Schriften exegetiſchen (Sententiae et sapientia Siracidae, notatio figurarum sermonis in libris Evv. et apostolicis scrr.), hiſtoriſchen (Historia J. C.; narr. de Synodo Nicaena et oecum. synodis; historica narratio de fratrum orthod. ecclesiis in Bohemia, Moravia et Polonia), ſyſtematiſchen (Catechesis christiana) und praktiſchen Inhalts (Homiliae). Am bekannteſten ſind ſeine biographiſchen Arbeiten über Georg v. Anhalt (1555, mit deutſcher Ueberſetzung von Schubert, Zerbſt 1853) und Melanchthon, deſſen Briefe er auch 1569 theilweiſe herausgab. Die mit vieler Liebe und Eleganz geſchriebene Narratio de Ph. Mel. ortu, totius vitae curriculo et morte etc. Leipz. 1566 u. ö., mit Anmerkungen und Dokumenten von Strobel, Halle 1777, webt zugleich die ganze Geſchichte der Zeit, beſonders der Reformation mit ein, während dies von Camerarius in der Narratio de Eob. Hesse, Norimb. 1553, mit vielen Nachrichten über ſein eignes Leben geſchieht. S. außerdem Jöcher und Erhard in der Halleſchen Encykl. unter d. Art. E. Schwarz.

Camero, Johann, zu Glasgow geb., hat für die reformirte Kirche in Frankreich eine zu wenig gewürdigte Bedeutung gehabt. Auf ihn weist der Amyraldismus und Pajonismus zurück, ſowie die ganze freiere Eigenthümlichkeit der berühmten Schule von Saumur. Vergl. in Baur's Theol. Jahrbüchern 1853. II. S. 174 f. Camero hat nur Humaniora in Schottland ſtudirt; 1600 kaum 20 Jahre alt, kam er nach Bordeaux, wo man ihm Lehrämter in dieſen Fächern, ja ſelbſt eine philoſophiſche Profeſſur in Sedan verſchaffte. Die Gemeinde Bordeaux wies ihm Mittel an, noch Theologie zu ſtudiren, wo er wolle, unter der üblichen Bedingung, ihr alsdann ſeine Dienſte zu widmen. Nach vierjährigen Studien zu Paris, Genf und Heidelberg übernahm er 1608 eine Pfarrſtelle in Bordeaux, bis man ihn als Profeſſor der Theologie 1618 an des wieder abgegangenen Gomarus Stelle nach Saumur berief. Schon 1620 nöthigten ihn die Wirren des Religionskrieges, ſich zu entfernen, und nach der Rückkehr durfte er nur privatim lehren. Endlich erhielt er 1624 eine theologiſche Profeſſur in Montaubau, wo ſeine Lehre vom paſſiven Gehorſam mit dem Geiſte fanatiſcher Widerſtandsluſt ſo übel zuſammentraf, daß er in Folge erlittener Mißhandlung durch einen rohen

Menſchen 1625 das Leben einbüßte, kaum 48 Jahre alt. Die berühmten Theologen von Saumur, Amyraldus, Placäus und Cappellus ſind ſeine Schüler, welche mit ihm in der orthodoxen Dogmatik Manches gemildert haben. Von ihm haben ſie die Vorliebe für Piscators Lehre von der Zurechnung nur des paſſiven Gehorſams Chriſti; von ihm auch den Satz, daß der Wille immer dem Verſtande folge, ſomit Verdunkelung und Erleuchtung der Einſicht die entſcheidenden Anfänge des ſittlichen Verderbens und der Bekehrung ſeyen, womit die ſcheinbar blinde Krafteinwirkung des heil. Geiſtes in der calviniſchen Lehre von der Bekehrung als eine moraliſche dargeſtellt werden ſollte. Amyrant hat ſeine tria foedera ſtatt der üblichen zwei, wie ſeinen ziemlich unſchuldigen Univerſalismus bei Camero geſchöpft, vielleicht auch ſeine Humanität in der Polemik. Camero ſelbſt, da er nicht gerne etwas drucken ließ, blieb dogmatiſch ziemlich unangefochten, zumal er dem antiarminianiſchen Lehrbegriff zugethan blieb, wie namentlich die Amica collatio cum Tileno zeigt, die 1621 zu Leyden erſchienen iſt, und die Defensio de gratia et libero arbitrio, Salm. 1624. Die Hauptſchriften ſind zum Theil auf Koſten der Nationalſynode erſt nach ſeinem Tode von Cappellus herausgegeben, die Praelectiones theol. (welche mit Beigabe der Miscellanea Spanheim in Genf wieder abdrucken ließ) und das Myrotheticum evangel. Vergl. Bayle, Art. Cameron. **A. Schweizer.**

Cameronianer nannte ſich die heftigſte antiprälatiſtiſche Partei unter den Presbyterianern in Schottland nach dem Prediger Archibald Camero, welcher um 1680 von den Truppen Karls II. erſchlagen wurde. Wie einſt gegen die von Karl I. den Schotten aufgezwungene biſchöfliche Verfaſſung 1637 eine allgemeine Erhebung der Presbyterianer den alten Convenant erneuert hatte: ſo erhoben ſich gegen Karls II. noch gewaltſamer aufgezwungenen Prälatismus unter Hamiltons Leitung die Presbyterianer und Convenanter, beſonders zum Widerſtande aufgerufen von Camero und Cargill. Ueber 400 eidverweigernde Geiſtliche wurden abgeſetzt, religiöſe Verſammlungen, die ſich nun im Freien bildeten, durch Soldaten auseinander geſprengt, das Volk mit Gewalt in die biſchöflichen Kirchen getrieben. Als der König um 1669 einlenkend eine Indulgenz ertheilte und abgeſetzte Geiſtliche wieder anſtellte gegen das Verſprechen, nicht wider ſeine Suprematie in Kirchenſachen zu reden, trennten ſich von denen, welche die Indulgenz annahmen, die ſtrengſten Presbyterianer, unter denen ſich nun die eifrigſten als Cameronianer zuſammenthaten. Sie erklärten die monarchiſche Staatsform für die nicht länger zu duldende Quelle dieſer Kirchenverfälſchung, wie ſie längſt das Recht des Widerſtandes gegen eine von Gott abweichende Obrigkeit verfochten hatten; Camero ſelbſt forderte wenigſtens die Abſetzung des regierenden Königs, fiel aber im Gefecht; ſein Freund Cargill auf dem Blutgerüſte, beide dann als Märtyrer verehrt. Als Wilhelm III. von Oranien König geworden die presbyterianiſche Kirche Schottlands von den aufgezwungenen episkopalen Formen wieder befreite, leiſteten die Cameronianer ihm nicht unerheblichen Beiſtand; doch entſprach die 1690 zu Stande gebrachte Herſtellung der presbyterianiſchen Kirche ihren gereizten Erwartungen ſo wenig, daß ſie in unzufriedener Oppoſition bei den kriegeriſch ſchroffen Sätzen des Convenant verharrten. Unruhen aber erregte die Partei erſt wieder 1709 gegen die Union Englands und Schottlands. Ihr damaliger Führer Maximilian zog predigend unter großem Zulauf im Lande herum; endlich entwaffnet blieben ſie ruhig und erlangten als ſeparirte Presbyterianer ſeit 1743 förmliche Duldung. Sie vorzüglich vertraten, ohne der independentiſtiſchen Anſicht zu folgen, die Lehre, daß alles Prälatenthum ſchlechthin Sünde, die Presbyterialform aber eine göttlich vorgeſchriebene, durchaus für die Kirche weſentliche Verfaſſung ſey. — Vgl. *Gilb. Burnet*, Mémoires des dernières revolutions d'Angleterre. Köſtlin, die ſchottiſche Kirche. Hamb. 1852. S. 229 f. 244 f. **A. Schweizer.**

Camiſarden. Bezeichnung der Reformirten in Languedoc, welche ihre nach der Aufhebung des Edikts von Nantes zerſtörte Kirche mit den Waffen wieder aufzurichten ſuchten. Dieſer Verſuch war indeß, wie eine jede Revolution, mit welcher er Vieles gemein hat, ein keineswegs von vorn herein gefaßter Plan, ſondern die Reformirten

waren durch Umstände, die sich aus unbedeutenden, zufälligen Anfängen lawinenartig häuften, auf denselben geführt oder vielmehr zu ihm hingerissen worden. Ein solcher Plan gegen Ludwig XIV., welcher damals auf dem Gipfel seiner Macht und in dem Glanzpunkte seiner Siege stand, wäre auch einer der unsinnigsten gewesen. Nachdem aber ein Funken in den weit verbreiteten, verdeckt liegenden Brennstoff gefallen war und einen eine ganze Provinz umfassenden und an vielen einzelnen Stellen ausbrechenden Erd- und Waldbrand hervorgebracht hatte — da war der Plan ein sehr natürlicher, und verliert im Rückblick auch insofern den Karakter des Abenteuerlichen und Schimärischen, als er weit weniger an der Heeresmacht Ludwigs XIV., als an innerer Uneinigkeit scheiterte. Denn jene Camisarden — ein Haufen schlechtbewaffneter, undisciplinirter Bauern unter Anführern aus ihrer Mitte — widerstanden siegend und besiegt, nie aber muthlos und daniedergeworfen, mehrere Jahre hindurch dieser Macht, bis es einem der größten französischen Feldherrn gelang, sie durch Menschlichkeit und geschickte Unterhandlungen zu theilen, zu schwächen und so den furchtbaren Brand zu löschen.

Wir haben gesehen, wie es den apostolischen Arbeiten von Claude Brousson (s. diesen Art.) gelang, die französisch-reformirte Kirche aus ihren Trümmern so weit zu erheben, als es dem einzelnen Manne unter dem gewaltigen Drucke der Zeit möglich war. Denn diese Erhebung war nur durch eine außerordentliche Begeisterung hervorgebracht worden, welcher der Halt objektiver Erkenntniß und kirchlicher Organisation fehlte. Sie mußte daher entweder sinken oder sich über das Maß steigern. Diese Steigerung erfolgte auf eine wunderbare Weise; aber an dem Wunder wirkten göttliche, menschliche und dämonische Kräfte. Zu den menschlichen Kräften gehören die in jenem Artikel angeführten meist apokalyptischen Weissagungen Brousson's und Jurieu's von einer glanzvollen und siegreichen Erhebung der Kirche und vom Sturze des Antichrists, welche in Südfrankreich den mächtigsten Anklang fanden. Da erschienen vom Jahre 1688 an im Delphinat Personen, anfänglich meist weiblichen Geschlechts, welche im schlafenden, halbwachen, auch ekstatischen Zustande zur Buße und zum Glauben ermahnten und, obgleich sonst nur ihr Patois redend und verstehend und überhaupt ohne alle Bildung, im reinsten Französisch zusammenhängend redeten. Ihre Reden zeugten von einer außerordentlichen und, bis auf die übertriebenen Ausfälle auf die römische Kirche, auch gesunden Bibelkenntniß, die ihnen im natürlichen Zustande ganz fehlte. Bald gingen diese Reden und Ermahnungen in wirkliche Weissagungen über, die sich oft bewährten. So fielen in den Versammlungen der Reformirten Kinder in Zuckungen nieder und warnten vor wirklich nahenden Ueberfällen oder vor anwesenden Verräthern, die getroffen zu fliehen suchten oder um Gnade flehten. Mit reißender Schnelligkeit nahm die Zahl der Propheten und Prophetinnen zu, und bald waren das ganze Delphinat und Languedoc von ihnen erfüllt; auch über Personen gebildeter Stände wurden diese wunderbaren Geistesgaben ausgegossen. Es konnte nicht fehlen, daß diese Erscheinungen, weil viele Reformirte in ihrem Glauben erhaltend und in ihm befestigend, die abgefallenen aber unter lauten Aeußerungen der Buße demselben wieder zuführend und so das summarische Bekehrungswerk bedrohend, die Glut der Verfolgungen noch mehr anfachten. Ebenso natürlich war es, daß diese Erscheinungen, die sich als ein Wetterleuchten aus einer höhern Welt biblisch wohl rechtfertigen lassen und als solches noch durch die Ermahnung zur Buße und zum Glauben und durch den Lebenswandel der Propheten und Prophetinnen in einer Zeit allgemeiner Zerrüttung sich geltend machten, nicht fixirt werden konnten, sondern einer gewöhnlichen Ordnung weichen mußten. Die Versuchung, festzuhalten, was so außerordentliche Erfolge hatte und deren noch größere versprach, war aber zu groß, um ihr nicht zu erliegen. Dieses Erliegen erfolgte indeß nur unmerklich und allmählig: da in dem Maße als der heilige Aether sich nach und nach verflüchtigte, seine Gefäße sich mit unheiligen und zuletzt dämonischen Bestandtheilen füllten, welche zu prüfen und auszuscheiden das Element der Erkenntniß und die Zucht der Kirche fehlten. Die Einführung des dämonischen Elements beförderten die Verfolgungen, denen selbst katholische

Schriftſteller der damaligen Zeit die Abſicht unterlegen, die Calviniſten zur offenbaren Empörung zu reizen. Wie Bayle witzig ſagte, hatte man das »große Werk« bei dem Schwanze oder von hinten angegriffen, nämlich erſt bekehrt und dann belehrt, den Dragonern Apoſtel nachgeſchickt. Ein ſolcher Apoſtel war François de Langlade du Chaila, Prior von Laval, Inſpektor der Miſſionen von Gévaudan und Erzprieſter der Cevennen, der, weil er es meiſt mit Neubekehrten und Abgefallenen zu thun hatte, den ganzen Prozeß ſummariſch wiederholen, nämlich gewaltſame Bekehrung und Belehrung vereinigen und in Begleitung von Soldaten, Schergen und Prieſtern und mit einem Apparat von Stricken, Ketten, Fußblöcken (ceps) und Folterwerkzeugen miſſioniren zu müſſen glaubte. Die, welche zu fliehen verſucht oder an Verſammlungen Theil genommen hatten, ließ er einkerkern und foltern, um ſie hierauf, die Männer dem Galgen und die Frauen den Gefängniſſen zu überliefern. So war er der Schrecken der ganzen Gegend. Im Juli 1702 wurden mehrere Bewohner der Cevennen auf ihrer beabſichtigten Flucht nach Genf von Soldaten überfallen, gefangen genommen und zu dem Erzprieſter nach Pont-de-Montvert, in Gévaudan in den Cevennen*), wo er ſeinen Sitz aufgeſchlagen hatte, geführt. Einige ihrer Verwandten warfen ſich ihm zu Füßen: er aber war unerbittlich und antwortete mit Härte, daß die Gefangenen die verdiente Strafe erleiden würden. Den folgenden Sonntag findet in der Nähe eine Verſammlung ſtatt, in welcher der Prophet Peter Segnier das Schickſal der Gefangenen in ſeiner Predigt beklagt und dieſelbe mit den Worten ſchließt: »Der Herr hat mir befohlen, die Waffen zu ergreifen, unſere Brüder zu befreien und dieſen Erzprieſter des Moloch zu vertilgen!« Samuel Couderc und Abraham Mazel, zwei andere Propheten, unterſtützen dieſe Behauptung, jener durch die Verſicherung, von dem Geiſte den beſtimmten Befehl erhalten zu haben, die Prieſter zu bekriegen, und dieſer durch die Erzählung einer ihm gewordenen Viſion von großen, fetten, ſchwarzen, die Pflanzen eines Gartens abfreſſenden Ochſen, die er auf den wiederholten Befehl einer Stimme verjagt habe. Bei der damaligen Stimmung brauchte er nicht erklärend hinzuzufügen: »Wie mir der Geiſt ſeitdem offenbart hat, ſo iſt dieſer Garten die Kirche Gottes; die ſchwarzen Ochſen ſind die Prieſter, welche ſie verwüſten, und die Stimme, die mir zurief, iſt der Herr, welcher mir geboten hat, ſie aus den Cevennen zu vertreiben.« Mehr bedarf es nicht, die Anweſenden hinzureißen. Noch denſelben Abend veranſtalten die drei Propheten eine Verſammlung von zwanzig Cevenolen, mit denen ſie unter der Anſtimmung des 68. Pſalms in der folgenden Nacht die Burg von Pont-de-Montvert angreifen, in dieſelbe ungeachtet eines kurzen Widerſtandes eindringen, die Gefangenen aus ihrem Kerker und ihren Blöcken befreien, und den fliehenden Erzprieſter nebſt ſeinen Dienern, Schergen und Soldaten niedermachen. Nur ein Bedienter und ein Soldat, die ſich den Gefangenen menſchlich gezeigt hatten, werden begnadigt. Hierauf wird die Burg in Brand geſteckt und die Propheten und ihre Begleiter bringen die übrige Nacht zwiſchen blutigen Leichnamen unter Pſalmengeſängen knieend zu!

Die Flammen von Pont-de-Montvert verzehrten die ſchwache Scheidewand zwiſchen der Weiſſagung und natürlicher, auch wohl mechaniſch hervorgebrachter Ekſtaſe und zwiſchen dieſer und dem ihr ſo nahen Fanatismus, und entzündeten einen grauſamen Krieg. So regellos er auch anfänglich war, ſo tauchten doch bald Anführer aus demſelben hervor, welche verſtanden, die Waffen des Fanatismus mit Ueberlegung zu führen und zum Theil wirkliches militäriſches Talent zeigten. Glücklicher als die franzöſiſchen Generale der Revolutionsheere von den Volksrepräſentanten, waren ſie von Propheten und Prophetinnen umgeben: indem auch ſie Propheten waren und alſo das gewaltige Schwert des religiöſen Fanatismus ſelbſt führten und nicht, wie jene das des politiſchen, aus der Hand

*) Die Cevennen beſtanden aus den Landſtrichen Gévaudan, Vélay, Vivarais und den eigentlichen Cevennen und gehörten zu Languedoc. Doch waren dieſe Benennungen und Eintheilungen hiſtoriſchen Urſprungs und hatten eine nur lokale und daher ſchwankende Bedeutung.

gaben. Unter diesen Anführern erhob sich bald ein Bäckerbursche und unbärtiger Jüngling, Jean Cavalier, und erwarb sich als »Generalissimus der Kinder Gottes« einen lächerlichen, als glücklicher Anführer gegen regelmäßige Truppen aber einen geschichtlichen Namen. Ebenfalls begeisterter Redner und Prophet war sein Fanatismus vom Glauben durchdrungen, und von Besonnenheit geleitet, wenn auch nicht von Ehrgeiz und Eitelkeit frei. Eine gleiche und wohl noch stärkere Durchdringung des Fanatismus vom Glauben läßt sich, ohne der Geschichte Gewalt anzuthun, auch bei den übrigen Anführern nicht verkennen, und es genügt zu dieser Erkenntniß nur die Hinweisung auf die Standhaftigkeit, welche sie allen Schrecken und Martern eines qualvollen Todes entgegenhielten und die kaum aus einer andern, als der auch noch so sehr getrübten Quelle des Glaubens geflossen seyn konnte; wie es denn undenkbar ist, daß eine ganze Bevölkerung, wie die der Cevennen und eines großen Theils des übrigen Languedoc, allein vom Fanatismus gehalten und getragen, diesem Götzen Gut und Blut geopfert haben sollte. Wie diesen Glauben fanatisch zu unterdrücken versucht worden war, so wurde er fanatisch vertheidigt, und diesen Fanatismus aus der Lehre Calvin's abzuleiten, würde zu Prinzip-Erbettelungen oder -Erschleichungen gehören, welche selbst nicht ohne einen Anflug des Fanatismus wären. Eine solche Ableitung ließe sich auch durch die vielen Ermahnungen widerlegen, welche von den Schweizern und sonstigen Calvinisten an die Camisarden ergingen. Diese Benennung war, wie die meisten solcher Parteinamen, eine sehr gleichgültige, zufällige, ja unschuldige. Von allen Ableitungen etymologischen Grübelsinnes ist wohl die von „camise", dem Hemde der dortigen Bauern, die natürlichste.

Der Krieg hätte, auch in dem für die französischen Waffen glücklichsten Falle, nur mit gänzlicher Verwüstung von Languedoc und mit der Niedermetzelung des größten Theils seiner männlichen Bewohner geendet, wenn es nicht der Menschlichkeit und Klugheit des Marschalls Villars gelungen wäre, den Fanatismus in Vielen, welche von ihm ergriffen und in ihm durch die empörendste Grausamkeit verhärtet worden waren, theils zu schwächen, theils zu besiegen und so zu brechen. Zu denen, in welchen derselbe geschwächt wurde und kluger, auch wohl ehrgeiziger Ueberlegung wich, gehörte der Hauptanführer der Camisarden, Jean Cavalier, mit dem es dem Marschall glückte, eine Capitulation abzuschließen, welche ebenso dem Schwerte des Fanatismus die tödtliche Spitze abbrach, wie sie, wenn man den Abstand eines berühmten und sieggewohnten Feldherrn eines mächtigen Monarchen, an der Spitze disciplinirter Truppen, von einem einen Haufen aufrührerischer Bauern befehligenden Bäckerburschen in's Auge faßt, für diesen ehrenvoll, ja glänzend war. In Folge dieser Capitulation trat Cavalier mit einem von ihm aus seinen Camisarden gebildeten Regiment in den französischen Kriegsdienst, den er aber gegen den englischen vertauschte, in welchem er an der Spitze eines Regiments französischer Flüchtlinge in der blutigen Schlacht bei Almanza in Spanien (1707) focht, zum Generalmajor und Gouverneur der Insel Jersey stieg und 1740 starb. Die meisten der übrigen Camisardenanführer erklärten indeß seinen Schritt für Verrath an ihrer heiligen Sache, und setzten den Kampf noch lange fort. Er artete aber immer mehr in rohen Parteigängerkrieg aus; und als diese Anführer, an der Kraft des Fanatismus verzweifelnd und sich selbst untreu werdend, auf das ihnen ganz fremde Feld der politischen Intrigue sich wagten, und mit fremden Abenteurern sich einließen, bereiteten sie sich und den Ihrigen den Untergang, welchen die meisten von ihnen auf Blutgerüsten fanden. Viele der Propheten aber und selbst Cavalier trieben ihr Wesen in England, namentlich in London fort, wo sich auch Personen von Stand und Bildung für sie erklärten und sie überhaupt ein solches Aufsehen erregten, daß die anglikanische Kirche gegen sie einschritt (u. a. durch eine zu Saint James's im Jahre 1707 gehaltene Predigt: „The Way of Trying Prophets" über 1 Joh. 4, 1.). Nicht unwahrscheinlich, wenn auch nicht nachweisbar ist, daß von dieser gewaltigen Bewegung ähnliche und gleichzeitige Erscheinungen, wie die Gesichte eines Bauermädchens in Schweden, die Kindererweckung in Schlesien, die auch in unseren Tagen wieder Theilnahme gefundenen Offenbarungen des Perücken-

machers Tennhard in Nürnberg, die Weiſſagungen des Schuſters Daut in Frankfurt u. ſ. w. die Zuckungen waren.

Der Quellen über die Camiſarden gibt es ſo viele, daß nur die nachſtehenden angegeben werden können. I. Katholiſche: 1) „Histoire de la revolte des Phanatiques ou Camisards“ (von *de la Baume*, Conseiller au Présidial de Nismes; obgleich von Haſe in ſeiner Kirchengeſch. citirt, ſo weit dem Verfaſſer dieſes Art. bekannt, nur im Manuſkript vorhanden) Hauptwerk und wie 2) die gleichfalls ungedruckten Briefe der „Madame Demerez de l'Incarnation“ aus unmittelbarer Anſchauung geſchrieben. 3) „Le fanatisme renouvellé. Par Louvrelenil, Prêtre. Avignon 1704“ (ſpäter neu aufgelegt; auch aus eigener Anſchauung geſchrieben). 4) „Histoire du Fanatisme de notre temps, par M. de Brueys. Utrecht 1737“ (doch in vielen andern Ausgaben. Der Verfaſſer ein ehemaliger Calviniſt und ſehr ungenau). Außerdem die Briefe von Fléchier, Biſchof von Nismes, die Memoiren von Villars u. ſ. w. II. Reformirte Quellen (meiſt auf die prophetiſchen Bewegungen ſich beziehend). 1) „Théatre sacré des Cevennes. Londres 1707 (von Max Miſſon. Hauptwerk, die Ausſagen vieler Augenzeugen über die Handlungen und Reden der Propheten enthaltend; im Jahre 1847 von dem Prediger Boſt zu Melun unter dem Titel: „Les Proph. Prot.“ mit geharniſchter Vorrede gegen die Zweifelſucht herausgegeben; deutſch: „Heiliger Schauplatz des Landes Cevennes. Frankfurt 1712,“ und in Adelung's „Geſchichte der menſchlichen Narrheit.“ Thl. III. S. 55 u. f. karrikirt). 2) Memoirs of the wars of the Cevennes under Col. Cavallier. Written in French by Col. Cavallier and translated into English. Dublin 1726“ (ihre Aechtheit iſt beſtritten worden, dem Verfaſſer dieſes Art. aber gar nicht zweifelhaft). 3) „The Prophetical Warnings of John Lacy, Esq., pronounced nnder the Operation of the Spirit, and faithfully taken in Writing, when they were spoken. London 1707.“ 4) „A Relation of the Dealings of God to his unworthy Servant John Lacy, since the time of his Believing and Professing himself inspired. London 1708.“ Außerdem viele Artikel in den „Nouvelles de la Répnbliqne des Lettres.“ — Unter den Bearbeitungen ſteht: „Histoire des troubles des Cevennes ou de la guerre des Camisards. Par Conrt. Villefranche 1760“ und „Alais 1819“ obenan; „Histoire des Camisards. A Londres 1744“ (mehr Roman, als Geſchichte); „Histoire des Pasteurs dn désert. Par Napoléon Peyrat. Paris 1842“ (ſehr anziehend; nur etwas poetiſch). Von den deutſchen Bearbeitungen verdient nur Hofmann's „Geſchichte des Aufruhrs in den Sevennen. Nördlingen 1837“ Erwähnung. Tieck's leider unvollendet gelaſſene Novelle: „Der Aufruhr in den Cevennen“ und Sue's Roman: „Jean Cavalier on les Fanatiqnes des Cevennes“ laſſen durch alle dichteriſche Füllung und Ausſchmückung die innere Wahrheit hindurchblicken und wie jene durch geiſtvolle Bearbeitung, ſo empfiehlt ſich dieſer durch feinere Züge und Schattirungen, wie ſie nur der Eingeborene auffaſſen konnte. — Ueber die prophetiſchen Bewegungen dürften noch die kritiſche Geſchichte des Chiliasmus (Theil III. Bd. 3. S. 157—172) und Walch's Einleitung in die Religionsſtreitigkeiten außer der lutheriſchen Kirche (Aufl. 3. Jena 1773, Kap. 6, §§. XVI—XVIII.) zu beachten ſeyn. In §. XVIII. der letzten Schrift iſt die Literatur über dieſen Gegenſtand (für und gegen die Propheten) angegeben, deren Reichthum auf das Aufſehen, welches dieſe Erſcheinung damals erregte und darauf ſchließen läßt, daß dieſelbe eine keineswegs vereinzelte und auf Frankreich und England beſchränkte war *). v. Polenz.

Campanus, ſ. Antitrinitarier.

Campegius, Lorenzo Campeggi, Cardinal, war urſprünglich Juriſt in Padua und erhielt erſt ſpäter die Weihen. Schon unter Julius II. ſtieg er zu hohen geiſtlichen

*) Daß dieſes Urtheil vollkommen begründet iſt, beweiſt die neueſte Abhandlung über dieſen Gegenſtand von Max Goebel in Niedner's Zeitſchrift für hiſtoriſche Theologie 1854. 2. u. 3. Heft, wo die Geſchichte der wahren Inſpirationsgemeinden beſchrieben wird, mit Angabe der Literatur darüber. D. Red.

Würden und wurde als Nuntius in Deutſchland verwendet, nachher in derſelben Eigenſchaft (als Cardinal) in England 1519, wo er auch das Bisthum Salisbury erhielt. Seine Bekanntſchaft mit deutſchen Verhältniſſen mußte den gewiegten, klugen und im Intereſſe der päbſtlichen Politik ſtreng befeſtigten Mann bei Clemens VII. doppelt empfehlen, in dem kritiſchen Momente des Nürnberger Reichstages 1524 ſeinen Stuhl durch ihn in Deutſchland vertreten zu laſſen. Perſönlich ſollte der Legat dießmal mit harten Erfahrungen beginnen. In Augsburg ſchon ward ſein Segen verſpottet, in Nürnberg mußte er es ſelbſt gerathen finden, in äußerer demüthiger Verläugnung ſeiner Würden einzuziehen. Die durch ſeine Gegenwart nur wachſende Unerſchrockenheit der evangeliſchen Predigt und Gereiztheit des Volkes ließen ihn deutlich genug erkennen, auf welchem Boden er hier ſtand. Aber ſo furchtſam und bereit zu Klugheitsmaßregeln er für ſeine Perſon war, ſo vermochten dieſe Zeichen doch über ſeinen Karakter weder ſo viel, daß er ein würdigeres Benehmen eingehalten hätte — er gab vielmehr durch ſchmutzigen Geiz und Unredlichkeit Aergerniß —, noch aber, daß ſie ihn in ſeiner Abſicht und dem Glauben, dieſelbe mit ſeinen Mitteln erreichen zu können, erſchüttert hätten. Durch dieſe Hartnäckigkeit iſt er aber hier das vornehmlichſte Werkzeug geworden, durch welches die Schlauheit päbſtlicher Politik den Gang der Reformation zwar nicht hintertreiben, wohl aber zur unſeligen Spaltung Deutſchlands wenden konnte. Die hundert Beſchwerden der deutſchen Nation verläugnete er offiziell mit kecker Stirne. Im Bunde mit Ferdinand, und unterſtützt durch den kaiſerlichen Orator, war er es vorzüglich, der den Abſchied herbeiführte, welcher abermals das Wormſer Edikt feſthielt, und übrigens das Wichtigſte hinausſchob.

Aber je mehr er die Macht der Reformation im Ganzen der deutſchen Nation erkannt hatte, deſto klarer war ihm geworden, daß ein anderer Weg, der der Sondervereinigung eingeſchlagen werden müſſe. So hat er den zweideutigen Ruhm, dieſe in Nürnberg ſchon in Antrag gebracht zu haben; es gelang ihm, dieſelbe gleich nachher zu Stande zu bringen, und ſo reifen zu laſſen, was die römiſche Politik ſchon allmählig vorbereitet hatte. Bei den Schlüſſen, welche hier zur Bekämpfung der Reformation gefaßt wurden, mußte doch wenigſtens zum Scheine der öffentlichen Meinung eine Genugthuung gegeben werden. Und ſo hat Campegius auch den Ruhm, durch den hier vorgelegten und von den verſammelten Ständen genehmigten Reformationsentwurf auch das Reſtaurationswerk des Katholizismus (vgl. Ranke, deutſche Geſch. ꝛc. II. S. 162) offiziell eingeleitet zu haben. Die Einräumungen dieſer Conſtitution beſtanden im Verbote grober Sittenfehler und unwürdigen Gelderwerbes des niederen Klerus. Alles Wichtigere war zu unbeſtimmt gehalten, um täuſchen zu können. Doch die Abſicht der Spaltung war gelungen. Nicht ebenſo gelang ein Verſuch, daſſelbe Gewerbe auf anderem Gebiete zu betreiben. Melanchthon, welchen der Cardinal durch Nauſea zum Abfall von ſeiner Sache verlocken wollte, gab ihm eine ebenſo edle als für jenen demüthigende Antwort (vgl. Camerarius, §. 26.).

Im Jahre 1528 kam Campegius wiederum als Legat nach England, um mit Wolſey die Eheſache Heinrichs VIII. zu deſſen Gunſten zu ordnen. Aber indem ſich eben durch den Sieg Karl's V. die päbſtliche Politik ſchnell änderte, mußte er die Bulle insgeheim verbrennen, die Unterhandlungen aber in die Länge ziehen, bis endlich der Bruch mit der Vorladung des Königs nach Rom zur Reife kam. Damit ward der Cardinal abberufen und verließ England, nicht ohne perſönliche Kränkung erlitten zu haben.

Noch einmal finden wir ihn in Deutſchland, auf dem Augsburger Reichstag am 24. Juni 1530 eine Rede haltend, aber in unbedeutender Rolle. Hier bei der großen offenen Entfaltung der Gegenſätze war kein Boden mehr für ſeine Künſte.

Nicht zu verwechſeln mit dem Cardinal iſt ſein Bruder Thomas 1540 bei dem Wormſer Colloquium betheiligt.

Zu vergleichen iſt über Obiges namentlich Planck, Geſch. des prot. Lehrbegr. II. Ranke, deutſche Geſch. ꝛc. II. und III. Weizſäcker.

Canisius, Peter, unter mehreren gleichnamigen, auch als Schriftsteller bekannten Jesuiten der bedeutendste, war den 8. Mai 1524 zu Nimwegen aus einem niederländischen Geschlecht de Hondt (Hund) geboren, weßhalb mit seinem Namen später von den durch ihn verfolgten Protestanten allerlei Wortspiele gemacht wurden. In Köln erzogen, traf er mit dem dorthin auf seiner Missionsreise gekommenen Jesuiten Faber zusammen und ward von ihm 1543, der Erste in Deutschland, für den Orden gewonnen. Alsbald entwickelte er für die Zwecke desselben große Thätigkeit und trat u. A. der vom Erzbischof Hermann von Köln beabsichtigten Reformation beim Kaiser und sonst mit Erfolg entgegen. In das unterdeß gestiftete Jesuiter-Collegium zu Ingolstadt versetzt, wirkte er als Lehrer, dann als Rektor und Vicekanzler der Universität eifrig für Verbreitung des Ordens und zur Unterdrückung der Reformation in Bayern, wo er zu Augsburg und Dillingen Collegia stiftete. Noch erfolgreicher geschah dies für Oesterreich von ihm in Wien, wo er 1551 Rektor seines Ordens-Collegiums, dann Hofprediger des Kaisers Ferdinand I. und von diesem selbst zum Bischof designirt ward, eine Würde, deren Annahme jedoch der Ordens-General nicht zuließ. Auch dem Tridentiner Concil wohnte er bei und starb, nachdem er seine Thätigkeit noch über die Schweiz verbreitet, den 21. Dez. 1597 zu Freiburg i. Br., angeblich selbst durch Wunder und vom Pabst durch Seligsprechung, von seinem Orden als zweiter Apostel Deutschlands verherrlicht, jedenfalls ein Hauptbeförderer der Gegenreformation. Dieser diente er auch durch eine Reihe von Schriften von theils mehr wissenschaftlicher (Commentarii gegen die Magdeburger Centuriatoren), theils mehr unmittelbar praktischer Tendenz. Unter letztern ist die wichtigste sein auf Befehl Ferdinand's I. verfaßter Katechismus, auch geradezu Antikatechismus genannt, durch den er den Einfluß der protestantischen Katechismen, namentlich des lutherischen, paralysiren sollte. Zuerst, 1554, als größerer (Summa doctrinae et institutionis christ.), dann als kleinerer (Institutiones christ. pietatis), 1566, faßt er das Ganze der christlichen Lehre unter Glaube (Symb. ap.), Hoffnung (V. U.) und Liebe (Dekal.) zusammen und fügt dann vom römisch-katholischen, bezüglich jesuitischen Standpunkte die Lehre von den Sakramenten und von den Pflichten der christlichen Gerechtigkeit hinzu — Alles mit vielem Takt, weßhalb der Katechismus die weiteste Verbreitung fand, oft übersetzt und noch jetzt vielfach in Gebrauch ist. In dem Opus catechisticum de Summa etc. Col. 1569 u. ö., hat der Jesuit Pet. Busäus dazu einen ausführlichen Commentar mit Stellen der Bibel, der Kirchenväter u. s. w. geliefert. Außerdem edirte Canisius die Briefe des Hieronymus, Leo d. Gr. und Cyrill v. Alex. — Biographieen von Raderus, München 1614, Sacchini, Ingolst. 1616, Dorigny, Köln 1692; Werfer, Leben ausgezeichneter Katholiken, 2. Bd. Schaffh. 1852. E. Schwarz.

Canstein, Karl Hildebrand Freiherr v., geb. 1667 auf seinem väterlichen Gute Lindenberg in der Mark, stammt aus einem der ältesten Adelsgeschlechter in Deutschland. Sein Vater, Raben von Canstein, kurfürstl. brandenb. Geheimerrath, Oberhofmarschall, Kammerpräsident und Landeshauptmann, welcher mit Gelehrsamkeit und staatsmännischer Bildung eine fromm christliche Gesinnung vereinigte, starb schon im Jahre 1680, doch führten die Mutter und die Vormünder die geistige und sittlich-religiöse Ausbildung des Knaben im Sinne des Vaters fort. In seinem 16. Jahre, 1683, bezog er mit seinem Bruder Philipp Ludwig die Universität Frankfurt a. d. O. und studirte hier drei Jahre lang unter dem berühmten Juristen Samuel Stryk die Rechte. Hierauf unternahm er in Gesellschaft seines Bruders eine Reise durch Holland, England, Frankreich, Italien und das südliche Deutschland, von welcher ihn der Tod seines Landesherrn, des großen Kurfürsten, nach Berlin zurückrief. Im folgenden Jahre 1689 wurde er von dessen Nachfolger zum Kammerjunker ernannt, nahm aber, des Hoflebens müde, nach einigen Jahren seinen Abschied und ging als Volontair zu den brandenburgischen Truppen nach Flandern ab, wo er an der rothen Ruhr tödtlich erkrankte. Nach der Aussage seines Kammerdieners soll er während dieser schweren Krankheit das Gelübde gethan haben: «wenn ihn Gott von derselben errettete, so wolle er ihm sein Leben lang

dienen," und er hat solches redlich erfüllt! Bald nach seiner Genesung kehrte er nach Berlin zurück, trat ganz in den Privatstand und lebte von nun an in stillem, geräuschlosem Wirken, für alles Gute eifrig und thätig. Epoche machend für sein geistiges Leben war die 1691 angeknüpfte Bekanntschaft mit dem damals von Dresden nach Berlin berufenen Spener und die dadurch herbeigeführte Verbindung mit Aug. Hermann Francke und dessen Freunden, die bis an seinen Tod fortdauerte und durch brieflichen und persönlichen Verkehr gepflegt wurde. Im Jahr 1707 verheirathete er sich mit einem Fräulein Bartha v. Krosigk; die Ehe blieb kinderlos und wurde schon 1718 durch den Tod getrennt. Canstein selbst überlebte seine treue Lebensgefährtin nur ein Jahr; im August 1719 von einer Reise nach seinem Stammgute Canstein in Westphalen zurückgekehrt, befiel ihn eine heftige Kolik, die ihn so entkräftete, daß er, noch erquickt durch den Besuch seines treuen Freundes Francke, unter den Gebeten desselben am 19. August Nachmittags 2 Uhr seinen Geist aushauchte. Das Leichenbegängniß wurde in Berlin feierlich begangen und auch in Halle sein Andenken durch den Senior der theologischen Fakultät Dr. Breithaupt und Francke selbst in besondern Predigten über die von ihm vorher dazu verordneten biblischen Abschnitte gefeiert. Tiefe Frömmigkeit, die sich lebendig erwies in Werken der Liebe und Barmherzigkeit, war der Grundzug von Cansteins Karakter, der gepflegt durch frommer Eltern Erziehung und Beispiel, befestigt durch die Erfahrungen des Lebens, gefördert durch den Umgang mit gleichgesinnten Freunden, sein ganzes Leben und Wirken bestimmte. In wissenschaftlicher Hinsicht tritt diese Frömmigkeit zu Tage in einem Werke, an welchem er sieben Jahre arbeitete, das unter dem Titel „Harmonie und Auslegung der heiligen vier Evangelisten" im Verlage des Waisenhauses zu Halle 1718 zum ersten Male (in zweiter Auflage 1727) in einem Foliobande erschien. Es ist diese Schrift, zu deren Herausgabe ihm seine Bekanntschaft mit dem N. T. auch im Grundtexte befähigte, ein praktisch-exegetisches Werk und enthält eine zusammenhängende Erläuterung der heiligen Geschichte und der Lehren Jesu nach den besten Auslegern. Das größte, segensreichste und unvergänglichste Denkmal seiner Frömmigkeit aber setzte sich Canstein durch die Gründung der nach ihm benannten Cansteinischen Bibelanstalt. Wie ihm das göttliche Wort das höchste Gut und die Forschung in demselben das höchste Glück und die größte Freude war, so wünschte er auch die Bibel in die weitesten Kreise zu bringen, was zunächst durch möglichst billige Herstellung der einzelnen Exemplare zu erreichen war, so daß auch Aermere sie sich anschaffen konnten. Darauf nun ging sein Sinnen und Denken, und das Ergebniß seiner Erwägungen legte er in einer zu Berlin im Mai des Jahres 1710 erschienenen kleinen Schrift: „Ohnmaßgebender Vorschlag, wie Gotteswort den Armen zur Erbauung um einen geringen Preis in die Hände zu bringen sey" dar, worin er den Gedanken ausführt, daß durch Anschaffung stehenbleibender Lettern eine große Ersparniß an Setzerlohn gemacht werden und so, wenn auch sonst alle gewinnsüchtige Spekulation fern gehalten werde, es möglich seyn könne, das N. T. für zwei gute Groschen, die ganze Bibel aber für sechs Groschen auszugeben. Für Erreichung dieses Zweckes forderte er zu freiwilligen Beiträgen auf, um die auf die angegebene Weise für den Druck des N. T. erwachsenden Kosten von 1200 Thlr., für die ganze Bibel in Duodez von 3000 Thlr. zusammenzubringen. Der Vorschlag fand Beifall und es gingen zahlreiche, mehr oder minder bedeutende Beiträge ein; Canstein selbst gab nach und nach über 1000 Thlr. dazu, und so war es möglich, noch in demselben Jahre 1710 die nöthigen Vorbereitungen zum Drucke und zur Ausarbeitung des Textes einer wohlfeilen und correkten Ausgabe der lutherischen Bibel zu veranstalten. Bei der Feststellung des Textes, den Canstein selbst besorgte, befolgte er die besten kritischen Grundsätze und zog dabei seine Freunde in Halle, sowie auch auswärtige Theologen zu Rathe. Gegen Ostern 1712 konnte dann der Anfang mit der Duodezausgabe des N. T. gemacht werden, die, wie der Stifter versprochen hatte, zu zwei Groschen verkauft wurde. Die Aufnahme war so günstig, daß sofort noch zwei Auflagen, welche beide die Jahrzahl 1713 führen, gemacht werden mußten. Canstein

verband nun mit dem N. T. noch den Pſalter und die Feſtperikopen des A. T., ohne daß der Preis erhöhet wurde. Im Jahre 1713 erſchien dann die erſte Ausgabe der ganzen heiligen Schrift in Großoctav-Format, der bis 1717 noch fünf neue Auflagen folgten, die mit neun Groſchen verkauft wurden. So erſchienen nach einander die Ausgaben in Duodez, Kleinoctav, Folio und Quart in verſchiedenen Schriftgrößen, wobei die für den Gebrauch ſo vortheilhafte Einrichtung getroffen iſt, daß die Seiten der einzelnen Ausgaben genau miteinander übereinſtimmen. Der Stifter ſah noch ſelbſt das Wachſen und Gedeihen ſeines Werkes; er erlebte bis zu ſeinem Tode 28 Auflagen des N. T. und 8 Auflagen der Großoctav- und ebenſoviele der Duodez-Bibel, alſo die Verbreitung von circa 100,000 Neuen Teſtamenten und 40,000 Bibeln. Nach Canſteins Tode übernahm A. H. Franke nach dem ausdrücklichen Willen des Stifters die Verwaltung der Anſtalt und von da an verblieb dieſelbe beim Directorium der Frankeſchen Stiftungen. Nach und nach gewann die Anſtalt mit Gottes Hülfe immer größere Ausdehnung; im Jahre 1727 (noch vor Franke's am 8. Juni deſſelben Jahres erfolgtem Tode) wurde der Grundſtein zu einem neuen maſſiven, für die Wohnung des Inſpektors und die Niederlage der Vorräthe beſtimmten Gebäude gelegt und daſſelbe, das noch jetzt an die Bibliothek anſtoßend den Namen »Canſteinſche Bibelanſtalt« führt, im Jahr 1728 vollendet. Daneben und mit ihm unter einem Dache wurde 1734 und 1735 eine eigene Druckerei, die »Canſteiniſche Bibeldruckerei« und 1744 ein beſonderes Magazin, der Anſtalt gegenüber, erbaut. Die Ausgaben der Bibel wurden vermehrt und in immer beſſerer Ausſtattung geliefert, auch im Jahre 1722 Bibeln in böhmiſcher und polniſcher Sprache gedruckt. Seit dem Jahre 1712 bis Oſtern 1854 ſind im Ganzen 4,612,000 Bibeln (worunter die Bibel in Kleinoctav allein 471 Auflagen erhalten hat), und noch beſonders 2,630,000 N. Teſtamente gedruckt und abgeſetzt worden. Die Preiſe ſind folgende: 1) die Bibel in Duodez 10 Sgr.; 2) die Bibel in Kleinoctav 11 Sgr.; 3) die Bibel in Großoctav 14 Sgr.; 4) in Quart 1 Thlr. 5 Sgr.; 5) das N. T. nebſt Pſalter in Großoctav 7½ Sgr., in Duodez 4½ und 3 Sgr. Die Pſalmen und Jeſus Sirach allein in Duodez je 8 Pfennige. Gegenwärtig beläuft ſich der jährliche Abſatz von heiligen Schriften auf 45—50,000 Exemplare, die ſelbſt bis nach den Vereinigten Staaten von Nordamerika verſendet werden. Außer den hier angeführten Bibelausgaben vollendet die Anſtalt noch in dieſem Jahre (1854) eine ſehr ſauber gedruckte neue Auflage der Bibel in polniſcher Sprache nach genau revidirtem Texte, ſo wie die Bibelüberſetzung nach der letzten Originalausgabe Dr. M. Luthers (1545), kritiſch bearbeitet von Dr. H. A. Niemeyer (dem verſtorbenen Direktor der Franken. Stiftungen) und Dr. Bindſeil. Das Augenmerk der Anſtalt, bei der außer dem Inſpektor derſelben, dem Faktor der Bibeldruckerei nebſt einem ihm beigegebenen Aſſiſtenten, dem Buchhalter und dem Verpacker fortwährend 36 Arbeiter und Arbeiterinnen angeſtellt ſind, iſt jetzt vorzugsweiſe der Anwendung der neueſten typographiſchen Verbeſſerungen auf ihre Bibelausgaben zugewendet, und es wird noch in dieſem Jahre eine neue und correkte Ausgabe der Bibel in Kleinoctav die Preſſe verlaſſen. Eine Stereotypie mit Zubehör zum Guß der Bibelplatten und 4 Schnellpreſſen, worunter 2 Doppelpreſſen durch Menſchenkraft getrieben, werden unausgeſetzt mit dem Drucke der Bibeln beſchäftigt, ſo daß täglich 36,000 Abdrücke geliefert werden. Durch ſolche Einrichtungen iſt die Anſtalt in den Stand geſetzt, die Bibeln zu ſo niedrigen Preiſen zu verkaufen und jährlich noch eine beträchtliche Anzahl an ganz Unbemittelte unentgeldlich zu verabreichen. Auch wird außerdem noch ein Wittwenhaus für Wittwen der bei der Anſtalt beſchäftigt geweſenen Arbeiter unterhalten, in welchem denſelben neben freier Wohnung, Licht u. ſ. w. noch eine wöchentliche Geldunterſtützung von 15 Sgr. gewährt wird. Gegenwärtig werden vier Wittwen darin verpflegt. — Ausführlicheren Bericht über die Geſchichte der Anſtalt gibt das Schriftchen: »Geſchichte der Canſteinſchen Bibelanſtalt ſeit ihrer Gründung bis auf gegenwärtige Zeit. Herausgeg. von Dr. Aug. Herm. Niemeyer. Halle 1827. 8.« Die Perſonalien Canſteins finden ſich hinter der Leichenpredigt des Propſt Porſt zu Berlin

auf Canſtein, die Franke in der Memoria Canſteiniana 1722 herausgegeben hat, ſo wie in der von Dr. Joachim Lange verfertigten Biographie Canſteins, die derſelbe der von ihm 1740 neu herausgegebenen Lebensbeſchreibung Speners von Canſtein beigefügt hat. Die Notizen über den gegenwärtigen Geſchäftsbetrieb verdanke ich der freundlichen Mittheilung des jetzigen Inſpektors der Anſtalt und Vorſtehers der Buchhandlung des Waiſenhauſes, Herrn Linnekogel. Arnold.

Canterbury, ſ. anglikaniſche Kirche.

Canus, Melchior, einer der berühmteren katholiſchen Dogmatiker ſeit der Reformation, iſt geboren zu Taracon im Sprengel von Toledo. Er trat zu Salamanca in den Dominikanerorden und ſtudirte ebendaſelbſt unter dem berühmten Realiſten Franciscus Victoria, welchem er hernach auch im Lehrſtuhle nachfolgte. Hier, wie in Trient, wo er der Kirchenverſammlung anwohnte, erlangte er, wie Nicolaus Antonius in der Bibl. Hispan. ſagt, den Ruhm tam perspicaciae mentis atque judicii maturitatis, quam profundae sapientiae et singularis facundiae. Er war ſehr wohl gelitten bei Philipp II., der ihm das Bisthum der Canariſchen Inſeln verſchaffte, das er übrigens nicht antrat; weniger bei Paul IV., da er mit ſeinen Collegen das Recht des Königs, Jedermann (auch den Pabſt) zu bekriegen, behauptete. Als Provincial ſeines Ordens für Caſtilien ſtarb er 1560.

Sein (nachgelaſſenes) Hauptwerk ſind ſeine loci theologici, keine Dogmatik, ſondern eine dogmatiſche Quellenlehre oder Topik und Methodik, in 12 Büchern, eigentlich auf 14 angelegt. Das erſte handelt im Allgemeinen von den Quellen der Theologie, indem es darunter der Autorität die erſte Stelle vor der ratio anweist. Das zweite beweist das Anſehen der Schrift oder eigentlich des Kanon's der römiſchen Kirche und der Vulgata, das dritte und die folgenden bis zum achten handeln von der Tradition theils im Allgemeinen, theils insbeſondere der katholiſchen Kirche, der Concilien, der Römiſchen Kirche, der Heiligen (patres), der Scholaſtiker, das neunte, zehnte und elfte von dem (bedingten) Anſehen der Vernunft, der Philoſophie, der Geſchichte (Legende), das zwölfte und dem Plane nach die beiden folgenden von der Anwendung dieſer Quellen nach der dogmatiſchen Kunſt. Canus kann nicht, wie manchmal geſchieht, den freier denkenden Theologen der römiſchen Kirche zugezählt werden; er iſt ſtreng römiſch, trotzdem daß er als ein heftiger Gegner des Jeſuitenordens, der übrigens damals noch in ſeinen Anfängen war, auftritt und in demſelben den Vorläufer des Antichriſts ſieht. Er iſt Scholaſtiker, trotzdem daß er ſich ſtark gegen eine ausgeartete Scholaſtik erklärt. Sein geſunderes Urtheil verwarf damit nur die äußerſten Ausgeburten der Methode in ihrem Widerſinn und ihrer Geſchmackloſigkeit. Die Scholaſtik aber trieb eben in Spanien eine wenn auch ſpäte doch ächte Blüthe, und Canus iſt hiebei eine Haupterſcheinung. Immerhin aber bleibt ſchon jene Unterſuchung der formalen Grundlage der Dogmatik charakteriſtiſch genug. Eine apologetiſche Richtung war durch die äußere Nothwendigkeit der Vertheidigung der ſich reſtaurirenden römiſchen Dogmatik geboten; aber dasſelbe liegt auch im Zuge der Zeit, die auf allen Gebieten ſich über die Gründe der Erkenntniß zu beſinnen befliſſen iſt. Ebenſo iſt eine gewiſſe Abneigung gegen die abſtrakten Fragen der Dogmatik nicht zu verkennen; hierin ſpiegelt ſich dieſelbe große Zeitrichtung auf Empirie und eine wenn auch ſehr blaſſe Rückwirkung der Reformation. Dies Alles reicht aber kaum hin, eine Vereinfachung der alten formellen Behandlung der Lehre zu erzeugen. Einzelne Freimüthigkeiten, über die Ausartung der Legende, über dieſe und jene Autorität, ja über das päbſtliche Anſehen ſelbſt (z. B. daß der Pabſt in der Beſtätigung der Orden, als einer Sache der Klugheit, nicht infallibel ſey) konnten wohl römiſchen Eiferern Bedenken erwecken; ſie haben doch eigentlich den Standpunkt des Dogmatikers nicht berührt. Seine Loci ſind zuerſt in Salamanca 1563 erſchienen, dann öfter, zuletzt von Serry, ſeinem Vertheidiger, 1776 mit anderen dogmatiſchen Abhandlungen zuſammengeſtellt. Vergl. über ihn Schröckh, n. K.-Geſch. Bd. IV. und Gieſeler, K.-Geſch. III., 2. Weizſäcker.

Canut der Große, ſ. Dänemark.

Capiſtranus, oder vielmehr Johannes de Capiſtrano (in den Abruzzen), d. h.

dort geboren 1386, ein tief in die Kirchengeſchichte, ja in die Univerſalgeſchichte des 15. Jahrhunderts verflochtener Franziskaner, war bis zum 30. Jahre Rechtsgelehrter, trat dann erſt in den Orden und zeichnete ſich bald ebenſoſehr durch ſeinen ſtrengen aſcetiſchen, wie antihäretiſchen Eifer aus, als durch ein demſelben zur Seite gehendes großes Volksrednertalent. In Italien wirkte er 30 Jahre lang gegen die häretiſche Verzweigung ſeines Ordens, die ausgeſtoßenen Fratiecelli, und innerhalb des Ordens für die ſtrenge Regel der Obſervanten, erſt mit Bernhardin von Siena, dann als deſſen Nachfolger im Generalvikariat für Italien. In ſeinem ſchon höheren Alter eröffnete ſich ihm eine neue und glänzende Wirkſamkeit, da er 1450 unter Nikolaus V. nach Deutſchland geſchickt wurde, theils um gegen die Huſſiten, theils um für einen Türken-Kreuzzug zu wirken. Das Volk empfing ihn wie einen Heiligen, und ob er gleich nur durch einen Dolmetſcher predigen konnte, wußte er doch für Augenblicke die Zeiten der alten Kreuzpredigten zu erneuern. In Mähren hatte er ſich großer Erfolge in der Huſſitenbekehrung zu rühmen, während in Böhmen ſowohl Rokyczana als G. Podiebrad ihn theils ferne zu halten, theils ſeinen Einfluß unſchädlich zu machen wußten. Erſchütternde Sittenpredigten und harte Judenverfolgung bezeichnen ſeinen Weg durch Schleſien. Da er ſo wenig wie Aeneas Sylvius die deutſchen Reichsſtände zu Frankfurt und Neuſtadt 1454 und 55 für den Kreuzzug zu gewinnen vermochte, ſammelte er durch ſeine beim Volke größere Wirkſamkeit ein Kreuzheer auf eigene Fauſt und zog damit dem hartbedrängten Johann Corvin Hunyades zu Hülfe. Mit dem Kreuz, an der Spitze ſeines Zuges, half er ihm Belgrad entſetzen, den Sturm Muhameds II. abſchlagen, das überlegene Türkenheer glänzend beſiegen. Bald hernach erlag ſein Leib dem Uebermaße der Entſagung und Anſtrengung. Im Jahre 1690 iſt er von Alexander VIII. heilig geſprochen. Auch als Schriftſteller im kanoniſchen, aſcetiſchen und polemiſchen Gebiete iſt er zu nennen. Vergl. über ſeine Schriften die allgem. Encyklop. von Erſch und Gruber. Weizſäcker.

Capitel, der Name für geiſtliche, durch eine beſtimmte Regel (canon) zu gemeinſamem Lebensberuf verbundene Corporationen; urſprünglich nur der Name für die einzelnen Sätze oder Abſchnitte der geſchriebenen Regel (capitula), dann für den Saal der Corporationswohnung, worin das Capitel verleſen wurde.

Aus der apoſtoliſchen, in der Apoſtelgeſch. 2, 44 f. überlieferten Einrichtung waren im Orient und ſpäter, wie vom vierten Jahrhundert an für Rom, Mailand, Tours, Bourges, Rheims u. ſ. w. ausdrücklich bezeugt wird, auch im Abendlande Laienklöſter unter prieſterlicher Leitung hervorgegangen. Dieſes Inſtitut iſt zuerſt von Auguſtinus in Afrika und von Euſebius in Vercelli mit dem Kirchendienſte in Verbindung gebracht worden; beide haben als Biſchöfe ihren Clerus in einer klöſterlichen Gemeinde (in domo episcopi monasterium clericorum, Auguſt. De div. serm. 49; daher Dom und Münſter) und unter dem Gelübde der Armuth vereinigt. Darnach im Laufe der nächſten drei Jahrhunderte haben, wie die ſpaniſchen Concilien, Gregorius von Tours und Beda darlegen, viele katholiſche Bisthümer dieſe Ordnung, jedoch ſelten mit dem erwähnten Gelübde angenommen. Einheit und Feſtigkeit kam in die Sache aber erſt, nachdem eine Münſterregel allgemein anerkannt worden war; denn von Auguſtinus ſelbſt waren nur einzelne Prinzipien überliefert (ſ. den Artikel Auguſtiner I, 614), und die vom heil. Benedikt i. J. 529 entworfene Mönchsregel (ſ. oben S. 33 f.) hatte bloß in Klöſtern Eingang gefunden.

Dieſer entſcheidende Schritt fällt in die erſte Zeit der Karolinger, und iſt unbezweifelt vom Pabſte ſelbſt veranlaßt und eingeleitet worden; er war damals ebenſo nothwendig, um dem Verfalle der fränkiſchen Kirche Einhalt zu thun, wie zweckmäßig, um von Rom aus auf den fränkiſchen Clerus durch die Biſchöfe zu wirken. Eine vom Biſchof Chrodegang von Metz i. J. 760 auf Grundlage der regula S. Benedicti verfaßte *regula clericorum* wurde durch die Schlüſſe der fränkiſchen Reichstage und Synoden innerhalb der Jahre 789 und 817 die geſetzliche Norm, nach welcher der Geiſtliche, ſoferne er nicht Mönch war, leben und dienen ſollte (vita canonica, ſ. den Art. Canon

und Chrodegang). In dieſer Regel iſt der von Auguſtinus aufgeſtellte Grundſatz: nulli licet in societate nostra habere aliquid proprium, zwar in vielen Conſequenzen anerkannt, und es war die ganze Organiſation darauf berechnet, daß jeder Einzelne ohne eigenes Beſitzthum ſollte leben können (mensa canonicorum), man hat auch ſpäter geglaubt, aus dem Genuſſe der kirchlichen Einkünfte (canon, römiſch die Jahresabgabe) ſey der Name des canonicus entſtanden: allein vom Gelübde der Armuth waren jene Geiſtlichen befreit, und der Grundſatz des älteren Rechts (conc. Aurel. III. a. 538. c. 17.), daß beſtimmte Stellen mit beſonderen Einkünften ausgeſtattet werden können (praebenda, beneficium; ſ. oben S. 49, 50) iſt nicht aufgehoben worden. Dagegen war mit dieſem Inſtitut der Eheſtand unverträglich, der Eintritt in die Wohnung der Geiſtlichen (claustra) Frauen auch unbedingt verboten und das Gelübde der Keuſchheit, wenn gleich nicht abgelegt, doch eine Folge des Clerikats und von Rechts wegen eine Bedingung des Bleibens in der Gemeinſchaft.

Anfänglich waren alle in die Matrikel der biſchöflichen Kirche eingetragenen Cleriker im Münſter vereinigt (canonici), auch nahm man, wie ſchon Auguſtinus gethan und ſoweit man Mittel hatte, Laien zur Ausbildung für den geiſtlichen Stand auf. Jedoch hat von jeher ein Unterſchied zwiſchen den zum Kirchenamt geweihten (presbyteri und diaconi) und den übrigen beſtanden, indem jene ſeit alter Zeit den Rath des Biſchofs und daher mit dieſem eine Behörde (seniores) bildeten, welcher die niederen Cleriker und die Schule (juniores) unterworfen waren. Aus jenen wurden darum auch die Beamten genommen, welche nach Chrodegangs Regel und ſonſt einer Stiftung oder Gewohnheit gemäß dem Münſter vorzuſtehen hatten (dignitates, personatus): wie in den Klöſtern, ein praepositus oder decanus oder beide an der Spitze, und neben denſelben die Aufſeher über die Schule (scholasticus), über den Chor (primicerius, cantor, chori episcopus), über den Kirchenſchrein (thesaurarius, sacrista, custos), über die Oekonomie (cellarius, portarius); und da in jener Zeit bereits Erzprieſter und Erzdechanten die erſte Stelle im biſchöflichen Rathe und Kirchengewalt über die übrigen Mitglieder desſelben erlangt hatten (ſ. I, 485), ſo traten dieſe gewöhnlich in die höchſten Münſterämter (ſpäter dignitates im engeren Sinne mit Jurisdiction), der erſte als Dechant, der zweite als Probſt ein.

In dieſer durch die vita canonica geſchaffenen Einrichtung des biſchöflichen Raths iſt der Anfang der vom zwölften Jahrhundert an unter dem Namen collegia, capitula canonicorum hervortretenden Corporationen. Sie haben ſich der Natur der Sache nach, wie an der Cathedralkirche (Domcapitel, Metropolitancapitel), ſo auch in den Landſtädten des Bisthums, oft an mehreren Orten deſſelben Sprengels, wo eben zeitweiſe biſchöfliche Reſidenzen geweſen oder des Kirchenregiments halber ſelbſtſtändige Erzprieſter und Erzdechanten geſetzt worden ſind (Collegiatcapitel, Landcapitel), nach jener äußeren Ordnung gebildet; ſelbſt Klöſter, Mönche und Nonnen, und, in Flandern vornehmlich, weltliche Frauenſtifte (Kanoniſſen) ſind auf jene Weiſe organiſirt worden (canonici regulares, canonicae).

Der innere Organismus erhielt ſich aber keineswegs lange. Die für das Münſter beſtimmten Einkünfte der Kirche, Zehnten, Pfarreien und ein Theil der Einnahme des Biſchofs, wurden, zuerſt in Cöln i. J. 853, den Kanonikern als Stiftsgut überwieſen, zum Theil zwar noch für Zwecke der Gemeinſchaft (fructus super excrescentes, Maſſenvermögen) auf die Kirchenfabrik, Stiftsanſtalten und perſönlichen Chordienſte (distributiones quotidianae, stipendia) verwendet, ſonſt aber auf die einzelnen Capitelſtellen als ſelbſtſtändige Pfründe (canonica) repartirt. Dabei zerging nun ſeit dem zehnten Jahrhundert überall die kloſtermäßige Einrichtung des gemeinen Weſens bis auf einen geringen Reſt der Schule und die gemeinſchaftliche Vermögensverwaltung, und nirgends mehr als unter den Kanonikern verfiel die kirchliche Zucht, die Pfründen und Anwartſchaft darauf (exspectatio) wurden käuflich, kamen ſogar in die Hände von Laien, namentlich des Kaiſers und der Fürſten (canonici honorarii), und mehrere derſelben, oft an ver-

ſchiedenen Kirchen, in Eine Hand. Um ſo freier wurde von nun an der Einfluß, welchen weltliche Gewalten und weltliche Geſinnung auf die Beſetzung der Kanonikate gewannen. Nicht bloß der deutſche König hatte altem Herkommen gemäß in jedem zur Kirche gehörigen Capitel das Recht, mindeſtens Eine, gewöhnlich die erſte während ſeiner Herrſchaft erledigte, Pfründe zu beſetzen (jus primariarum precum), ſondern auch die Fürſten waren durch die verſchiedenartigſten Rechtstitel, ſogar durch päbſtliche Indulte, am ausgedehnteſten in Baiern und Oeſterreich, in den Beſitz von Proviſionsrechten gekommen, und zufolge einer natürlichen Entwicklung im Ständeweſen hatte der Adel in den meiſten und bedeutendſten Stiften den Vorzug bei Beſetzung nicht bloß der Dignitäten, ſondern auch der übrigen Kanonikate erlangt.

Nach dem Befehle der Kirche (c. 6. dist. 32; c. 9. X. de vita et hon. cler. III, 1.) kehrte man zwar, um der Zerrüttung Einhalt zu thun, ſeit dem zwölften Jahrhundert hie und da zur alten ſtrengen Einrichtung, als zu des heil. Auguſtinus Stiftung (Auguſtinerregel) zurück, nahm wohl auch, nachdem Ivo von Chartres und Petrus Damiani das Beiſpiel gegeben hatten, Mönchsregeln (c. 4. X. De statu monach. III, 35.) als Geſetz des gemeinſamen Lebens an (canonici regulares, regulirte Chorherren): allein überwiegend war immer die Zahl der entarteten und verweltlichten Capitel (canonici saeculares), in welchen das Pfarramt von dürftig mit der portio congrua beſoldeten Vicarien, und der Chordienſt von jüngeren auf Exſpectanz hin aufgenommenen und gering präbendirten Kanonikern (vicarii praebendati, minores praebendati, canonici in herbis, Beitherren, exspectatarii) verſehen, die Pfründe vom Kanoniker in der eigenen Wohnung (curia), oft außerhalb an einem beliebigen Orte, genoſſen und die Schule auf diejenigen, welche ſpäter in die Pfründen einrücken ſollten (domicellares), reducirt und Unadligen, welche man nicht als Cleriker an der Kirche ſelbſt verwenden wollte, nach und nach ganz verſchloſſen worden iſt.

Vergeblich haben ſeit dem dreizehnten Jahrhunderte die Päbſte auf die Wiederherſtellung der Schulen und der Zucht, auf Einſetzung eines beſonderen theologus und poenitentiarius gedrungen (c. 15. X. De off. jud. ord. I, 31; c. 1. 4. 5. X. De magist. V, 5.), vergebens eingeſchärft, daß die Pfründe vom Amte an einer beſtimmten Kirche (officium) abhängig (c. 15. X. De cler. non res. III, 4.) und nur die Weihe und Tüchtigkeit zu demſelben Bedingung für den Empfang des Kanonikates ſey (c. 28. 37. X. De praeb. III, 5.; Extrav. Execrabilis III, 2.): die Capitel waren damals meiſt ſchon auf eine beſtimmte Zahl der Pfründner abgeſchloſſen (capitula clausa), in ihrem Beſtand und Rechte als Corporation ſehr oft durch kaiſerliches Privilegium geſchützt, und behaupteten mit Glück ihre Autonomie, gegen alle Verſuche ihre hergebrachte Verfaſſung zu brechen. Nur das wurde im deutſchen Concordate i. J. 1417 für die Qualification der adeligen Bewerber anerkannt, daß man den akademiſch graduirten einem ungraduirten Standesgenoſſen vorzuziehen und wenigſtens ein Sechstel der Präbenden an Graduirte (Doktorpfründen) zu verleihen habe; die Dienſtpflicht des Kanonikers iſt aber, wenn er nicht als canonicus a latere im unmittelbaren Dienſte des Biſchofs ſtand (c. 15. X. De cler. non res. III, 4.) immer nur auf einzelne Monate (residentia) und Handlungen (horae canonicae, capitulum) beſchränkt geblieben, und wie die Pfründencumulation trotz päbſtlichem Verbot (c. 1. in VI. De consuet. I, 4.), haben auch die Laienkanonikate und mit ſehr wenig Ausnahmen (z. B. in Lüttich) die Vicarien fortgedauert. Nur Rechte, locus in capitulo, stallus in choro, praebenda, hat ein Kanoniker (canonicus in floribus, praebendatus) ausgeübt, obgleich er bei der Aufnahme als ordentliches Mitglied (emancipatio, Capitelsgang) alle kanoniſchen Pflichten übernahm.

In jene feſte corporative Stellung waren die Capitel dadurch gekommen, daß ſie von Anfang an in Kämpfen für ihre Rechte geübt worden ſind. Als Theilhaber am Kirchengut und Kirchenregiment ſtanden die Stifte dem Biſchof, als die kanoniſch zur Biſchofswahl, und wo kein Biſchof war, zum Regiment berechtigte Corporation dem Kaiſer, dem Landesherren und dem Metropoliten gegenüber, und in allen Dingen haben

ſie ſeit dem Inveſtiturſtreit eine günſtige Entſcheidung nach der anderen durch die Kirchengeſetze errungen. Es wurde den Domcapiteln das Recht, den Biſchof (c. 35. dist. 63.) und den Coadjutor deſſelben (c. un. in VI. De cler. aegr. III, 5.) zu wählen, und die temporäre Jurisdiction im Bisthum ſowohl sede vacante als auch sede impedita (c. 3. in VI. De suppl. negl. I, 8.), ſodann allgemein den Capiteln die entſcheidende Stimme bei Veräußerung der Stiftsgüter (c. 3. X. De his quae fiunt III, 10.), bei Verleihung der Stiftspfründen (c. 6. l. c.) und bei Dispoſitionen über deren Exiſtenz (c. 8. 9. l. c. c. 2. in Clem. De reb. eccl. III, 4.), der Beirath in allen höheren Strafſachen (c. 1. X. De excell. prael. V, 31; c. 4. X. De his quae fiunt III, 10; c. 8. in VI. De off. ord. I, 16.), und für ihr eigenes Collegium mit dem Vorbehalt biſchöflicher Genehmigung (c. 9. X. De consuet. I, 4.) die Autonomie (c. 1. 4. X. De his quae fiunt III, 11; c. 8. X. De const. I, 2.), das Recht der Cooptation (c. 1. X. De elect. I, 6; c. 33. in VI. De praeb. III, 4.) und volles Corporationsrecht mit der Siegelmäßigkeit (c. 14. X. De excell. prael. V, 31.) als regelmäßiger, nur durch das Herkommen (c. 6. X. De his quae fiunt III, 10; c. 3. in VI. De consuet. I, 4.) oder durch päbſtlichen Beſcheid, namentlich durch Proviſionsmandate (c. 7. 30. 37—40. X. De reser. I, 3.) und Reſervationen (c. 2. in VI. De praeb. III, 4.) abänderlicher Rechtszuſtand beſtätigt.

Durch weiſe Vertheilung der Rechte hatte dieſe Geſetzgebung ebenſo die Spuren urſprünglicher Gemeinſchaft erhalten, welche zwiſchen dem Biſchof und ſeinem Rath im Münſter beſtanden hatte, wie den geſchichtlichen Entwicklungsgang anerkannt, durch welchen ein ſelbſtſtändiger Organismus geworden war. Allein darnach hat die Wirklichkeit ſich nicht geſtaltet: die Capitel wurden die Feinde der Biſchöfe, ſo daß dieſe ihnen ein Recht nach dem anderen vorenthielten, bis ihnen das Kirchenregiment faſt ganz entzogen war; oder ſie fielen in Zwietracht und Parteiung, und indem Minoritäten gegen die Beſchlüſſe der Mehrzahl ihr Berufungsrecht an den Kirchenoberen ausübten, gaben ſie ihre Corporation ſelber preis. Am ſichtbarſten wurde der Verfall des Inſtituts mit dem Eintritt der Reformation und der Aenderung der Confeſſion in vielen Stiften des mittleren und nördlichen Deutſchlands; ohne Biſchof ſind dieſe ſchnell der Macht des Landesherren, und trotzdem daß ſie manchmal ein äußeres Daſeyn friſteten, dem Territorialismus erlegen.

Dagegen iſt von der römiſchen Kirche im Tridentiner Concil der Kern des Inſtitutes und das Bedürfniß richtig erkannt, und die Reformation der Capitel auf die Erneuerung der Schulen und Seminarien (sess. XXIII. c. 18. de reform.), auf die Unterwerfung unter den Biſchof und deſſen Viſitationen (sess. XXIII. c. 3; XXV. c. 6. de reform.), auf die Verpflichtung der Kanoniker zur Reſidenz und zum perſönlichen Kirchendienſt (sess. XXI. c. 3; XXII. c. 3; XXIV. c. 12. de reform.) und auf das Verbot der Cumulation incompatibler Pfründen (sess. VII. c. 2. 4; XXIV. c. 17. de reform.), der Exſpectanzen (sess. XXIV. c. 19. de reform.) und der Aufnahme untüchtiger Perſonen oder Laien (sess. XXII. c. 2; XXIII. c. 18; XXIV. c. 8. 12. de reform.) gegründet worden. Es ſollte kirchlicher Geiſt und Ordnung in das Inſtitut zurückkehren; daher zur Dignität die Prieſterweihe erfordert ward, jeder Kanoniker, wenn er Stimmrechte haben wollte, mindeſtens als subdiaconus geweiht, alſo 22 Jahre alt, zur Reſidenz, drei Ferienmonate ausgenommen, bei Strafe ſelbſt der depositio verpflichtet ſeyn, die Dignitäten und wo möglich die Hälfte aller Kanonikate an Graduirte (in der Theologie oder im kanoniſchen Rechte) verliehen und ein Drittel der Einkünfte zu Diſtributionen für die Kanoniker, welche den Chordienſt perſönlich leiſten, verwandt werden ſollten. Auch eine Hauptquelle der Zerwürfniß zwiſchen Capitel und Biſchof wurde beſeitigt, und für den Fall der Sedisvacanz in Domſtiftern die Jurisdiction dem Capitel allein nur für die erſten acht Tage belaſſen (conc. Trid. sess. XXIV. c. 16. de reform.); innerhalb dieſer Zeit mußte es, wenn nicht die Verwaltung an den Metropoliten oder einen fremden Biſchof devol-

viren ſollte, einen vicarius (Capitularvicar) und oeconomus als Verwalter in Jurisdiction und Finanzen beſtellt haben, welche dem neuen Biſchofe verantwortlich wurden.

Eine Reformation der Stifte iſt aber auch dadurch nicht herbeigeführt worden; die ſtrengen Regeln kirchlicher Zucht und Ordnung ſind unbefolgt geblieben, oder wie die Vorſchrift über die Distributionen gar nicht praktiſch geworden: der weſtphäliſche Frieden ſchützte auch die Pfründenprivilegien des Adels (Instrum. pacis Osnabrug. V, 17.): der Pabſt kämpfte, ſtatt für die Ausführung der heilſamen Tridentiner Satzungen, für den Erwerb der Proviſionen auf die Kanonikate und gegen das weltliche Proviſionsrecht — i. J. 1618 erkannte auch der Kaiſer ſein jus primariarum precum als päbſtliche Conceſſion an — ſelbſt päbſtliche Dispenſe haben die Mißbräuche des alten Syſtems aufrecht erhalten. Darum hat das Gericht, welches über alle weltlichen Inſtitutionen der römiſchen Kirche durch die Revolution und ihre Folgen in Frankreich, Italien, Schweiz und Deutſchland, zuletzt im Lüneviller Frieden i. J. 1801 und im Reichsdeputationshauptſchluß i. J. 1803 (Art. 34—36. 61.) ergangen iſt, die Capitel nicht ſchuldlos getroffen, daß ihr Land und Vermögen ſäculariſirt und damit großentheils ihren Corporationen ein gewaltſames Ende gemacht worden iſt.

Zwar haben ſich die Capitel nun nicht überall ſofort aufgelöst, die vorhandenen Capitularen ſollten Penſionen erhalten (Dep.-Hauptſchl. Art. 47—58. 64—76.), und in Oeſterreich (mit den Erzſtiften Wien, Prag, Olmütz und Salzburg und den Domſtiften Laibach, Görz, Trieſt, Linz, St. Pölten, Leitmeritz, Königsgrätz, Budweis, Brünn, Trient, Lavant, Brixen, Seckau und Leoben) war ſogar der Rechtszuſtand durch die Landesgeſetzgebung (Hofdecrete beſonders des 18. Jahrhunderts) für ein ferneres Beſtehen der Domcapitel feſt genug: aber meiſtentheils haben doch die Prälaten ſich während der Kriege und im Mangel von Einkünften zerſtreut, und wenn ſpäter wirklich, doch nicht eher als Hoffnung auf Reſtitution vorhanden war, und nur da, wo überhaupt ein Stift noch beſtand, wieder zuſammengefunden.

In den franzöſiſchen Ländern war ſeit 1801, im Allgemeinen aber erſt ſeit dem Wiener Congreß Ausſicht auf Reorganiſation; nur Preußen hatte 1810 in äußerſter Noth alle Stifte ſeines damaligen Territoriums aufgehoben. Die Curie ſuchte aber vergeblich von den Mächten, welche im Congreſſe repräſentirt waren, eine gemeingültige und ihren Wünſchen entſprechende Erklärung für die Reſtitution der Kirchengüter und Kirchengewalten zu erlangen. Auch für Deutſchland, wo die Erneuerung der Stifte 1803 der Reichsgeſetzgebung vorbehalten und deren Ausſtattung den Landesherren, welchen die Beute zugefallen war, als Pflicht auferlegt worden war (Deput.-Hauptſchl. Art. 53), iſt nichts zu erreichen geweſen, Verhandlungen, welche der Pabſt 1807 in München und Stuttgart eröffnete, ſind erfolglos geblieben, und die deutſche Bundesakte iſt auf die Kirchenfrage auch nicht eingegangen. So blieb der Curie nur übrig, im Wege des Vertrages mit den einzelnen Souveränen in und außer Deutſchland die Reſtitution und eine ſichere Rechtsgrundlage zu erwirken, und darum iſt die Erection der Capitel nicht durchgängig nach Einem Prinzipe, auch nicht zu gleicher Zeit und zum Theil noch gar nicht, in Deutſchland überall nur (mit Ausnahme des Collegiatſtifts Aachen) bei den Domcapiteln gelungen.

Die Grundſätze für das neue deutſche Kirchenrecht enthalten daher vornehmlich Particulargeſetze, Concordate und Circumſcriptionsbullen, für Baiern (mit den Erzſtiften München-Freiſingen und Bamberg, und den Domſtiften Augsburg, Paſſau, Regensburg, Eichſtädt, Würzburg und Speier) das Concordat von 1817 und die Bulle Dei ac Domini nostri a. 1818, für Preußen (mit den Erzſtiften Köln und Gneſen-Poſen, den Domſtiften Trier, Paderborn, Münſter, Culm, Frauenburg, Breslau und dem Collegialſtift Aachen) die Bulle De salute animarum a. 1821, für die Schweiz (mit den Domſtiften Baſel-Solothurn und St. Gallen-Chur) die Bullen Ecclesias quae antiquitate a. 1823 und Inter praecipua a. 1828, für Hannover (mit den Domſtiften Hildesheim und Osnabrück) die Bulle Impensa Romanorum pontificum a. 1824, und für die oberrheiniſche

Kirchenprovinz (mit dem Erzſtifte Freiburg und den Domſtiften Mainz, Rottenburg, Fulda und Limburg) die Bullen Provida sollersque a. 1821 und Ad dominici gregis custodiam a. 1827.

Hiernach haben die Capitel in der Schweiz, in Oeſterreich, Baiern und Preußen (mit Ausnahme von Gneſen und Aachen) zwei Dignitäten, Probſt und Dechant, ſonſt nur Eine, den Dechant (in Gneſen Probſt); dann ſoll eine geſchloſſene Anzahl Domherren (canonici numerarii) beſtehen, zwiſchen zehn und vier je nach der Uebereinkunft, und neben dieſen präbendirte Vicarien, nicht die alten Stellvertreter, ſondern Gehülfen im Chor und in der Seelſorge, oder, wie ſie in der Schweiz heißen, Capläne, meiſtens in geringerer Zahl als die Domherren; außerdem gibt es in Oeſterreich, Preußen und Schweiz noch Titular- oder Ehrenkanoniker (canonici honorarii, titulares, forenses, foranei), welche aus den Geiſtlichen des Landſprengels genommen werden, zwiſchen acht und vier in den verſchiedenen Stiften. Pflicht und Qualität der Capitularen ſind im Weſentlichen nach dem Tridentiner Concil beſtimmt, die Adelsvorrechte, Pfründencumulation, Exſpectanzen und Laienkanonikate alſo aufgehoben; dagegen wird meiſtens das Indigenat und particularrechtlich ein Alter von 30 Jahren und die Prieſterweihe (Hannover, Baden), oder ein beſtimmtes Dienſtalter oder eine akademiſche geiſtliche Würde (Oeſterreich, Preußen, Solothurn) erfordert; von der Reſidenzpflicht und dem Chordienſt ſind nur die Ehrenkanoniker frei. Das Stift iſt als juriſtiſche Perſon anerkannt und das Recht der Biſchofswahl den Domcapiteln mit Ausnahme Oeſterreichs und Baierns gewährt; ſeine Autonomie innerhalb der kanoniſchen Grenzen iſt aber in Deutſchland auf rein geiſtliche Dinge (in causis collegii) beſchränkt, und ſein Recht als Presbyterium (jetzt Ordinariat) nur hie und da (z. B. für Mainz, Limburg, Fulda, Solothurn) anerkannt, ſonſt aber überall dem Biſchofe allein anheimgeſtellt, der den Capitularen Aemter (personatus, jetzt Amt ohne Jurisdiction) verleihen kann, ſey es, daß er den theologus und poenitentiarius, den jedes Stift haben ſoll, aus ihnen erwählt, oder ſie an der Schule und dem Seminar, welche jeder Biſchof einzurichten hat, oder in ſeinem unmittelbaren Dienſte (als Generalvicar, canonicus a latere u. ſ. w.) beſchäftigt. Die Beſetzung der Capitelſtellen geht in verſchiedener Weiſe vor ſich: in Hannover und der oberrheiniſchen Kirchenprovinz alterniren monatweiſe Biſchof und Capitel in allen Fällen der Erledigung; anderwärts wird dagegen unterſchieden: den Probſt ernennt in Baiern, Preußen und in St. Gallen der Pabſt, in Solothurn die Regierung; den Dechant in Baiern der König, in Solothurn der Pabſt, in St. Gallen das Capitel, in Preußen alternirend der Pabſt und der Biſchof; für die übrigen Stellen wechſelt in Baiern und Oeſterreich das Proviſionsrecht zwiſchen dem Regenten, Biſchof und Capitel, in Preußen alternirt Pabſt und Biſchof und beſetzt letzterer allein die Vicariate, in St. Gallen alternirt Biſchof und Capitel und in Solothurn iſt das Recht zwiſchen den Kantonsregierungen und dem Biſchof getheilt; außerdem haben in öſterreichiſchen Stiften auch Privaten und Corporationen, beſonders die Univerſität Wien ein Nominationsrecht auf einzelne Kanonikate. Ueberall, und in Deutſchland auch für die Biſchofswahl, iſt der ſogenannte iriſche Wahlmodus, nach welchem jeder Landesherr personae minus gratae von der Wahlliſte ſtreichen kann (ſ. Richter, Kirchenrecht §. 136, Note 23), eingeführt. Alle Stellen, die Schulen und Seminarien ſind mit Geld aus Staatsmitteln dotirt.

Dieſe jüngſte Geſetzgebung hat das Inſtitut im kirchlichen Geiſte erneuert und Alles beſeitigt, was vor der Säculariſation an weltlicher Satzung und Gewohnheit beſtanden und die Reformen verhindert hatte; ſie hat prinzipmäßig den Souveränen in dem neuen Wahlmodus, und den katholiſchen insbeſondere im Proviſionsrechte einen angemeſſenen Einfluß offen gehalten; vornehmlich aber die biſchöfliche Gewalt hinreichend geſtärkt, um Spaltungen im Capitel und den Verfall kirchlicher Ordnung ſo viel irgend möglich zu verhindern. Sie iſt ein conſequenter Abſchluß kanoniſcher, allezeit in Einem und demſelben Geiſte, mit gleich weiſem und praktiſchem Urtheile ſich bewegender Legislation.

Der kirchlichen Umgestaltung untheilhaftig sind diejenigen Stifte geblieben, welche seit dem 16. Jahrhunderte dem römischen Glauben und Pabstthum entsagt haben, in England, Schweden, Dänemark (s. den Artikel anglikanische Kirche I, 332 f. und die ferneren Artikel dänische, schwedische Kirche), vornehmlich in Deutschland, wo die kursächsischen und alle Stifte, welche im Jahre 1624 der evangelischen Lehre zugethan waren, außerhalb der römischen Kirche Stellung gewonnen und theilweise ihre corporative Selbstständigkeit als evangelische Capitel behauptet haben.

Die Verbindung derselben mit einem evangelischen Bischofe ist zwar von Luther selbst versucht (s. den Artikel Amsdorf I, 290 f.) und in Preußen, Brandenburg, Osnabrück, Lübeck durch den Uebertritt der katholischen Bischöfe zur Reformation vollzogen worden, hat sich aber, Lübeck und Osnabrück ausgenommen, überall nur sehr kurze Zeit erhalten, und seit dem Religionsfrieden 1555 haben sich die Capitel selber an die Landesherren gewendet, um einen glaubensverwandten, zugleich aber nicht machtlosen Vorstand und ein äußerlich geordnetes Regiment zu erlangen. Diesen Postulationen zufolge sind aus dem fürstlichen Hause Administratoren gesetzt worden und die bischöflichen Rechte auf den Landesherrn übergegangen: die Stifte haben, um ihre Selbstständigkeit und Corporation zu retten, ihren kirchlichen Karakter preisgegeben. Der territoriale Bestand des Bisthums bildete von nun an das Stiftsland, in dessen Regierung der postulirte Administrator eintrat, sobald er die Capitulation vollzogen hatte, welche die Existenz des Capitels verbürgte; an die Stelle der bischöflichen Aemter wurden von ihm weltliche Regierungen und Consistorien eingesetzt, und die Provisionsrechte, welche früher dem Pabst oder Bischof zugestanden hatten, gingen auf den Landesherrn über. Seit dem dreißigjährigen Kriege haben Eventual- oder perpetuirliche Postulationen das Regiment erblich an die Fürsten gebracht, und nun haben die wenigsten Stifte die Incorporation in die Erblande, keines seit 1803 die Säcularisation oder wie in Preußen 1810, in Hannover 1848 die völlige Auflösung abzuwenden vermocht; den Capiteln, welche noch bestehen (in Preußen und Sachsen die Domcapitel Naumburg, Merseburg und Meißen, und die Collegiatstifte Zeiz und Wurzen) oder vom Landesherrn restituirt wurden (in Preußen 1820 das Domcapitel zu Brandenburg), sind nur Privatrechte, als Corporation und auf die Pfründen, politisch aber bloß die Landstandschaft und der Kirchenpatronat gewährt worden, je nach Statut und Staatsgesetz.

Diese Stifte sind nun vollends durchaus unkirchliche Institute geworden. Man hatte zwar in der Reformationszeit von Wittenberg aus Vorschläge gemacht, die Capitel durch Betheiligung am Kirchenregiment und Erneuerung ihrer Schulen in den unmittelbaren Dienst der Kirche zu bringen: dieselben waren aber weder im Interesse der Landesherren, noch der damaligen Lage entsprechend, und sonst ist nie und nirgends eine Bemühung für das Institut sichtbar geworden. Es war auch nicht wohl anders möglich, denn das Kirchenregiment war verweltlicht und keine weltliche Macht konnte je kirchlich für die Kirche organisiren. Ohne alle Beziehung zur Kirche ist daher von da an der evangelische Kanonikat; man hat, sein Wesen darzustellen, die Capitel als Versorgungsanstalten bezeichnet, und nach diesem Prinzip in neuerer Zeit wieder Frauenstifte, namentlich für den Adel, gegründet. Der geistliche Stand, obgleich Capitelsgang und Einweihung geblieben ist, und die Ehelosigkeit werden vom Kanoniker, als einer persona ecclesiastica in specie, nie mehr gefordert, auch da nicht, wo das Statut sie vorschreibt; die Verpflichtung zum Chordienst hat aufgehört, da die Consistorien für den Kultus und für die Bestellung der Geistlichen sorgen; die Residenz wird nur gefordert, soweit das Statut sie begehrt; manche Pfründen sind sogar erblich geworden. Dagegen blieb aber nach den Capitulationen die innere Verfassung, die Dignitäten und Aemter, Versammlungen und Wahlen. Es liegt sehr nahe, das Institut für unhaltbar zu erklären, der Zeitgeist hat es aber verworfen, weil es kirchliches Ursprungs ist.

Noch eigenthümlichere Gestalt hatten seit dem westphälischen Frieden diejenigen Stifte, in denen der Confessionsstand, dem Normaljahr 1624 entsprechend, gemischt und eine

Anzahl von Kanonikaten evangelisch seyn sollte, z. B. in Halberstadt, Minden und in Osnabrück, wo auch das Bisthum alternirte. Hier waren die Verhältnisse durch die Collision der Confessionen noch überdies verwirrt und die Anwendbarkeit der Statuten vielfältig bestritten; nur darin kam überall die Sitte überein, daß man den evangelischen Theil ohne Präjudiz für die Präsenz nicht zum Chordienst des katholischen verpflichtete, oder umgekehrt.

Als literarisches Hülfsmittel für die Geschichte der Capitel dient vor Allem *Thomasini* Vetus et nova Ecclesiae disciplina circa beneficia, Pars I. lib. III; dann eine Reihe von Aufsätzen und Sammlung von Capitelstatuten in Schmidt's und Mayer's Thes. juris eccles., Du Cange unter den verschiedenen lateinischen Worten, die Commentare der Kanonisten zu den Titeln vornehmlich des dritten Buchs der Dekretalen, des liber sextus und der Clementinen, und für neuere Zeit besonders der Apparat für die Landesgeschichte und das Territorialkirchenrecht. Wissenschaftliche Darstellungen und dabei ein Verzeichniß speziell einschlagender Schriften geben die Hand- und Lehrbücher des Kirchenrechts, von Eichhorn I, 627 f. II, 601 f., von Richter §. 36. 120—123. 127. 136—138. 140—151. 162. 280. 295. 296. und von Walter §. 139—144. 169—171. 223—226. 230—233. 261. 289. 332. 333.; dann der Artikel Domcapitel von Dieck in Ersch und Gruber's Encyklopädie XXVI, 383 f. und der Artikel Kanonikus von Jacobson in Weiske's Rechtslexikon II, 544 f. und endlich die Artikel Domcapitel, Concordate, Umschreibungsbullen in Müller's Lexikon des Kirchenrechts. Ueber die evangelischen Capitel insbesondere Sachsens handeln Schriften von Pinder (1820) und Stieglitz (1824); eine dritte 1850 anonym erschienene und »an die Vertreter des preußischen Volks in erster und zweiter Kammer« gerichtete ist ein Auszug aus der ersten und sonst ohne Werth. Merkel.

Capito (Köpfel, Köpflin), Wolfgang Fabricius*), der Sohn eines Hufschmieds und angesehenen Rathsherrn in Hagenau im Elsaß, wurde daselbst geboren im Jahr 1478. Der Vater hatte eine solche Abneigung gegen den geistlichen Stand seiner Zeit, daß ihm ausgemacht war, ein Priester müsse entweder ein Dummkopf oder ein Heuchler seyn. Begreiflich, daß er seinem Sohne nicht zu willfahren geneigt war, als dieser Theologie studiren wollte. Er bestimmte ihn für die Medizin. Gleichwohl wandte sich Capito, nachdem er schon 1498 als Arzt promovirt hatte, der Gottesgelehrtheit zu, und machte bald so tüchtige Fortschritte in seinem Studium, daß er sich im Jahr 1506 zu Freiburg unter dem Vorsitz des berühmten Dr. Eck die theologische Doctorwürde erstritt. Daneben studirte er auch die Rechtswissenschaft unter dem berühmten Zasius, und auch in ihr brachte er es zum Doctorgrade. Eine Zeitlang bekleidete er eine Lehrstelle an der dortigen Universität, folgte aber im Jahr 1512 einem Rufe des Bischofs Rosenberg von Speyer an die Pfarrstelle zu Bruchsal, die er drei Jahre lang bekleidete. Hier ließ er sich von einem bekehrten Juden im Hebräischen unterrichten und machte die Bekanntschaft mit Oekolampad, der damals in Heidelberg sich aufhielt. Bald darauf zog ihn der Bischof Christoph von Utenheim an das Domstift zu Basel. Erasmus, der seit Kurzem sich in Basel niedergelassen, erkannte in Capito bald einen Geistesverwandten und behandelte ihn mit Aufmerksamkeit. Hier ward Capito auch mit Luthers Schriften bekannt und trug zu deren Verbreitung bei. Er selbst lehrte als Doctor der Theologie an der Universität (er erklärte den Brief an die Römer) und trug auch in seinen Predigten dazu bei, die ersten Reformationsideen in Basel anzuregen, obgleich seine reformatorische Wirksamkeit nicht allzu hoch darf angeschlagen werden**). Eine nicht geringe Versuchung für den nur schüchtern auftretenden Mann war es, als er im Jahr 1520 an den Hof des Kurfürsten Albrecht, Erzbischofs von Mainz, gezogen wurde. Wie leicht

*) Der Beiname Fabri oder Fabricius, den Capito bisweilen sich selbst gibt, bezeichnet den Stand seines Vaters.

**) S. Herzog, Leben Oekolampad's I. S. 88.

konnte er da bei seiner natürlichen Weichheit und Friedensliebe durch Rücksichten für die hohen Gönner sich abhalten lassen, seinen bessern Ueberzeugungen rechte Geltung zu verschaffen! Dies zeigte sich besonders in seiner Stellung zu Luthern. Als dieser von der Wartburg aus dem Kurfürsten in einem Briefe heftige Vorwürfe über sein Verhalten in der Ablaßsache gemacht hatte (bei de Wette Nr. CCCLIII.), glaubte sich Capito berufen, Luthern Vorstellungen darüber zu machen und ihn zu größerer Mäßigkeit zu ermahnen. Allein Luther wies dieses Ansinnen zurück und strafte die Weltklugheit seines Freundes in einem Briefe vom 17. Januar 1522 (bei de Wette Nr. CCCLIX.), indem er ihn der Heuchelei und des Abfalles von der erkannten Wahrheit beschuldigte. Dies bewog den hierüber tief Gekränkten, nach Wittenberg zu gehen und mit Luthern sich auszusöhnen, was ihm auch gelang. Seines Bleibens war nun in Mainz nicht mehr lange. Er machte sich los aus den ihm unerträglich gewordenen Verhältnissen und begab sich im Mai 1523 nach Straßburg. Dort hatte ihm schon zwei Jahre zuvor Leo X. eine Präbende verliehen, die Probstei zu St. Thomä. Um eben diese Zeit hatte ihn auch Karl V. in den Adelsstand erhoben. In Straßburg war durch Zell u. A. die Reformation bereits eingeleitet. Capito gerieth mitten in die Gährung hinein. Auch hier beschlich ihn die Furcht vor möglichen Excessen, und mit ähnlichen Zumuthungen, wie er sie an Luther gestellt, behelligte er den wackern Zell, an den er sogar das Ansuchen stellte, die Stadt zu verlassen, damit nicht ärgere Unruhen in der Bürgerschaft entständen. Allein die männliche und entschlossene Antwort Zells, seines ehemaligen Schulfreundes, verfehlte ihre Wirkung nicht. Capito schämte sich seiner Zaghaftigkeit und trat nun als entschiedener Kämpfer für die evangelische Wahrheit auf. Er predigte mehrere Sonntage hinter einander in der Stiftskirche und erklärte offen, er thue dies, um zu zeigen, daß er des Evangeliums sich nicht schäme. Auf das Verlangen mehrerer Bürger fuhr er fort zu predigen und zwar über den Brief an die Kolosser. Um eben diese Zeit ließ er sich auch als Bürger aufnehmen. Nun aber zog er sich auch die Ungunst der Feinde und alle die Schmähungen zu, womit die Anhänger und Beförderer der Reformation überhäuft wurden. Um sich gegen dieselben zu verantworten, veröffentlichte er eine Vertheidigungsschrift an den Bischof zu Straßburg, in welcher er sich freimüthig über seine Grundsätze erklärte. Von da an arbeitete er unverdrossen in Gemeinschaft mit Zell, Bucer, Hedio u. A. an dem Straßburger Reformationswerke und half es durch verschiedene Stürme hindurchführen. Im August 1524 trat er in den Stand der Ehe mit Agnes Ulrich, der Tochter eines Fünfzehnerherrn von Straßburg*). Auch in seiner Vaterstadt Hagenau führte er die Reformation ein (1525) und an den irenischen Bestrebungen Bucers im Abendmahlsstreite nahm er thätigen Antheil. Er war Mitarbeiter an der Confessio tetrapolitana (1530) und verhandelte mit den Schweizern auf verschiedenen Conferenzen, die er besuchte. Auch der Disputation zu Bern (1528) und der Synode daselbst (1532) wohnte er bei. Er ist der eigentliche Verfasser des Bernersynodus (S. d. Art.) Nachdem er noch auf dem Reichstage zu Regensburg gegenwärtig gewesen, starb er bald nach seiner Rückkehr von da zu Straßburg an der Pest im Dez. 1541. Von seinen Schriften sind zu nennen: Institutiones hebraicae Argent. 1526 — Enarrationes in Habacuc et Hoseam — de reformando a puero Theologo — Explicatio in Hexaëmeron — Responsio de missa, matrimonio et jure magistratus in religionem 1537. Vita Oecolampadii, der genannte Bernersynodus u. A.

Vergl. *Adami*, Vitae p. 41—43. *Gerdesii*, Hist. Ref. I. p. 115—18. Athenae Rauricae p. 10. Röhrich, Geschichte der Reformation im Elsaß. Bd. 2, S. 149 ff.

Hagenbach.

Capitularien sind die von den fränkischen Königen ausgegangenen Verordnungen, welche in der älteren Zeit unter folgenden Bezeichnungen vorkommen: *constitutiones*,

*) Nach deren Tode heirathete er Oekolampads Wittwe Wilibrandis Rosenblatt, die späterhin auch Bucers Gattin wurde.

edicta, *decreta*, *decretiones*, *praeceptiones*, *ordinationes*, *pactiones*, ſeit den Zeiten der Karolinger gewöhnlich: *capitula*, *capitularia*, *capitulationes*, da ſie kapitelweiſe berathen, beſchloſſen oder publicirt wurden (Eichhorn, deutſche Staats- und Rechtsgeſchichte §. 149. not. d.). Die Beſchlußnahme erfolgte ordentlicher Weiſe unter Beirath der Großen des Reichs, Geiſtlichen wie Weltlichen (mediantibus Sacerdotibus atque Proceribus, in Pactum Gunthramni et Childeberti a. 587 bei *Pertz*, Monum. Germaniae Tom. III. Fol. 5.; cum consilio servorum Dei et optimatum meorum — per consilium sacerdotum et optimatum meorum ordinavimus, im Capitulare Karlomanni a. 742. pr. *Pertz*, Fol. 16 u. v. a.). Die Publikation erfolgte durch Zuſertigung von Seiten des Kanzlers, welcher die nach den im Archiv des königlichen Palaſtes aufbewahrten Originalen gefertigten Abſchriften den Biſchöfen und Grafen zu weiterer Bekanntmachung zugehen ließ. Da der König ſowohl Oberhaupt des ganzen Reiches, als jedes einzelnen Stammes deſſelben war, ſo ſind auch die Capitularien theils Reichsrecht (capitula omnibus edicenda), theils Stammrecht (legibus addenda). Während für jenes die Zuziehung der Reichsſtände genügte, erforderte das Letztere die Beiſtimmung des Volks (Capit. Saxonum a. 797, Capitula quae in lege Salica mittenda sunt a. 803 und Cap. minora a. 803 cap. 19. u. a., bei *Pertz*, Tom. III. Fol. 75, 112, 115). Dadurch wurde es ſelbſt zur lex (Cap. a. 820, cap. 5. *Pertz*, a. a. O. Fol. 229: Generaliter omnes admonemus, ut capitula quae praeterito anno legi Salicae per omnium consensum addenda esse censuimus, jam non ulterius capitula, sed tantum lex dicantur, immo pro lege teneantur). Neben den *capitula* und *leges* (auch leges mundanae) werden auch *leges ecclesiasticae* beſonders genannt (Karoli II. conventus apud Pistas a. 869, cap. 3, 4, 5, bei *Pertz* a. a. O. Fol. 509). Darunter ſind die allgemeinen kirchlichen Vorſchriften zu verſtehen, von denen es a. a. O. cap. 6. sq. heißt: ut si episcopi injuste fecerint, secundum quod *sacri canones* et *sacrae leges*, *quas ecclesia catholica probat et servat*, praefigunt, hoc eorum iudicio, quorum interest, emendare procurant". Das in den Capitularien enthaltene kirchliche Recht iſt aber dadurch nicht ausgeſchloſſen. Die sacrae leges, quas ecclesia catholica probat et servat, ſind im Unterſchiede der sacri canones, d. h. der Concilienſchlüſſe, die von der Kirche gebilligten, weltlicher Seits ergangenen Geſetze geiſtlichen Inhalts. Dazu gehört insbeſondere das römiſche Recht und das auf den fränkiſchen Reichsverſammlungen beſchloſſene geiſtliche Recht, ſowie auch dasjenige, welches ſich in den einzelnen Volksrechten des fränkiſchen Reichs befindet. Früher wurde auf den Reichstagen Geiſtliches und Weltliches gemeinſchaftlich von den geiſtlichen und weltlichen Großen behandelt und die Capitularien ſind daher voll von Beſtimmungen über die Kirche und kirchlichen Inſtitute. Karl der Große traf aber hierin eine Aenderung, indem er ſeit 811 regelmäßig die Stände in zwei Curien trennte und die Biſchöfe und Aebte geſondert über die geiſtlichen Angelegenheiten Beſchlüſſe faſſen ließ (Capit. Aquisgran. a. 811, bei *Pertz* a. a. O. Fol. 166., verb. *Hincmar* de ordine palatii cap. 35. — Ludovici Constitutio de conventibus Archiepiscoporum habendis a. 828 bei *Pertz* a. a. O. Fol. 327). Seitdem konnten alſo die in gemeinſamer Berathung gefaßten Schlüſſe über kirchliche Gegenſtände als capitula von den leges ecclesiasticae unterſchieden werden. Daher heißt es in dem obigen Conventus apud Pistas a. 869 cap. 7.: „Ut si episcopi suis laicis injuste fecerint, et ipsi laici se ad nos inde reclamaverint, nostrae regiae potestati .... episcopi obediant, ut secundum sanctos canones, et iuxta leges quas ecclesia catholica probat et servat, et secundum capitula avi et patris nostri, hoc emendare curent." Es ergibt dieſe Stelle zugleich, wie der Recurs an den König von biſchöflichen Entſcheidungen, die ſogen. appellatio tanquam ab abusu, bereits älteren Urſprungs iſt, als nicht ſelten behauptet wird, und in gleicher Weiſe finden ſich für das Placet und viele andere das Verhältniß von Staat und Kirche betreffende Einrichtungen ſehr detaillirte Feſtſetzungen in den Capitularien; nicht minder für das geſammte Kirchen- und Schulweſen, das Strafrecht, das Polizeiweſen u. v. a.

Eine offizielle Sammlung der Capitularien wurde von den fränkiſchen Königen nicht veranſtaltet. Dem Bedürfniſſe ſuchte daher Anſegis (ſ. d. A. in B. I. S. 360) im Jahre

827 zu entſprechen und ſeine aus ächten Quellen zuſammengeſtellte Arbeit wurde auch ſelbſt als ächt behandelt und bereits von Ludwig dem Frommen citirt. Daſſelbe gilt jedoch nicht von der Fortſetzung des Benedict Levita (ſ. d. A. in B. II. S. 44), zwiſchen 840 und 842, welche zwar in der Kirche viel gebraucht wurde, aber niemals als eine offizielle Sammlung der Capitularien, als welche ſie ihrem ganzen Inhalte nach auch in keiner Weiſe betrachtet werden kann. Daſſelbe gilt von den drei oder vier Additionen zu Benedict, welche deßhalb auch in der neueſten Ausgabe von *Pertz*, Tom. II., P. II., pag. 17 sq. zuſammen unter die Capitula spuria geſtellt ſind.

Die erſte Ausgabe der Capitularien veranſtaltete Vitus Amerpach, Ingolſtadt 1545; dann folgt die Ausgabe des Joh. Tilius, Paris 1548, jedoch unvollſtändig und ergänzt durch Petr. Pithöus, Paris 1588, wiederholt 1603, 1640. Vorher waren die Capitularien vollſtändiger von Herold, Baſel 1557 und Lindenbrog, Frankfurt 1613 edirt. Hierauf wurden einzelne bisher noch nicht gedruckte Stücke bekannt gemacht durch Baronius, Jac. Sirmond, Holſten, Carl Dati u. a. Aus dieſen Materialien lieferte Stephan Baluze eine bei weitem beſſere Ausgabe, Paris 1677, 2 Fol. und nochmals edirt von B. Chiniac 1780 (ſ. in der Vorrede *Baluzii* diss. de capitularium regum Francorum nomine, dignitate, auctoritate et usu, wiederholt in *Gallande*, dissertationum sylloge Tom. II., pag. 615 sq.), im Weſentlichen wiederholt in *Georgisch*, corpus juris Germanici Halae 1738, *Canciani* barbarorum leges antiquae vol. III., *Walter*, corpus juris Germ. Tom. II., III. Bedeutend ergänzt und berichtigt iſt die treffliche Ausgabe in *Pertz*, Monumenta Germaniae historica, legum Tom. I., II. (des ganzen Werks Tom. III., IV.) Hannover 1835, 1837, Fol. Der erſte Band enthält die Capitularien von 554 bis 921, der zweite Nachträge ſeit 500 und die Fortſetzung bis 1313. Dazu ſind ſpäter noch andere Ergänzungen gekommen (m. ſ. Archiv der Geſellſchaft für ältere deutſche Geſchichtskunde von Pertz, Bd. VII., S. 788 folg.). Eine chronologiſche Ueberſicht gibt das Inhaltsverzeichniß der zehn erſten Bände der Monumenta Germaniae (aus dem zehnten Bande des Archivs der Geſellſchaft beſonders abgedruckt (Hannover 1848). S. 18 folg. (M. ſ. noch Pertz in den Göttinger gelehrten Anzeigen 1835 Nro. 164, Kunſt in den Heidelberger Jahrbüchern, 1837, S. 37 fol., Phillips in den Münchner gelehrten Anzeigen. Bd. VI.) H. F. Jacobſon.

Caplan, (capellanus) iſt eigentlich der an einer Kapelle angeſtellte Geiſtliche, d. h. Prieſter an einer ecclesia non baptismalis, einem oratorium, sacellum. Je nachdem die Kapelle ein ſelbſtſtändiges Gotteshaus, oder eine bloße Filialanſtalt einer Pfarrkirche, oder gar nur Beſtandtheil einer Kirche (Nebenaltar u. ſ. w.) iſt, wird die Stellung des Caplans eine ſehr verſchiedene. Bald befindet er ſich in voller Abhängigkeit von einem einfachen Pfarrer, bald iſt er ſogar von der biſchöflichen Jurisdiction eximirt. Die *capellani regii* oder *palatini*, für die Kapelle des Königs, des Hofes beſtimmt, wurden gewöhnlich durch päbſtliche Privilegien ausgezeichnet und von der biſchöflichen Jurisdiction mehr oder weniger befreit (man vergl. c. 16. X. de privilegiis [V, 33.] Innocent. III. a. 1206), in Folge der Beſtimmungen des tridentiniſchen Concils (sess. XXIV. cap. 11. de reform verb. sess. VI. cap. 4. sess. XXV. cap. 6. de reform.) und anderer Erlaſſe in engeren Grenzen. An der Spitze der Militärgeiſtlichen (*capellani militum*, missionarii exercitus, Feldcapläne) ſteht ein *Capellanus major regius* (Feldprobſt), welchem beſondere päbſtliche Fakultäten verliehen zu werden pflegen (m. ſ. *Ferraris* s. v. capellanus militum). Die an den Schloßkirchen von Edelleuten und andern Beſitzern angeſtellten Geiſtlichen, Burgcapläne, unterſcheiden ſich von andern Prieſtern, welche Patronatſtellen inne haben, gar nicht, wenn die Kirche des Schloſſes ſich im Beſitze von Parochialrechten befindet; wogegen ſie, wenn es eine einfache Kapelle iſt, zum Pfarrer des Sprengels in einem ähnlichen Verhältniſſe, wie die an Filialen befindlichen Geiſtlichen, zu ſtehen pflegen. Eigene Hofcapläne finden ſich im Mittelalter auch bisweilen in den Höfen und Häuſern von Patricierfamilien in den größeren Städten, wie in Köln u. a. (m. ſ. das Kölner Domblatt 1854, Nr. 109. Col. 7.). Eigene Capläne hielten ſich

auch ſchon frühzeitig die Biſchöfe *(capellani episcopales)*, denen jene gewöhnlich als Hausſekretäre dienten. Außer an der Kathedrale ſtellte der Biſchof auch nicht ſelten an andern Hauptkirchen der Diöceſe dergleichen Capläne an, welche beim Gottesdienſte dem Biſchofe zu aſſiſtiren verpflichtet wurden (m. ſ. z. B. Synodus Colon. a. 1260, bei *Hartzheim*, Concilia Germaniae Tom. III. Fol. 592). Auch die Päbſte pflegten ſich ſtets Capläne zu halten, die gewöhnlich zugleich als ihre Pönitentiare gebraucht wurden. Man unterſcheidet in der Curie drei Arten von Caplänen: Titular-Capläne *(capellani honorarii)*, bei den Pontificalien aſſiſtirende Capläne *(ceremoniarii)*, und zu Privatdienſten des Pabſtes gebrauchte geheime Capläne *(capellani secreti)*. Eigenen Capläne pflegte auch die Verwaltung von Kapellen und Kirchen, die mit geiſtlichen Inſtituten verbunden ſind, übertragen zu werden, wie in Klöſtern, Hoſpitälern u. a. Dieſen Inſtituten gehört dann oft das Patronatrecht, dem Biſchof aber wie gewöhnlich die ſonſtige Proviſion und die Jurisdiction über den Capellan. So heißt es im c. 1. X. de capellis monachorum (III, 37.) Urban II. a. 1095: „capellanus, qui populum regat, ab episcopo per consilium monachorum instituatur, ita ut ex solius episcopi arbitrio tam ordinatio ejus quam depositio et totius vitae pendeat conversatio.“ Wie in dem hier vorliegenden Falle der Caplan ein Amt mit Seelſorge (officium curatum) verwaltet, wie aus der Erwähnung des regere populum hervorgeht, ebenſo verhält es ſich gewöhnlich mit den *capellani curati*, welche zur Adminiſtration von Filialkirchen beſtellt werden, ſowie mit den Verwaltern incorporirter Curatbeneficien. Wenn der Inhaber einer Präbende oder Dignität mit derſelben verbunden eine Pfarrkirche hat, die er ſelbſt nicht verwalten kann, da er in der Stiftskirche zur Reſidenz verpflichtet iſt, ſoll von ihm ein Caplan oder vicarius perpetuus, ausnahmsweiſe ein vicarius temporarius, unter Mitwirkung des Biſchofs angenommen werden (c. 30. X. de praebendis [III, 5.] Innocent. III. a. 1215. Conc. Trid. sess. VII. cap. 7. de reform.). Nach der Vorſchrift des Tridentinum's sess. XXI. cap. 4. de reform. hat der Biſchof dem Pfarrer, welcher wegen einer zu zahlreichen Gemeinde nicht ordentlich und ausreichend für die religiöſen Bedürfniſſe derſelben ſorgen kann, zu veranlaſſen, ſich die nöthigen Gehülfen, *cooperatores*, *coadjutores*, *vicarii temporales* anzunehmen. Während dieſelben ohne feſte Anſtellung, capellani ad nutum amovibiles, ſind (ſ. *Ferraris* biblioth. can. s. v. capellanus in communi nro. 41), erſcheinen andere Gehülfen des Pfarrers wegen eines ihnen zugewieſenen, mit der Pfarrkirche verbundenen oder innerhalb des Pfarrſprengels gelegenen Beneficiums in einer anderen Lage. Wenn die Stiftungsurkunde eines ſolchen Beneficiums, einer Caplanei, die Amovibilität nicht förmlich ausgeſprochen hat, ſo kann der Caplan nur aus den gewöhnlichen kanoniſchen Gründen entlaſſen werden (*Ferraris* a. a. O. nro. 38 seq.). Die Caplanei iſt ein beneficium simplex (ſ. d. Art. Beneficium B. II. S. 50) und begreift gewöhnlich die Verpflichtung in ſich, jährlich eine beſtimmte Zahl von Meſſen in einer Kapelle oder an einem Altar zu leſen. Der Inhaber heißt Meßpfründner, Frühmeßner. (Ob der mit dem capellanus zuſammengeſtellte primissarius [ſ. Du Fresne s. h. v.] dahin gehört?) Zu dieſen Caplänen gehören auch die früher in Collegiat- und Domkirchen beſtellten Chorvikare, Semipräbendare u. a. (*Thomassin*, vetus ac nova ecclesiae disciplina P. I. bis III. cap. LXX. nro. 10, 11). M. ſ. noch überhaupt *Van Espen* jus ecclesiasticum universum P. II. tit. XVIII. cap. 4. Soleſeld, die Parochialrechte, B. I. (Stuttgart und Sigmaringen 1846) S. 322 folg.

Die evangeliſche Kirche behielt die vorgefundenen Capläne meiſt als Hülfsgeiſtliche bei, zur Unterſtützung des Hauptgeiſtlichen an einer Gemeinde. Die älteren Kirchenordnungen beſtimmen daher, es ſolle dem Seelſorger oder Pfarrer nach Bedürfniß ein Prediger und ein Capellan zugeordnet werden (Leiſinger, Kaſtenordnung von 1523, Art. V., Stralſunder Kirchenordnung von 1525, Tit. I., Hamburger Kirchenordnung von 1529 Art. IX. folg. u. a., bei Richter, Kirchenordnungen des 16. Jahrh. B. I. S. 13, 23, 128). Dem Caplan wird in der Stralſunder Ordnung aufgetragen, Sakramente zu verwalten, Kranke zu beſuchen u. dergl., denn die Prediger,

welche Gottes Wort predigen ſollen und deßhalb ſtudiren, können nicht wohl die Sakramente adminiſtriren. Die kurſächſiſche Inſtruktion für die Viſitatoren von 1527 ſetzt dies in gleicher Weiſe voraus (a. a. O. S. 78 folg.). Die Hamburger Kirchenordnung nennt den Caplan, gegenüber dem Paſtor oder Parner, Prediger und ſchreibt vor, jeder Parner ſoll ſich gelehrte Capläne mit Wiſſen und Rath des Superintendenten, der Schatzkaſtenvorſteher u. a. annehmen. In ſolcher Weiſe erhielten ſich Capläne in vielen Kirchen als zweite oder dritte Geiſtliche, während der Name nach und nach fortfiel. Bisweilen kommt derſelbe aber noch vor für Geiſtliche an den Höfen der Fürſten (Hofcapläne oder Hofprediger), ſowie für Prediger, welche an den Kapellen der Geſandten angeſtellt ſind, deßgleichen für Geiſtliche an Hauskapellen, welche ſonſt unter dem Namen Hausprediger bekannt ſind (m. ſ. Beiſpiele in Jacobſon, Geſchichte der Quellen des evangeliſchen Kirchenrechts in Rheinland — Weſtfalen. S. 251, 364). H. F. Jacobſon.

Cappel, Louis (*Ludovicus Cappellus*), am 15. Oktober 1585 in dem Dorfe Saint Elier bei Sedan geboren, ſtammte aus einer ſehr angeſehenen Familie, welcher viele ausgezeichnete Staatsmänner, Juriſten und Theologen im 15., 16. und 17. Jahrhundert angehören. Um die Verhältniſſe, unter denen er groß ward, uns vergegenwärtigen zu können, iſt es nothwendig, über ſeinen Oheim, ſeinen Vater und ſeinen älteſten Bruder einige Nachrichten mitzutheilen. Treue Anhänger der reformirten Kirche hatten ſie ein ſehr bewegtes Leben; durch ihre Glaubensfeſtigkeit, durch ihren wiſſenſchaftlichen Ernſt und wiſſenſchaftliche Tüchtigkeit, durch ihre Standhaftigkeit in Leiden legen ſie an ihrem Theile ein Zeugniß ab von dem Glaubensmuthe und dem wiſſenſchaftlichen Leben innerhalb der reformirten Kirche Frankreichs, die ſich bewährt hat als eine chriſtliche Kirche in ſchweren Kämpfen und unter harten Verfolgungen. — Jacques Cappel I., Advokat des Königs bei dem Pariſer Parlamente, welcher 1541 als Katholik ſtarb, hatte mehrere Söhne, unter denen der älteſte Jacques Cappel II., Erbherr von le Tilloy, geboren 1529 in Paris, der Vater unſeres *Ludovicus Cappellus*, und Louis Cappel, mit dem Beinamen de Moniambert, geboren 1534 in Paris, die bekannteſten ſind. Letzterer kam 22 Jahr alt nach Bourdeaux, um hier dem Studium der Jurisprudenz obzuliegen, nahm aber das Anerbieten, als Lehrer der griechiſchen Sprache aufzutreten, an. Bekanntſchaft mit den Reformirten in Bordeaux vermittelte ſeinen Uebertritt zur reformirten Kirche. Er kam nach Paris zurück, um Vorbereitungen zu einer Reiſe nach Genf zu treffen. Seine Verwandten drangen in ihn, die juriſtiſche Laufbahn einzuſchlagen; umſonſt, die Theologie hatte ſeine beſten Kräfte und ſein Herz ſchon in Anſpruch genommen und ihr blieb er treu. Bald ſtand er in hohem Anſehen in den Kreiſen der Reformirten, beſonders auch, weil durch ſeinen Einfluß der König Karl IX. bewogen ward, im Januar 1561 ein Edikt zu erlaſſen, durch welches den Reformirten freie Ausübung ihrer Religion zugeſichert ward. Darauf ward er Prediger in Meaux; bald zwangen ihn bürgerliche Unruhen, ſich nach Genf zu begeben. Von Genf ging er nach Sedan, nahm dann 1569 einen Ruf der Reformirten in Antwerpen, als Prediger in ihrer Mitte zu wirken, an, kehrte aber ſehr bald, weil der Aufenthalt dort ihm keine Sicherheit bot, nach Sedan zurück. Darauf lebte er eine kurze Zeit als Prediger in Clermont; die Pariſer Bluthochzeit zwang ihn, wieder eine Zuflucht in Sedan zu ſuchen. Die franzöſiſchen Reformirten ſandten ihn nach Deutſchland, um für ſie die Hülfe der proteſtantiſchen Fürſten zu erwirken. Als er von dieſer Reiſe eben zurückgekehrt war, ward er von Wilhem von Oranien als Profeſſor der Theologie nach Leyden berufen, wo er im Februar 1575 bei der Eröffnung der Univerſität die Inaugurationsrede hielt. Schon im folgenden Jahre kehrte er nach Frankreich zurück. Nachdem er hier als Feldprediger in dem Heere der Reformirten thätig geweſen war, ward er Prediger und Profeſſor der Theologie in Sedan, welche Stadt damals noch dem Herzog von Bouillon gehörte, wo er 82 Jahr alt 1586 ſtarb. Von ſeinen Schriften iſt nur die von ihm in Leyden gehaltene Inaugurationsrede gedruckt in den Athenis Batavis von Meurſius, wo man auch ſein Bild und eine kurze Beſchreibung ſeines Lebens findet. — Der älteſte

Bruder dieſes Louis Cappel de Moniambert, Jacques Cappel II., Herr von le Tilloy, hatte ſich ebenfalls dem Studium der Jurisprudenz gewidmet. Auf Reiſen in Italien und Deutſchland war er mit vielen Proteſtanten bekannt geworden. Nach Frankreich zurückgekehrt bekannte er ſich, den Mahnungen ſeines jüngeren Bruders Louis Folge gebend, öffentlich zur reformirten Kirche. Durch ein Diplom des Königs Karl IX. ward er im Jahre 1565 zum Senator am höchſten Gerichtshofe in Rennes ernannt, welches Amt ihm fünf Jahre ſpäter durch ein königliches Edikt wieder genommen ward, weil er ſich zur reformirten Kirche bekannte. Er lebte nun auf ſeinem Gute le Tilloy. In Folge eines 1576 erlaſſenen Ediktes, demgemäß ein Theil der Richter bei jedem Gericht aus Reformirten beſtehen ſollte, ward er vom Könige zum Senator bei dem höchſten Gericht in Paris ernannt, da aber dieſes Edikt nicht zur Ausführung kam, blieb er in le Tilloy, bis 1585 die mächtiger und gewaltſamer hervortretende Ligue den Befehl erwirkte, daß die Reformirten entweder der Meſſe beiwohnen oder das Königreich verlaſſen ſollten. Die Widerſtrebenden ſollten mit Verluſt der Güter und des Lebens beſtraft werden. Nun verließ Jacques Cappel mit Frau und Kindern ſein Gut le Tilloy, um ſich nach Sedan, dem Zufluchtsorte der Reformirten, zu begeben. Unterwegs in dem Dorfe Saint Elier ward unſer Ludovicus Cappellus geboren. Während die Eltern bei dem Herrn dieſes Dorfes Schutz fanden vor wüthenden Anhängern der Ligue, die ſie auch hier noch verfolgten, ſchwebte der eben geborne Sohn in der größten Gefahr ermordet zu werden; dem Mitleiden eines Mannes unter den Verfolgern verdankte er ſeine Rettung. Unter militäriſcher, von dem Herrn des Dorfes Saint Elier, de Grand Pré mit Namen, angeordneter Bedeckung erreichten Eltern und Kinder endlich Sedan, wo Louis Cappel I., des Vaters Bruder, damals Prediger und Profeſſor der Theologie war, von dem der unterwegs geborne Knabe den Namen Louis erhielt. Im Januar 1586 ſtarb dieſer Bruder, drei Monate nach der Ankunft des älteſten Bruders und ſeiner Familie in Sedan. Fünf Monate ſpäter ſtarb auch Jacques Cappel II., mehrere Kinder hinterlaſſend, von denen das älteſte wieder Jacques Cappel III. (geboren in Rennes 1570) hieß, das jüngſte unſer Ludovicus Cappellus war. Seine Wittwe beſchloß mit ihren drei jüngſten Kindern, — Ludovicus war erſt acht Monate alt, — ſich nach dem Gute ihres Mannes le Tilloy zu begeben, wo die für das Wohl ihrer Kinder beſorgte Frau ſich bereden ließ, der Meſſe beizuwohnen, um für dieſen Preis den Beſitz ihrer Güter wieder zu erhalten. Die Reue über dieſe That warf ſie auf das Krankenlager, von dem ſie ſich nicht wieder erhob. Nach ihrem Tode blieb ihr jüngſter Sohn Ludovicus bis zu ſeinem achten Jahre bei dem Pächter des väterlichen Gutes, deſſen Eigenthümer ſein älteſter Bruder Jacques geworden war, der 1593 nach le Tilloy kam, ſeine jüngeren Geſchwiſter aus den Händen ihrer katholiſchen Erzieher befreite und den jüngſten Bruder Ludovicus mit nach Sedan nahm. Nach zwei Jahren kehrte Jacques mit ſeinem jüngſten Bruder nach le Tilloy zurück, wo er als Prediger unter den dort und in der Umgegend lebenden Proteſtanten thätig war, bis er im Jahre 1599 von dem Herzoge von Bouillon als Prediger und Profeſſor der hebräiſchen Sprache nach Sedan berufen ward. Zum Profeſſor der Theologie an der Akademie in Sedan ward er 1610 ernannt, welches Amt er bis zu ſeinem im September 1624 erfolgten Tode verwaltete. Ein Verzeichniß ſeiner zahlreichen gedruckten und ungedruckt gebliebenen Schriften ſteht am Ende der Schrift de Capellorum gente in Ludov. Cappelli commentarii et notae criticae etc., herausgegeben von Jakob Cappellus, dem Sohne unſeres Ludovicus, Amſterdam 1689, wo auch ſeine observationes in libros V. T. abgedruckt ſind. — Ludovicus Cappellus lebte von ſeinem achten Jahre bis zu ſeinem zwanzigſten unter der Aufſicht ſeines Bruders Jacques und wohnte in dieſer Zeit, einen kurzen Aufenthalt in le Tilloy abgerechnet, immer in Sedan. Als er 20 Jahr alt war, vertraute ihm der Herzog von Bouillon den Unterricht ſeiner Töchter an. Auf Empfehlung des Joannes Camero ward er 24 Jahr alt von der Kirche in Bourdeaux mit den Mitteln zu einer vierjährigen Reiſe in Großbritannien, Belgien und Deutſchland verſehen. In Oxford, wo er vor-

zugsweiſe eifrig mit der Erlernung der arabiſchen Sprache ſich beſchäftigte, blieb er zwei Jahre; zwei Jahre verwandte er auf den Beſuch anderer Akademien. Dem in ſein Vaterland Zurückgekehrten geſtattete die Kirche zu Bourdeaux die Annahme der Profeſſur der hebräiſchen Sprache an der Akademie in Saumur, wohin er ſich 1613 begab. Zwei Jahre ſpäter ward er zum Prediger in dieſer Stadt gewählt, wobei es ihm freigeſtellt ward, die Hülfe Anderer in Anſpruch zu nehmen, wenn ſeine Thätigkeit an der Akademie ihm keine Zeit zur Verwaltung des Amtes eines Predigers übrig laſſen würde. In den erſten Jahren predigte er nicht ſelten, ſeit dem Jahre 1618 aber nur, wenn andere Prediger ihn erſuchten, ihre Stelle zu vertreten. 1633 wurde er gleichzeitig mit Moyſe Amyraut (Moſes Amyraldus) und Joſué de la Place (Placäus) von der reformirten Synode zum Profeſſor der Theologie in Saumur gewählt. An der Akademie zu Saumur, welche durch das Zuſammenwirken dieſer drei ausgezeichneten und unter einander befreundeten Männer zu hohem Anſehen gelangte und für die theologiſche Wiſſenſchaft Großes geleiſtet hat, war er bis zu ſeinem Tode am 18. Juni 1658 thätig. Er hatte ſich 1617 verheirathet; von fünf Söhnen ſtarben zwei in früher Jugend. Ein dritter Louis ward receveur des tailles in Saumur. Der älteſte Sohn Jean (geb. 1618) trat zur katholiſchen Kirche über; der ſonſt ſo milde Vater verbot dem abtrünnigen Sohn ſein Haus und verlangte von ihm mit ernſten Worten die Rückkehr zu der reinen Religion, indem er ihn an das Beiſpiel der Großmutter erinnerte, die, um den Kindern das väterliche Vermögen zu erhalten, die Meſſe beſucht und vor einer ſchlechten Sache ihre Kniee gebeugt habe, dann aber in tiefer Betrübniß über ſolches Verbrechen bald geſtorben ſey. Der jüngſte Sohn Jacques Cappel IV. (geb. 1639) ward nach dem Tode des Vaters 19 Jahr alt Profeſſor der hebräiſchen Sprache in Saumur; die Aufhebung des Edikts von Nantes zwang ihn 1689 eine Zuflucht in England zu ſuchen, wo er ſich durch Unterricht in der lateiniſchen Sprache ernährte; er ſtarb in Hackney, einem Orte in der Nähe von London, im Jahre 1722 in einem Alter von 83 Jahren.

Der berühmteſte unter den vielen ausgezeichneten Männern der Familie Cappellus iſt Ludovicus, Profeſſor zu Saumur. Er war ein frommer, ernſter, ſtreng wiſſenſchaftlicher Mann. Nach dem Vorbilde der Mitglieder ſeiner Familie, die ſich zur reformirten Kirche bekannten und ohne Menſchenfurcht, immer bereit für ihren Glauben Alles daran zu geben, in Noth und unter Verfolgungen ihrer Kirche treu blieben, kannte er auch in ſeiner gelehrten Thätigkeit keine Furcht. In dem vollen Bewußtſeyn der Freiheit in dem Glauben an ſeinen Erlöſer wollte er kein Knecht menſchlicher Satzungen ſeyn; er prüfte und forſchte mit redlichem Eifer, trug dann aber auch keine Scheu, die Ergebniſſe ſeiner Forſchungen zu veröffentlichen und für ſie, wenn es ſeyn mußte, in die Schranken zu treten. Seine umfaſſende Gelehrſamkeit auf den verſchiedenen Gebieten der theologiſchen Wiſſenſchaft bezeugen die theses theologicae in academia Salmuriensi variis temporibus disputatae sub praesidio Lud. Cappelli, Mos. Amyraldi, Jos. Placaei (3 Bände 4. Salmurii 1641), in denen aber gerade die Gegenſtände, welche vorzugsweiſe ſeinen raſtloſen Fleiß in Anſpruch nahmen und durch deren Behandlung er den nachhaltigſten Einfluß ausgeübt hat, nicht einmal berührt werden. Die eigentliche Aufgabe ſeines Lebens war, die Geſchichte des altteſtamentlichen Textes zu erforſchen und haltloſe Anſichten darüber, welche zu allgemeiner Geltung gekommen und mit dem Schleier unantaſtbarer Heiligkeit bekleidet waren, zu bekämpfen. Die erſte Schrift, die hier in Betracht kommt, das *arcanum punctationis revelatum*, nennt er ſelbſt in ſeinen vindiciae arcani punctat. revelati (in dem Anhange zu Lud. Cappelli commentarii et notae criticae in V. T. etc. Amſterd. 1689, S. 798) die erſte Frucht ſeiner Studien. Er hatte dieſes Werk in den Jahren 1622 und 1623, als die bürgerlichen Kriege ihn zwangen, eine Zuflucht bei ſeinem Bruder, dem Profeſſor der hebräiſchen Sprache in Sedan, zu ſuchen, vollendet und von Sedan aus an Buxtorf den Vater nach Baſel mit der freundlichen Bitte geſchickt, ihm ſeine Meinung darüber mitzutheilen. Buxtorf ſchickte ihm das Buch zurück, erkannte die Schwierigkeit der angeſtellten Unterſuchung an, rieth ihm aber, ſeine Anſicht von dem verhältnißmäßig neuen

Urſprung der Punktation, weil ſie zu gefährlichen Folgerungen führen könne, weder mündlich in Vorleſungen noch auch in Büchern bekannt zu machen. Erpenius, an den Cappellus noch von Sedan aus kurz vor ſeiner Rückkehr nach Saumur das Buch ſchickte, war weniger bedenklich; er beeilte ſich es drucken zu laſſen (arcanum punctat. revelatum ed. Thom. Erpenius, Lugd. Bat. 1624, 4.), ohne Namen des Verfaſſers, weil, wie er in der im Januar 1624 geſchriebenen Vorrede ſagt, gewichtige Gründe es nothwendig machten, ſeinen Namen zu verſchweigen; er ſelbſt erklärte ſich bereit, die volle Verantwortlichkeit für das von ihm herausgegebene Buch zu übernehmen. Cappellus hatte in dieſem Buche nachgewieſen, daß die hebräiſchen Punkte weder von Adam und dem Anfange der Welt an vorhanden geweſen, noch von Moſe und den übrigen Verfaſſern der heiligen Schriften den Conſonanten des Textes hinzugefügt, noch von Eſra und den Männern der großen Synagoge ſey es erfunden ſey es von Neuem zur Erleichterung des Verſtändniſſes des Textes angewandt, ſondern erſt nach der Vollendung des babyloniſchen Talmuds von jüdiſchen Kritikern erfunden und den Conſonanten der heiligen Bücher hinzugefügt wären. Seine Beweisführung iſt ruhig, gründlich; man merkt es dem Buche an, daß der Verfaſſer von der Wahrheit ſeiner auf einer großen Menge klarer geſchichtlicher Zeugniſſe ruhenden Behauptung überzeugt iſt und daß er in der Zuverſicht ſie vorträgt, durch ihre Begründung dem Anſehen der heiligen Schrift keinen Abbruch zu thun. Das Buch fand bei Vielen freundliche Aufnahme; Cappellus ſelbſt berichtet, 20 Jahre lang und darüber ſey es von Keinem angegriffen; erſt als er an eine neue Ausgabe gedacht habe, ſey Buxtorf der Sohn mit ſeinem tractatus de punctorum origine, antiquitate et authoritate, oppos. arcano punctat. revel. L. Cappelli, (Baſel 1648, 4.) hervorgetreten und habe ihn mit harten Worten und Schmähreden angegriffen. In einer ausführlichen Schrift, vindiciae arcani punctationis widerlegte Cappellus die Anſicht Buxtorf's und legte noch einmal die Gründe für die eigene Meinung ausführlich vor in einer Schrift, welche erſt im Jahre 1689 von dem Sohne Jacques Cappel in dem Anhange zu Lud. Cappelli commentarii et notae crit. in V. T. herausgegeben iſt. — Die zweite berühmte Schrift, die dem Gebiete der Geſchichte des altteſtamentlichen Textes angehört, iſt die critica sacra Lud. Cappelli. Die verſchiedenen Lesarten in den Parallelſtellen des Alten Teſtaments und die Abweichungen der alten Ueberſetzungen von dem maſor. Texte hatten es ihm gewiß gemacht, daß der unter den Proteſtanten herrſchenden Anſicht von der Integrität des hebräiſchen Textes jede feſte geſchichtliche Begründung fehle. In den ſechs Büchern ſeiner critica sacra ſtellte er Unterſuchungen an 1) über die Parallelſtellen des A. Teſt., wobei er nachzuweiſen unternahm, daß die verſchiedenen Lesarten nicht aus einer abſichtlichen Verfälſchung des Textes zu erklären ſeyen; 2) über die Citate des A. Teſt. im Neuen; 3) über die verſchiedenen Lesarten des Kerl und Ktib, der Handſchriften der orientaliſchen und occidentaliſchen Juden, der gedruckten Bibeln, des maſoretiſchen und des ſamaritaniſchen Textes des Pentateuchs; 4) über die Abweichungen in der Ueberſetzung der Septuaginta; 5) in den anderen alten Ueberſetzungen, in dem Talmud und in älteren Schriften der Juden von dem maſor. Texte; 6) ſuchte er nachzuweiſen, wie die verſchiedenen Lesarten zu beurtheilen ſeyen, und daß die durch ſie entſtehende Unſicherheit das Anſehen der Schrift nicht erſchüttere, auch für die Dinge quae ad fidem et mores pertinent von keinem Gewicht ſeyen. Nach einer Bemerkung am Ende des ſechsten Buches war dieſes Werk ſchon im Oktober 1634 vollendet; der Druck verzögerte ſich durch den heftigen Widerſpruch, der von Proteſtanten dagegen erhoben ward; endlich erwirkte der zum Katholizismus übergetretene Sohn des Verfaſſers Jean Cappellus, damals prêtre de l'Oratoire in Paris, mit Hülfe des Morinus und Petavius ein königliches Privilegium, in deſſen Folge das Buch Paris 1650 erſchien. Schon vor ſeinem Erſcheinen hatte Cappellus es handſchriftlich vielen Gelehrten vorgelegt; ſein Gehalt war auch Buxtorf dem Sohne bekannt geworden, der in dem dritten Theile ſeines 1648 erſchienenen tractatus de punctorum origine, antiquitate et authoritate, oppos. arcano punctationis revel. Lud. Cappelli auf die critica sacra Rückſicht genommen und ihre Gefährlichkeit nachzuweiſen

verſucht hatte. Dadurch ward Lud. Cappellus veranlaßt, mit der critica sacra zugleich eine justa defensio adversus injustum censorem herauszugeben, auf welche Buxtorf in ſeiner anticritica seu vindiciae veritatis hebraicae adversus Lud. Cappelli criticam quam vocat sacram antwortete. Gegen einen anderen Gegner, Arnold Boot, vertheidigte ſich Cappellus in einer ſehr ſelten gewordenen Schrift de critica nuper a se edita ad Jacobum Usserium epistola apologetica, Salmurii 1651. — Die dritte Schrift des Cappellus, welche auf die Geſchichte des altteſtamentlichen Textes ſich bezieht, iſt ſeine Diatriba de veris et antiquis Hebraeorum literis, Amſterdam 1645, 12., welche gegen eine 1643 herausgegebene Abhandlung Buxtorf's des Sohnes de litterarum Hebraicarum genuina antiquitate gerichtet iſt. Buxtorf hatte behauptet, die Quadratſchrift ſey die alte hebräiſche, ſchon von Moſe gebrauchte Schrift, die ſogenannte ſamaritaniſche Schrift ſey alſo nicht für die althebräiſche zu halten, auch ſey die Quadratſchrift nicht erſt zur Zeit des babyloniſchen Exils den Juden bekannt geworden; Cappellus hingegen bewies die Priorität der ſamaritaniſchen Schrift. — Der Streit zwiſchen Cappellus und Buxtorf theilte die Proteſtanten, die ſich mit den Gegenſtänden deſſelben überhaupt beſchäftigten, in zwei Theile; Cappellus fand zwar auch in Frankreich Widerſpruch, aber eine große Anzahl der hervorragendſten Gelehrten dieſes Landes, Englands und Belgiens ſchloſſen ſich ihm an; auf Buxtorf's Seite ſtanden die Theologen Deutſchlands und der Schweiz faſt ohne Ausnahme. In der *formula consensus Helvet.*, die 1675 zu Stande kam, ſind die erſten Sätze gegen Cappellus, der größte Theil der übrigen Sätze gegen Amyraut gerichtet, ſo daß man, wie Alex. Schweizer ſagt, ſie füglich eine formula antisalmuriensis nennen könnte. Als man im Laufe der Zeit auf die dogmatiſche Seite der Fragen, zu welchen die Geſchichte des Textes Veranlaſſung gab, ein geringeres Gewicht legte, machte ſich überall eine ruhigere und gerechtere Beurtheilung der ausgezeichneten Unterſuchungen des Lud. Cappellus geltend, deren Ergebniſſe im Ganzen und Großen jetzt allgemein anerkannt ſind. — Buxtorf beklagt ſich in den vindiciae verit. hebr. p. 10, daß ſeine dissertatio de coena Domini von Cappellus angegriffen und mit harten Worten getadelt ſey; das wird wahrſcheinlich in des letzteren Ἐπίκρισις de ultimo Christi Paschate et Sabbato Deuteroproto, Amſterd. 1644, geſchehen ſeyn. — Ein Verzeichniß der gedruckten und ungedruckten Schriften des Lud. Cappellus theilt ſein Sohn Jacques in den von ihm Amſterd. 1689 herausgegebenen commentarii et notae criticae in V. T. des Vaters mit. Außer den von uns genannten Schriften führen wir noch an: Templi Hierosolymitani delineatio triplex und die chronologia sacra; beide Abhandlungen ſind in den prolegomenis Bibliorum polyglottorum Londin. abgedruckt, letztere auch beſonders Paris 1655 Fol. — Historia apostolica illustrata, Genevae 1634 und wieder Salmurii 1683. Unter den nicht herausgegebenen Schriften werden aufgezählt: 1) *Ἀρχαιογραφία*, sive de antiqua Hebraeorum, Chaldaeorum, Syrorum, item Graecorum et Latinorum scribendi ratione; 2) eine antiqua lectio hoc est de vera et legitima maximeque antiqua ratione legendi Hebraica liber; endlich 3) eine antiqua ratio legendi et pronunciandi hebraice scripta, quae temporibus LXX interpretum et Hieronymi usurpata fuit, in welchen Werken deutlich die umfaſſenden Vorarbeiten zu ſeinen Schriften über die Geſchichte des altteſtamentlichen Textes enthalten ſind. — Vergl. *Ludovici Cappelli* commentarius ad filios suos Joannem, Ludovicum et Jacobum de Cappellorum gente, urſprünglich franzöſiſch geſchrieben, dann von dem Sohne Jakobus in's Lateiniſche überſetzt und herausgegeben zugleich mit Lud. Capp. commentarii etc. Amsterd. 1689. — *(Niceron)* Memoires pour servir à l'histoire des hommes illustres; tom. XXII. — (Dom Liron) Singularités historiques et litteraires, tom. III. — Biographie universelle im 7. Theile. **Bertheau.**

Caputiati, von der Capuze, die ſie trugen, ſo benannt, ſind im Jahre 1182 hervorgetreten in der Auvergne unter der Leitung des Zimmermanns Durand, der ſich rühmte, von Maria Offenbarungen erhalten zu haben, nach Einigen zu dem löblichen Zwecke, den Frieden in der Kirche aufrecht zu erhalten und die Feinde derſelben auszurotten; nach anderen Berichten war dieſe Partei nicht ſo unſchuldiger Art, wie denn

ſchon der Umſtand, daß ſie die Feinde des Friedens ausrotten wollten, ihr eigenmächtiges Verfahren und ihre Hintanſetzung der obrigkeitlichen Gewalt beweist. Nach jenen andern Berichten ſollen ſie wirklich ſich die obrigkeitliche Gewalt angemaßt haben, unter dem Vorgeben, ſie wollten die urſprüngliche Freiheit der Menſchen wiederherſtellen. Hugo, B. von Auxerre, in deſſen Sprengel ſie am zahlreichſten verbreitet waren, zog mit Kriegern wider ſie zu Felde, nahm ſie alle gefangen und ließ ihnen die an die Kleider angenähten Capuzen abſchneiden, ſo daß ſie ein volles Jahr mit bloßen Köpfen der Sonnenhitze und dem Froſte ausgeſetzt ſeyn ſollten. Der Erzbiſchof von Sens bewog den Hugo, ihnen für den Reſt des Jahres dieſe Strafe zu erlaſſen. So verſchwand nun die Partei; ſ. Schröckh, Kirchengeſch. XXIX. 656. *D'Argentré*, collectio jud. I, 123 ff. Herzog.

Capuziner. Bis zum Jahre 1517 hatte es eine große Anzahl von Reformationen und Spaltungen unter den Minoriten gegeben und die Anordnungen, welche in dem genannten Jahre von Leo X. getroffen worden waren, hatten dieſer Reformationsluſt keine Schranke geſetzt. Nicht alle Beſonderheiten hatten ſich unter die Obſervanten bringen laſſen, ſo daß ſie in ihnen aufgegangen wären, und es entſtanden neue Abzweigungen, welche ſich zum Theile auch in ihrem beſonderen Beſtehen zu erhalten wußten. Aber keine hat eine ſo ſelbſtſtändige Bedeutung gewonnen, als die Abzweigung, welche den Matthäus von Baſſi im Herzogthume Urbino zum Urheber gehabt hat. Es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß der Ruhm Juſtinianis, der um dieſelbe Zeit Stifter einer Congregation des Camaldulenſerordens wurde, den Matthäus nicht ſchlafen ließ. Daher kam ſeine Vorliebe für das eremitiſche Leben und ſeine Reformation zunächſt in der Kleidung. Er ließ ſich nämlich von einem Kloſterbruder ſagen, daß der heil. Franziskus eine andere Capuze getragen hätte, als bis dahin geglaubt und von den Franziskanern angenommen war. Er griff dieſe Meinung auf, entfernte ſich aus ſeinem Obſervantenkloſter Montefalconi und erſchien 1526 in Rom vor dem Pabſte Clemens VII., der ihm die Erlaubniß ertheilte, mit ſeiner pyramidalen Capuze und ſeinem langen Barte als Einſiedler zu leben und überall zu predigen, wenn er ſich nur alljährlich in dem Provinzialcapitel der Obſervanten darſtellte. Nun begeiſterte ſich auch der Obſervant Ludwig von Foſſombrone für die ächte Capuze, den langen Bart und die buchſtäbliche Erfüllung der Regel des heil. Franziskus, vorzüglich in Beziehung auf die gänzliche Beſitzloſigkeit. Nachdem Beide, der Eine vom Ordensgeneral, der Andere von ſeinem Provinzial, kurze Zeit gefangen gehalten und wieder losgelaſſen worden waren, wandte ihnen die Herzogin von Camerino, die Nichte des Pabſtes, ihren und ihres Gemahles Schutz zu. Nun erhielt zwar Ludwig, der mit ſeinem Bruder Raphael nach Rom gegangen war, noch im Jahre 1526 ein Breve und darin ſchriftlich die dem Matthäus mündlich ertheilte Erlaubniß, aber ſie hatten von dem Obſervantenprovinzial der Mark Ankona harte Verfolgungen zu erleiden. Sie thaten ſich mit Matthäus und einem Vierten zuſammen und ſuchten Zuflucht bei den Camaldulenſern und bei dem Herzoge von Camerino. Dieſer bewirkte es, daß ſie im Jahre 1527 als Fratres minores eremitae in den Gehorſam und Schutz der Conventualen aufgenommen wurden. Darauf begaben ſich Ludwig und Raphael wieder nach Rom und Pabſt Clemens VII. gab ihnen am 18. Juli 1528 eine Bulle, welche ſie als eine beſondere Congregation mit den erwähnten Eigenthümlichkeiten beſtätigte, von den Obſervanten befreite und den Conventualen unterordnete. Dieſe Unterordnung beſtand darin, daß ſie nur einen Generalvikar haben durften, der ſeine Beſtätigung vom General der Conventualen einholen mußte, daß ſie ſich ferner Viſitatoren von den Conventualen gefallen laſſen mußten und daß ſie bei Prozeſſionen nur unter dem Kreuze der Conventualen oder der Pfarrgeiſtlichkeit (nicht unter einem eignen Kreuze) gehen durften. Nun prangten ſie frei überall mit ihren lang zugeſpitzten Capuzen und wurden von den Kindern Capucini (Capuzenmännchen) geſcholten. (Es hatte ſchon früher eine Obſervantencongregation beſtanden, welche von der Capuze, de la Capuziola, benannt geweſen war. Sie war im Jahre 1426 entſtanden und 1434 ſchon wieder untergegangen.)

Sie ließen ſich den Spottnamen gern gefallen und wurden im Jahre 1536 ausdrücklich als Capuziner anerkannt. Sie werden Capucini ordinis fratrum minorum oder Fratres minores Capucini genannt. Eremiten wollten ſie ſchon bald nach ihrer Gründung nicht mehr heißen, weil ſie noch zeitiger ſich dem Einſiedlerleben entfremdet hatten und etwas Anderes geworden waren, als die Stifter urſprünglich ſich vorgeſtellt hatten. Und nur ſo war es möglich, daß ſich die capuziniſche Nachahmung eine viel größere Zukunft erwarb, als ihr camaldulenſiſches Vorbild. Ihr erſtes Kloſter war das von Colmenzono, welches ihnen die Herzogin von Camerino ſchenkte. Im Jahre 1529 hatten ſie ſchon vier Klöſter und Ludwig konnte in demſelben Jahre zu Alvacina das erſte Capitel der Capuziner zuſammenberufen. Hier entſtanden die Satzungen der neuen Geſellſchaft, welche 1536 und 1575 einige nicht weſentliche Veränderungen und Zuſätze erhielten. Es wurde verordnet, den Gottesdienſt in alter ſtrenger Weiſe zu halten; für keine Meſſe eine Vergeltung zu nehmen; zwei Stunden täglich ſtilles Gebet pflegen; während des ganzen Tages mit Ausnahme weniger Stunden Stillſchweigen zu beobachten; das Geißeln nicht zu vergeſſen; weder Fleiſch, noch Eier, noch Käſe zu betteln, wohl aber das alles, wenn man es ungebeten gibt, anzunehmen; nicht mehr zu erbetteln (terminiren) als für den Tag nöthig iſt; nur auf drei, höchſtens ſieben Tage Vorrath zu ſammeln und kein Geld anzurühren. Der Fleiſchgenuß iſt im Allgemeinen nicht verboten, ebenſowenig als das Weintrinken. Aber natürlich iſt die größte Mäßigkeit vorgeſchrieben und wer ſich außerordentliche Faſten auferlegt, dem ſoll es nicht gewehrt werden. Die Kleidung ſoll ärmlich, grob und eng ſeyn. Die Capuziner ſollen in der Regel barfuß gehen, ſich nur ausnahmsweiſe der Sandalen bedienen und weder zu Pferde noch zu Wagen reiſen. Procuratoren und Syndiken, welche die Beſitzloſigkeit der Minoriten dadurch illuſoriſch machten, daß ſie für die Klöſter kauften und verkauften und die Klöſter reich machten, ſoll es bei den Capuzinern nicht geben. Ihre Klöſter ſollen in der erbärmlichſten Weiſe aufgeführt werden und in der Regel nur ſechs oder ſieben, höchſtens zehn oder zwölf Brüder beherbergen. Man nimmt weder allzu junge, noch ſchwächliche Novizen. Die Capuziner haben außer dem Generalvikar Provinzialen, Cuſtoden und Guardiane. Man wählt ſie alle Jahre neu, nur der Generalvikar wird vom Capitel erſt nach drei Jahren durch eine Neuwahl erſetzt. Im erſten Capitel erhob man den Stifter, Matthäus von Baſſi, zu dieſer Würde. Aber er dankte ſchon nach zwei Monaten wieder ab und Ludwig von Foſſombrone, der zweite Stifter, trat an ſeine Stelle. Dieſer blieb bis 1535 Generalvikar, ſah den Orden wachſen, in Rom und in Neapel Platz greifen; die Verfolgung, welche Pabſt Clemens kurz vor ſeinem Tode den Capuzinern angedeihen ließ, hörte auf unter dem ihnen ſehr günſtigen Pontifikat Pauls III. Im Jahre 1535 wurde Ludwig nicht wieder zum Generalvikar gewählt, ſondern ſtatt ſeiner Bernhard von Aſti, der ſich die Organiſation des Ordens ſehr angelegen ſeyn ließ. Ludwig aber erkannte das Capitel von 1535 nicht an und erlangte es vom Pabſte, daß im Jahre 1536 unter dem Vorſitze eines Cardinals ein neues Capitel gehalten wurde. Aber dieſes gab der Wahl Bernhard's ſeine Beſtätigung und ſtieß den Ludwig wegen ſeiner Widerſetzlichkeit aus dem Orden aus. Auch Matthäus ſchied aus und da nur denen, welche in den Capuzinerklöſtern den Statuten und den Oberen des Ordens ſich unterwarfen, die neue Capuze zu tragen erlaubt war, ſo ſchnitt er die von ihm ſelbſt erfundene lange Spitze der Capuze wieder ab und zog, geſtützt auf das Zugeſtändniß des Pabſtes Clemens, frei predigend umher. Beide Stifter konnten weder gehorchen noch regieren. Ihre Stiftung war ihnen entwachſen und konnte ſie nicht länger ertragen. Einen noch höheren Aufſchwung nahm der Orden durch und unter Bernhardin Ochino. S. d. Art. Antitrinitarier. Er war nach einem wechſelvollen Leben im Jahre 1534 von den Obſervanten zu den Capuzinern übergetreten und wurde in der kürzeſten Friſt als der heiligſte, demüthigſte, ertragungsvollſte Mönch und als der glühendſte, beredteſte, gewaltigſte Bußprediger bewundert und verehrt. Man machte ihn im Jahre 1538 wider ſeinen Willen zum Generalvikar der Capuziner und zwang ihn im Jahre 1541, dieſe Würde noch einmal anzunehmen. Aber zwei

Jahre ſpäter entſchied er ſich gegen die römiſche Hierarchie und für die evangeliſche Freiheit, entwich nach Genf, verheirathete ſich und vertheidigte ſeine Wandelung nicht ohne heftige Angriffe des Pabſtes. Dieſe Ereigniſſe hatten für den ganzen Orden die wichtigſten Folgen. Der Pabſt wollte ihn aufheben und verbot den Capuzinern ſogleich das Predigen. Der Orden ſelbſt aber wurde auf immer von aller ſpiritualen Verirrung, von jeder eigenen Meinung in kirchlicher und dogmatiſcher Beziehung, von jeder geiſtigen Bildung und Selbſtſtändigkeit zurückgeſchreckt. Die demüthigſte Bitte und Unterwerfung bewog den Pabſt, den Orden beſtehen zu laſſen und ihm im Jahre 1545 das Predigen wieder zu geſtatten. Jetzt erſt kam der Typus der Capuziner zur ſcharfen Ausprägung und ihre Bedeutung trat jetzt erſt an das Licht. Die gröbſte Beſchränkung von Genuß und Bildung und die abſichtliche Verwahrloſung von Geiſt und Körper um eines äußerlichen Gottesdienſtes willen ſind die Grundzüge der Heiligkeit der Capuziner. Sie öffnen ihnen nicht nur die Speiſevorräthe des Volkes, ſondern auch die Herzen deſſelben, über welche viele Capuziner durch ſchlaue und dreiſte, ſcherzhafte und roh-gewaltige Beredtſamkeit zu gebieten wußten. Die Reformation des 16. Jahrhunderts polariſirte das Mönchthum; den einen Pol bilden die Jeſuiten, den andern die Capuziner. Jene haben durch Mißbrauch der Waffen und der Schätze des Geiſtes Ungeheueres, dieſe in anderen Kreiſen nicht viel Geringeres durch Geiſtesarmuth oder vielmehr durch Geiſtesmangel ausgerichtet. Sie entſprechen einander und gehen mit einander. Die neueſten Volksmiſſionen der Jeſuiten erwarten zu ihrer höchſten Blüthe noch die Betheiligung der Capuziner. Dieſe Letzteren waren urſprünglich auf Italien beſchränkt, aber im Jahre 1573 wurde dieſe Beſchränkung auf Bitten des Königs Karl IX. von Frankreich aufgehoben und die Capuziner faßten in Paris ſelbſt Fuß. Im Jahre 1592 kamen ſie nach Deutſchland und zwar zuerſt nach Innsbruck. Um dieſelbe Zeit breiteten ſie ſich in der Schweiz aus, ſeit dem Jahre 1606 in Spanien. Jetzt wurden ſie auch von ihrem Verbande mit den Conventualen befreit, erhielten 1619 eigene Generale und das Recht, in Prozeſſionen unter ihrem eigenen Kreuze zu gehen. Sie folgten den Spaniern und Portugieſen über das Meer und machten ſich um die Heidenbekehrung in Amerika, Afrika und Aſien verdient. Die Aufhebung der Mönchsorden am Ende des vorigen Jahrhunderts hat die Capuziner in Deutſchland und Frankreich faſt ganz vertilgt. Auf der pyrenäiſchen Halbinſel haben ſie im dritten und vierten Jahrzehend dieſes Jahrhunderts am meiſten zu leiden gehabt. Aber in neueſter Zeit wächst ihre Zahl in allen katholiſchen Ländern wieder.

Es hat auch Capuzinerinnen gegeben. Maria Laurentia Longa errichtete als Wittwe in Neapel das Hoſpital der Unheilbaren und darauf das Kloſter unſerer lieben Frauen zu Jeruſalem. Hier nahm ſie im Jahre 1534 mit 19 andern Frauen den Schleier und lebte nach der dritten Regel des heil. Franziskus. Die Theatiner verwalteten in dem Kloſter die Sakramente. Von ihnen ging im Jahre 1538 die Aufſicht über die Nonnen an die Capuziner über. Nun nahmen die Nonnen die ſtrengſte Regel der heil. Clara und die lange Capuze an und während ſie vorher wegen ihres ſtrengen Lebens Schweſtern vom Leiden im Munde des Volkes hießen, wurden ſie von der Zeit an Capuzinerinnen genannt, haben aber ſeitdem die Capuze abgelegt. Sie kamen im Jahre 1575 nach Rom. Baronius gründete eine Vorſchule zu ihrem römiſchen Kloſter. Borromäus brachte ſie nach Mailand. Im Jahre 1606 geſchah die höchſt feierliche Einweihung ihres Kloſters in Paris. Jetzt haben die Capuzinerinnen 12 Klöſter in der katholiſchen Schweiz, in allen andern Ländern zuſammen nur 8. Joh. Boverius hat die Jahrbücher der Capuziner geſchrieben (Annales sacr. hist. ordinis minorum S. Francisci, qui Capucini nuncupantur. Lugd. 1632), die aber den Orden auf Koſten der Obſervanten in ſo unverſchämter Weiſe und mit ſo handgreiflichen Lügen erheben, daß ſie ſogleich in Rom cenſirt werden mußten. Beſſer wird man unterrichtet von Helyot, Geſchichte der Klöſter- und Ritterorden. B. 7., S. 192—211 und 238—249. Pragmatiſche Geſchichte der Mönchsorden. Th. 2., S. 357—374. *Wadding*, Annales ord. Minorit. T. XVI. p. 207 sq.

Albrecht Vogel.

Caraccioli, Galeazzo, Graf, Marquis von Vico, einer der ausgezeichnetſten italieniſchen Bekenner des Proteſtantismus, war zu Neapel geboren im Jahr 1517. Sein Vater, Nicola Antonio Caraccioli, aus einer der älteſten, vornehmſten Familien des Landes wurde von Kaiſer Karl V., deſſen Gunſt er in hohem Grad beſaß, zum Marquis und Geheimerath des Königs von Neapel erhoben; auch bei Philipp II. beliebt, bekleidete er ſeinen Poſten bis an ſein Lebensende, 1562. Seine Mutter, aus dem angeſehenen Geſchlechte Caraffa, war eine Schweſter des Cardinals Caraffa, der ſpäter als Paul IV. den päbſtlichen Stuhl beſtieg. Unter den glänzendſten Verhältniſſen wuchs er, der einzige Sohn, heran.

Schon in ſeinem 20. Jahre heirathete er nach ſeines Vaters Wunſch Vittoria, die reiche Tochter des Herzogs von Novera. Die Ehe war zärtlich und mit 6 Kindern, 4 Söhnen und 2 Töchtern, geſegnet. Caraccioli wurde von ſeinem Vater Karl V. vorgeſtellt, der ihm eine Anſtellung an ſeinem Hofe gab und ſelbſt bezeugte, an Rechtſchaffenheit, Verſtand nnd Bildung können wenige ſich ihm an die Seite ſtellen. Damals lebte in Neapel Juan Valdez, ſpaniſcher Edelmann, der mit Karl nach Deutſchland gekommen und von ihm nach Neapel geſandt war, der erſte Spanier, der der Reformation zugethan war und beſonders die Lehre von der Rechtfertigung gegen die bisherige Werkheiligkeit vertheidigte. Unter ſeinen Zuhörern befand ſich G. F. Caſerta, Caraccioli's Verwandter und Herzensfreund, der ſich oft mit ihm über die evangeliſche Lehre unterhielt, ohne jedoch vorerſt eine beſondere Wirkung in ihm hervorzubringen. Auch den Pietro Martyre Vermigli aus Florenz, der mit hinreißender Beredtſamkeit lehrte, hörte Caraccioli auf Caſerta's Zuſpruch mehr aus Neugierde als aus wirklichem Intereſſe. Martyr erklärte gerade die Briefe an die Korinther, und um die Wirkung des heiligen Geiſtes auf das menſchliche Herz zu ſchildern, bediente er ſich des Gleichniſſes: wenn Jemand von Weitem Männer und Frauen tanzen ſähe, ohne einen Ton der Muſik zu hören, würde er ſie für verrückt halten; träte er aber näher und hörte die Muſik und den harmoniſchen Takt, würde er bald ſich ergötzen, ja ſelbſt Luſt bekommen, Theil zu nehmen. So meine nicht ſelten der, der die Veränderung in Leben, Sitten und Gewohnheiten der Chriſten wahrnimmt, ſie haben den Verſtand verloren; lernt er aber den Grund kennen, die Kraft des Wortes Gottes, das dieſe Veränderung bewirkt, ſo würde er nicht ferner ſchmähen, ſondern ſich auch denen anſchließen, die ſo der Eitelkeit der Welt entſagen und dem Evangelium gemäß leben.

Caraccioli erzählte oft, daß dieſe Vergleichung ihn mächtig ergriffen und angetrieben habe, mit Erforſchung der heil. Schrift ſich zu beſchäftigen und durch den Umgang mit gottſeligen Männern ſich zu fördern. Dies geſchah 1541, in ſeinem 24. Jahre. Während die Einen ihn in Folge dieſer Veränderung für melancholiſch, ja für verrückt erklärten, behaupteten die Wahrheitsfreunde, der Herr ſchenke ihm ſeinen Geiſt, das Verderben, das ihn umgebe, zu erkennen; ſo Marco Ant. Flaminio, angeſehener Gelehrter und Dichter in Viterbo, der, ohne die katholiſche Kirche zu verlaſſen, innerlich evangeliſch geſinnt war und am 14. Februar 1543 an Caraccioli ſchreibt: Das Wort des Apoſtels, 1 Kor., nicht die Edeln und Gewaltigen nach dem Fleiſch ſehen berufen, ſondern was thöricht ſey vor der Welt, habe Gott erwählt, habe ſich an ihm bewährt, indem ihm Gott zu ſeinem irdiſchen Adel noch den wahren himmliſchen ſchenke, daher er ſein Leben ganz der Ehre Gottes widmen ſoll. Dieſe Aufgabe werde er aber dann löſen, wenn er ſeine Ehre nicht bei der Welt ſuche, ſondern durch ein heiliges Leben bei Gott. Habe Chriſtus ſich mit Schmähungen überhäufen und kreuzigen laſſen, wie ſollten wir nicht ſtandhaft den Spott der Feinde erdulden? Er möge mit David ſprechen: der Herr iſt mein Hirte, mir wird nichts mangeln, und ebenſo arm an Geiſt werden, als er reich ſey an irdiſchen Gütern, damit die geiſtliche Armuth ihm die ewigen göttlichen Güter verſchaffe.

Mit aller Macht widerſetzte ſich ſeinen Beſtrebungen ſein Vater, theils aus Aerger, daß er ſich an »eine neue Sekte« anſchloß, theils und vornehmlich, weil er die empfindlich-

ſten Folgen für ſeine Familie fürchtete. Er wolle ihm ſchon, ſo drohte er, ſeine melancholiſchen Gedanken vertreiben. Seine Gemahlin, gleichfalls die Schmach für ſich und ihre Familie fürchtend, beſtürmte ihn mit Bitten und Thränen. Die Vornehmen in Neapel, ſeine Freunde und Verwandten waren beſonders ärgerlich, daß er ihre Vergnügungen meide und ein eingezogenes Leben führe. Am Hof ließ man ihn von den grauſamen Strafen gegen die von der Kirche Abgefallenen hören. Die Rückſicht auf ſeinen Vater verſetzte das Gemüth des ſonſt ſo gehorſamen Sohnes in die heftigſte Bewegung. Indeß verſchaffte ihm eine Reiſe nach Deutſchland im Dienſte des kaiſerlichen Hofes noch hellere Einſicht in die evangeliſche Lehre. In Straßburg traf er Peter Martyr, der Italien verlaſſen, als Lehrer und hörte ihn begierig beſonders über die Heiligenverehrung und die Meſſe. In Rom lernte er das dort herrſchende Verderben und den zumal bei ſo vielen klaſſiſch Gebildeten tief eingewurzelten Unglauben in der Nähe kennen. Nach Neapel zurückgekehrt, koſtete es ihn bei aller Entſchloſſenheit, nicht auf halbem Wege ſtehen zu bleiben, noch die heißeſten Kämpfe, ehe er ſich von ſeiner Kirche trennte. „Mein armer Vater;“ rief er aus, „welche ſchmerzlichere Wunde könnte ihm in ſeinem Alter geſchlagen werden! werde ich ihm nicht ewigen Schimpf aufladen? Meine Gattin, die meine ganze Lebensfreude war, wie wird ſie Tage und Nächte durchſeufzen!“ Seine 6 Kinder von 4—15 Jahren, die ihn zärtlich liebten, ſollte er zu Waiſen machen und unvermeidlicher Beſchimpfung ausſetzen, auf ſeine Ehrenſtellen, ſeine prächtigen Beſitzungen verzichten? Allein überzeugt, daß der Herr ſelbſt ihn aus der Finſterniß zum Licht geführt, faßte er den feſten Entſchluß, Vaterland und Kirche zu verlaſſen und ihm zu folgen, wohin er ihn führe. Wie ſehr Satan, Welt und Fleiſch ihn ſchrecke, er wolle Chriſti Kreuz auf ſich nehmen und die Armuth erdulden, um mit Chriſto in Ewigkeit vereinigt zu werden.

Mehrere Freunde, die mit ihm gehen wollten, kehrten an der Grenze wieder um; ſie wurden trotzdem von der Inquiſition als Abtrünnige behandelt. Nachdem er etwa 2000 Goldthaler mütterlichen Vermögens zuſammengerafft, verließ er Neapel am 21. März 1551 und ging, nachdem er bis Ende Mai ſeinem Dienſt bei Karl V. in Augsburg nachgekommen, nach Genf, wo er am 8. Juni ankam und den Italiener Stagnoni aus Siena als Prediger an der reformirten italieniſchen Kirche antraf. Alsbald ſuchte er Calvin auf, der ſich bald überzeugte, welch ein wichtiges Werkzeug Caraccioli zur Förderung des Reichs Chriſti, namentlich unter ſeinen Landsleuten, werden könne. Mit Begierde hörte dieſer den Unterricht des großen Reformators und ſtand mit ihm bis zu deſſen Tod 1564 in freundſchaftlichſtem Verkehr. Ein ſchönes Zeugniß davon iſt der Brief, in welchem Calvin dem Grafen Caraccioli ſeinen Commentar zum 1 Korinth. Brief zueignet. (Edit. *Tholuck*, p. 205 sq.)

Die Nachricht von Caraccioli's freiwilliger Verbannung erregte in Neapel unglaubliches Aufſehen. Seine Familie war auf's Tiefſte beſtürzt. Der Vater ſchickte einen Verwandten und Jugendfreund des Sohnes nach Genf, ihn zur Rückkehr zu beſchwören. Er traf ihn nebſt zwei Dienern in einer ärmlichen Wohnung und ſtellte ihm eindringlich den Kummer der Seinen, den Ruin ſeines Hauſes vor. Caraccioli erklärte kurz, er habe ſein Vaterland nicht unüberlegter Weiſe verlaſſen und alle Folgen vorausgeſehen, aber Chriſtus habe ihn berufen mit den Worten: So Jemand zu mir kommt und haſſet nicht Vater, Mutter, Weib und Kinder, Brüder und Schweſtern, dazu ſein eigenes Leben, der kann nicht mein Jünger ſeyn. Darum habe er Allem entſagt und lebe arm, aber glücklich in der wahren Kirche des Herrn, wo er ſein Wort rein höre und das Sakrament ſeiner Stiftung gemäß genieße. Unter großen Thränen ſchieden ſie. Die Familie war über das Fehlſchlagen des Verſuchs um ſo erzürnter, als eben Caraccioli's Güter „wegen Hochverraths gegen Gott“ eingezogen und die Kinder von dem Familienlehen ausgeſchloſſen werden ſollten. Der alte Graf bat den Kaiſer um Schonung. Zweimal kam er ſelbſt mit dem Sohn perſönlich zuſammen, der die väterliche Autorität ehrend, zuerſt im April 1553, zum zweiten Mal im Juni 1555 in Verona und Mantua erſchien, wo

ſein Vater ihm auf's Zärtlichſte die Folgen davon vorſtellte, wenn er nicht dem natürlichen Gefühl folge; ja als 1555 Caraccioli's Oheim, der Cardinal Caraffa, den päbſtlichen Stuhl beſtieg, ſuchte ihn der Vater zu beſtimmen, er ſolle von der ihm bewilligten päbſtlichen Gunſt Gebrauch machen, wonach er im Venetianiſchen ſich einen beliebigen Aufenthalt mit dem Genuß vollkommener Religionsfreiheit wählen dürfe. Mit aller kindlichen Achtung hielt ihm Caraccioli entgegen, wie ihm ſein Gewiſſen nicht erlaube, von ſeinen Grundſätzen abzuweichen; gegen den letzteren Grund bemerkte er, er würde doch dem Grimm jener Menſchen anheimfallen, deren Grundſatz ſey, den Ketzern kein Verſprechen zu halten. Auch ſeine Gemahlin ließ nicht ab, mit Briefen in ihn zu dringen, ja ſie beſtellte ihn in der Hoffnung, ihn durch Liebkoſungen zu gewinnen, auf das Familiengut in Vico (im Kirchenſtaat), ſchickte indeß dahin nur ihre Söhne. Zum zweiten Mal von ihr beſtellt, unternahm Caraccioli nochmals die große, nicht ungefährliche Reiſe im März 1558 und traf in Vico die ganze Familie. Alles drang auf's Beweglichſte in ihn; er blieb ſtandhaft und ſuchte vergeblich ſeine Frau zu überreden, mit ihm zu gehen. Sie hielt ihm ihren Entſchluß entgegen, ſich nie in einem Land niederzulaſſen, in welchem eine der römiſch-katholiſchen entgegengeſetzte Religion herrſchend wäre. Auch könne ſie nicht mehr als Gattin mit ihm leben, wenn er ſeinen Ketzereien nicht entſage. Wirklich hatte ihr Beichtvater ihr bei Strafe der Excommunication allen ehelichen Umgang mit ihrem Gatten verboten. Caraccioli erklärte ihr mit tiefem Schmerz, wenn ſie nicht der göttlichen Ordnung gemäß bei ihm leben wolle, biete ſie ihm rechtmäßigen Anlaß zur Scheidung. Auch ſie blieb feſt. Sein Vater, wüthend über das Mißlingen aller Verſuche, ihn zurückzubringen, entließ ihn mit den heftigſten Verwünſchungen, die ihn noch am meiſten in ſeiner Geſinnung befeſtigten. Seine Kinder lagen unter Strömen von Thränen auf den Knieen vor ihm und baten ihn flehentlich, ſie nicht zu verlaſſen. Er meinte vor Betrübniß ſterben zu müſſen. Doch widerſtand er, von übernatürlicher Kraft geſtärkt, eilte auf das Schiff und kehrte über Venedig im Oktober nach Genf zurück zur unbeſchreiblichen Freude der ganzen Gemeinde.

Längere Zeit hatte er ſchon wieder in Genf zugebracht, als er ſich bei Calvin Raths erholte, ob es ihm nach göttlichem und menſchlichem Recht wohl erlaubt ſey, ſich von ſeiner Frau ſcheiden zu laſſen. Calvin, das Aergerniß vorausſehend, das der Schritt erregen würde, ließ ihn das Gutachten verſchiedener ausgezeichneter Theologen einholen, das einſtimmig bejahend ausfiel, da ſeine Gattin das eheliche Band thatſächlich aufgelöst habe. Mit Erlaubniß des Magiſtrats heirathete er nun eine ältere Wittwe, Anna Framiere aus Rouen (Januar 1560), mit der er bis in's hohe Alter in Eintracht und Zufriedenheit lebte. Nicht ſelten ſah man ihn auf dem Markte ſelbſt Früchte und Gemüſe einkaufen, obwohl ſie vor eigentlichem Mangel geſchützt waren. Er genoß allgemeine Achtung und wurde von durchreiſenden Großen beſucht und mit Aufmerkſamkeit behandelt. Seine Landsleute ehrten in ihm ihr Haupt, die Armen ihren Vater. Täglich beſuchte er den Gottesdienſt, verwaltete ſein Aelteſtenamt mit unermüdlichem Eifer, tröſtete die Kranken, wachte über die Irrenden, ſchlichtete Streitigkeiten und diente der ganzen Gemeinde durch ſein Vorbild zur Erbauung. In ſeinem Alter wurde er von Athmungsbeſchwerden befallen und brachte ganze Nächte ſitzend im Bette zu. Auch jetzt ruhten die Seinigen nicht; ein Theatinermönch wurde zu ihm geſchickt, mit der Aufforderung zur Rückkehr, damit er ſeinem Sohne nicht im Wege ſtehe, die Cardinalswürde zu erlangen. Er warf den Brief in's Feuer; nichts könne ihn mehr betrüben, als daß ſein Sohn in eitler Ehre den Weg des Verderbens eingeſchlagen. Endlich erlag er der Krankheit, nachdem er ſeinen Geiſt in Gottes Hand übergeben, 1586 im 70. Lebensjahr.

Caraccioli gehört, wenn auch nicht zu den eigentlichen Reformatoren, ſo doch zu den hervorleuchtendſten Wahrheitszeugen ſeines Zeitalters; ſeine Bekenntnißtreue und Selbſtverläugnung erſcheint um ſo größer, je gewaltigere Opfer er brachte. Dies hebt Calvin in dem Dedikationsſchreiben, in welchem er ihm ein herrliches Denkmal ſetzt, mit Recht

hervor; täglich ſey er zu ſeiner eigenen Erbauung Zeuge ſeiner lauteren Frömmigkeit und jener Selbſtverläugnung, welche die Grundlage aller Tugenden bilde.

Sein Leben, von Nic. Balbano beſchrieben, findet ſich latein. (1596) im Museum helvet. VIII. 1748, p. 519, deutſch bearb. von Dr. Barth, in der Chriſtoterpe, 1838, S. 94 ff., kürzer in *Gerdes*, specimen Italiae reform. 1765. Hartmann.

Cardinäle (cardinales) ſind diejenigen Prälaten, welche dem Biſchofe von Rom, als Oberhaupt der katholiſchen Kirche, zur Geſammtverwaltung derſelben verbunden ſind. Das Wort *cardinalis* kommt offenbar von cardo her, die Thürangel, und bezeichnet alſo das Feſte, Weſentliche, Vorzügliche. Auf die verſchiedenſten Gegenſtände angewendet (ſ. *Du Fresne*, Glossarium s. h. v.) kommt der Ausdruck auch beſonders bei Aemtern vor. So wird dem magister militum ein officium cardinale beigelegt, in der Notitia dignitatum utriusque imperii (aus dem Anfange des 5. Jahrh.). *Jacobus Gothofredus* im Commentar zu c. 7. Cod. Theod. de susceptoribus (XII, 6.) (edid. *Ritter*, Tom. IV. Fol. 573) erklärt dies durch: „officium quod affixum et immotum in cardine suo, Magistro militum, non vero per Numeros militares militans," alſo ein nicht bloß vorübergehendes, wechſelndes Amt, und behauptet ganz richtig, daß dieſe Bedeutung ebenſo für die kirchlichen Aemter, welche als cardinalia officia bezeichnet werden, feſtzuhalten ſey. Dies ergibt z. B. der Gegenſatz von *cardinalis pontifex* und *visitator*, in c. 3. dist. XXIV. (Gelasius von 496), ſowie die Ausdrücke: *cardinalem constituere sacerdotem* und *incardinare* (c. 42. Can. VII. qu. I. Gregor I. a. 592) von einer feſten Anſtellung an einer Kirche (vgl. c. 5. 6. Can. XXI. qu. I. c. 5. dist. LXXI. Gregor I. a. 593. 596) u. a., alſo daß der Angeſtellte einen locus, titulus in der Kirche hat. Daher findet ſich auch ſpäter der Ausdruck *incardinatus* oder *intitulatus* in demſelben Sinne (m. ſ. z. B. c. 3. X. de clericis conjugatis [III. 3.]. c. 54. in fin. X. de electione [I. 6.] u. a.). Alle an einer Kirche angeſtellten, auf den Titel dieſer Kirche ordinirten Geiſtlichen ſind daher Cardinäle derſelben und bilden zuſammen ein Collegium, Presbyterium, Conſiſtorium. So erſcheinen denn auch die Geiſtlichen der römiſchen Kirchen, welche alle mit der biſchöflichen (päbſtlichen) Laterankirche als „omnium Urbis et Orbis ecclesiarum mater et caput" in engem Zuſammenhange ſtehen. Die Stadt Rom wurde ſchon früh in Parochien, Taufſprengel getheilt. Es ſoll dies bereits unter dem Biſchofe Evariſtus († 119) geſchehen ſeyn; nach dem Pontificale des Damaſus († 384) hat Marcellus (308) die Stadt in 25 Titel getheilt: quasi dioeceses, propter baptismum et poenitentiam multorum. Die Eintheilung Roms in ſieben kirchliche Regionen und die Ernennung eines diaconus für jede derſelben wird Clemens I. zugeſchrieben. Die Presbyteri intitulati und die diaconi regionarii waren Cardinäle der Laterankirche. Unter Stephanus IV. (III. † 771) kamen die ſieben ſuburbicariſchen Biſchöfe dazu. Anaſtasius Bibliothecarius berichtet von Stephan: „Hic constituit, ut omni die dominico a septem episcopis cardinalibus hebdomadariis, qui in ecclesia S. Salvatoris observant, missarum solennia super altare b. Petri celebrarentur." Die Zahl der römiſchen Cardinäle blieb aber fortwährend eine wechſelnde. Im 12. Jahrhundert ſtieg ſie ſelten über dreißig (Hurter, Geſchichte Pabſt Innocenz III. Band I. S. 73. Anm. 419), im 13. Jahrhundert war ſie einmal auf ſieben gefallen und im Jahr 1516 betrug ihre Zahl nur dreizehn; dagegen war die höchſte Zahl, welche jemals erreicht wurde, unter Pius IV. († 1559) 76. Das Concil von Baſel beſtimmte, es ſollten 24 Cardinäle ſeyn (sess. XXIII. c. IV. decr. de numero et qualitate Cardinalium), doch ſetzte Sixtus V. durch die Bulle: Postquam verus vom 13. Dezember 1586 (im Bullarium Romanum ed. Luxemburg. Tom. II. Fol. 608 sq.) ihre Zahl für immer auf ſiebenzig feſt, entſprechend den ſiebenzig Aelteſten Iſraels, welche Moſes auf des Herrn Befehl zuſammenrief. Es ſollten ſeyn ſechs Biſchöfe (Oſtia, Porto [mit dieſem hatte Calixt II. Rufino, das frühere ſiebente Bisthum, vereinigt], Frascati, Sabina, Paläſtrina, Albano), fünzig Presbyter, vierzehn Diakonen. Obſchon die Zahl nicht erhöht werden darf, ſteht es doch im Belieben der Päbſte faktiſch, dieſelbe zu verringern und ſo iſt dieſelbe gewöhnlich nicht vollſtändig. Es iſt ein ſeltener Fall, wie im Jahre

1853, da nach der Creation von acht Cardinälen die Zahl ſich auf 70 belief. Die Titel, auf welche die einzelnen Cardinäle ſelbſt ernannt werden, hat Sixtus V. durch die Bulle: Religiosa Sanctorum Pontificum vom 13. April 1587 (im Bullarium a. a. O. Fol. 621 sq.) beſtimmt; nachdem ſchon vorher der Name Cardinalis ſeine frühere allgemeine Bedeutung verloren hatte und ſeit dem 15. Jahrhundert nur in einigen Metropolitankirchen in Anwendung geblieben war, bis Pius V. unterm 15. Februar 1567 verordnete, daß nur die der römiſchen Kirche unmittelbar vom Pabſte incardinirten Geiſtlichen fernerhin das Prädikat Cardinal führen ſollten (*Ferraris*, bibliotheca canonica s. v. Cardinales. Art. I. nro. 6.). Als Grund für dieſe Beſchränkung dienten ältere Zeugniſſe, nach welchen Rom „cardo ecclesiarum“ iſt. „Sicut cardine ostium regitur, sic Apostolicae Sedis auctoritate omnes ecclesiae (Domino disponente) reguntur“ (c. 2. in fin. dist. XXII.), wozu dann die Erklärung kommt: Unde Senatus Cardinalium a cardine nomen accipit etc. In dieſem Sinne ſchreibt Leo IX. dem Patriarchen Michael von Konſtantinopel um 1050: „Clerici summae Sedis Cardinales dicuntur, cardini illi, quo cetera moventur, vicinius adhaerentes“ (*Mansi*, coll. Concil. Tom. XIX. Fol. 653.).

Die rechtlichen Verhältniſſe der Cardinäle beruhen theils auf älteren Satzungen, insbeſondere dem Ceremoniale Romanum, ſodann dem Concil. Tridentinum sess. XXIV. cap. 1. de reform., den ſchon citirten Erlaſſen Sixtus V. und einigen ſpäteren Conſtitutionen. Darnach erfolgt die Wahl (creatio) der Cardinäle durch den Pabſt. Die Wählbarkeit hängt von den Eigenſchaften ab, welche bei der Ernennung eines Biſchofs erforderlich ſind; insbeſondere iſt außerdem beſtimmt, daß außer der Ehe Geborene, wenn gleich durch nachfolgende Ehe Legitimirte, nicht promovirt werden dürfen, damit nicht die Erhabenheit und der Glanz des Cardinalats, welches der königlichen Würde vergleichbar iſt, herabgeſetzt, befleckt und irgendwie verdunkelt werden könnte (Sixtus V. a. a. O.). Der Promovendus muß ſich wenigſtens ein Jahr im Beſitze der niedern Weihen befinden, darf, wenn auch aus geſetzlicher Ehe, weder Kinder, noch Enkel haben; auch darf ſich kein naher Verwandter (bis zum zweiten Grade kanoniſcher Computation) bereits unter den dermaligen Cardinälen befinden. Der Pabſt ſoll bei der Beſetzung der Stellen alle Nationen berückſichtigen, doch haben immer die Italiener das größte Uebergewicht. Im Jahr 1850 waren unter den 67 Cardinälen 51 Italiener, wobei noch das Verhältniß von 16 Nicht-Italienern im Vergleich mit dem gewöhnlichen Zuſtande ein für die letzteren ſehr günſtiges iſt. Früher hatten manche Fürſten ein Präſentationsrecht und auch jetzt werden derartige Vorſchläge noch berückſichtigt. Die auf dieſem Wege ernannten heißen Kroncardinäle. Sie ſelbſt, oder ein anderer in Rom reſidirender Cardinal, ſind dann auch wohl Vertreter der ſpeziellen Intereſſen des einzelnen Staats (Protectoren) (m. ſ. *Lengnich*, jus publicum regni Poloni lib. II. cap. XI. §. 23. 24. Klüber, Völkerrecht §. 172. Anm. d. §. 182. Anm. f). Die Creation erfolgt zuerſt in einem geheimen Conſiſtorium der Cardinäle und wird dann in einem öffentlichen wiederholt. Eine bloße Deſignation findet ſtatt, wenn der Papſt den Namen des Creandus noch nicht veröffentlicht (in petto [pectore] reſervirt, creatio secreta). In öffentlicher Conſiſtorialſitzung wird der Ernannte feierlich recipirt und mit dem Cardinalshute bekleidet: „Ad laudem Omnipotentis Dei et Sanctae Sedis Apostolicae ornamentum accipe galeum rubrum, signum singulare dignitatis Cardinalatus, per quod designatur, quod usque ad mortem et sanguinis effusionem inclusive, pro exaltatione Sanctae fidei, pace et quiete populi christiani, augmento et statu S. Romanae Ecclesiae te intrepidum exhibeas. In nomine Patris etc.“ Gegen das Ende des nächſten geheimen Conſiſtoriums, welchem die neuen Cardinäle beiwohnen, wird die Promotion vollendet. Der Pabſt ſchließt ihnen den Mund: „Claudimus vobis os, ut neque in consistoriis neque in congregationibus aliisque functionibus cardinalitiis sententiam vestram dicere valeatis.“ Sobald das Conſiſtorium ſeine Verhandlungen geſchloſſen, wird ihnen wieder der Mund geöffnet: „Aperimus vobis os, tam in collationibus, quam in consiliis, atque in electione Summi Pontificis et in omnibus actibus, tam in consistorio, quam extra etc.“ Darauf folgt die Uebergabe des

Cardinalringes und die Anweiſung des beſtimmten titulus ecclesiae. Nach der Conſtitution Eugen's IV.: In eminenti vom 26. Oktober 1431 (Bullarium cit. Tom. I. Fol. 319) ſollen die Cardinäle nicht früher, als bis dieſe Formalitäten vollzogen ſind, zum Beſitze ihrer Gerechtſame gelangen, namentlich nicht ein Votum bei der Pabſtwahl und ſonſt erlangen; doch hat Pius V. durch Reſkript vom 26. Januar 1571 das Gegentheil angeordnet (*Ferraris*, bibliotheca canonica s. v. Cardinalis art. I. nro. 22).

Die Cardinäle nehmen in der Hierarchie der Jurisdiction die nächſte Stelle nach dem Pabſte ein und ſind auch allein fähig, dazu gewählt zu werden, und den Pabſt ſelbſt zu wählen. Daß ſie allein eigentlich papabiles ſeyen, beſtimmte ſchon eine Synode unter Stephan III. im Jahre 769 (c. 3. 4. dist. LXXIX.), die Wahl ſelbſt überwies ihnen Nikolaus II. im Jahre 1059 (c. 1. dist. XXIII.). Um dieſes Vorzugs willen erhielten ſie das Recht, den rothen Hut, mit herabhängenden Quaſten, zu tragen, von Innocenz IV. im Jahr 1245 auf dem erſten Concil zu Lyon, das Purpurgewand von Paul II. 1464, und den bis dahin nur den deutſchen Kurfürſten und dem Hochmeiſter des Tempelherrnordens eigenthümlichen Titel Eminentissimi von Urban VIII. 1630 (*Ferraris* a. a. O. art. II. nro. 13). Vermöge der Gleichſtellung mit den Kurfürſten iſt die Verletzung der Cardinäle als Majeſtätsverbrechen angeſehen worden (c. 5. de poenis in VI. [V, 9]. Bonifaz VIII.). Andere Rechte der Cardinäle ſind eine jurisdictio episcopalis in ihren Titeln und den dieſen unterworfenen Kirchen, doch nicht unbedingt, wie namentlich das Collationsrecht der Beneficien nur im Fall ihrer Anweſenheit, indem es ſonſt auf den Pabſt übergeht (Constit. Romanus Pontifex von Innocenz XII. *Ferraris* a. a. O. art. III. nro. 36 sq. verb. nro. 12 sq.). Sie ſind befugt, ſich in ihren Titeln der Pontificalien zu bedienen, auch ſolenn zu benediciren, wie Biſchöfe, und, wenn ſie wenigſtens Presbyter ſind, die Tonſur und niederen Weihen ihren Untergebenen und Hausgenoſſen zu ertheilen (*Ferraris* a. a. O. nro. 21 sq.). Daran ſchließt ſich eine Menge vieler anderer Privilegien, deren Zahl man bis auf dreihundert gerechnet hat (a. a. O. art. IV. nro. 25).

Unter den Cardinälen ſelbſt haben die Biſchöfe den Vorrang, während bei den Cardinal-Presbyteren und Diakonen derſelbe ſich nach der Zeit der Ernennung richtet. Der älteſte Cardinalbiſchof, welcher ſeine Reſidenz in Rom hat, iſt Dekan des Cardinalcollegiums (*Ferraris* a. a. O. art. II. nro. 19 sq). Das Collegium bildet den Rath des Pabſtes in allen wichtigeren Angelegenheiten (causae majores, consistoriales), namentlich den causae episcopales, bei welchen der Pabſt die Cardinäle vor ſeiner Beſchlußnahme zu vernehmen verpflichtet iſt. Sobald der päbſtliche Stuhl erledigt iſt, bilden die Cardinäle das Conclave zur Wahl des Nachfolgers (ſ. den Art. Pabſtwahl) und dürfen während der Sedisvacanz nur die allernothwendigſten Anordnungen treffen, „quod eos (Cardinales) oporteret de terra ipsius ecclesiae defendenda, vel ejus parte aliqua providere, vel nisi aliqnod tam grande et tam evidens periculum immineret, quod omnibus et singulis cardinalibus praesentibus concorditer videretur illi celeriter occurrendum“ (c. 3. de electione in VI. [I, 6.] Gregor X. in Conc. Lugdun. II. a. 1275. Clem. 2. eod. [I. 3.] Clemens V. in Conc. Vienn. 1311). Der kirchenſtaatliche Karakter Roms erklärt, daß wie in der Hand des Pabſtes geiſtliches und weltliches Regiment vereinigt ſind, ebenſo die höchſten geiſtlichen und weltlichen Stellen ſich in den Händen der Cardinäle befinden; indeſſen haben einzelne Päbſte eine theilweiſe Auseinanderſetzung der Verwaltung für gut befunden, wie insbeſondere Pius IX. im Jahr 1846 die Stellen des Governatore, Tresoriere, der Vorſteher des Kriegsdepartements und des Maggiordomo als nicht zur Cardinalwürde befugt erklärt hat, was ſie beſonders ſeit Benedikt XIV. geweſen ſind. Die oberſte Verwaltung iſt dadurch freilich den betreffenden Cardinälen nicht entzogen. Der Cardinal-Kämmerling *(Camerlengo)* iſt mit der Verwaltung der Finanzen und einem Theile der Gerichtsbarkeit betraut; der Cardinal-Staatsſekretär iſt Cabinetsminiſter und der auswärtigen Angelegenheiten, neben welchem ſeit 1833 ein Cardinal-Staatsſekretär des Innern beſtellt iſt, als Miniſter des Innern und der Juſtiz für die Provinzen; der Cardinal-Vicekanzler iſt Chef der Kanzlei, der Cardinal-Sekretär der Breven

Chef der Sekretarie der Breven (in neuerer Zeit verbunden mit dem Staatssekretariat des Auswärtigen), der Cardinal-Pönitentiar der Pönitentiaria, der Cardinal-Probatarius der Dataria (beide für bestimmte Dispensationen u. a.). Unter der Direktion von Cardinälen stehen auch die Congregationen, d. h. Ausschüsse für bestimmte Zwecke und Zweige der Verwaltung. Ursprünglich sind es außerordentliche Commissionen, von denen ein großer Theil später bleibend bestellt wurde. Die Mitglieder, welche der Pabst frei ernennt, sind der Vorsitzende, der Cardinal-Präfekt, wenn der Pabst sich nicht selbst die Präfektur vorbehält; der Sekretär, ein Prälat, Consultoren u. a. Minder wichtige Angelegenheiten erledigt der Präfekt und Sekretär allein; über wichtigere hat ein Referent (Ponente) einen besondern Vortrag (Ponenza) zu halten, worauf jedes Mitglied, bereits vorher durch ein gedrucktes ristretto (species facti cum rationibus dubitandi) mit der Sache bekannt gemacht, überdies befugt, die Akten einzusehen, opponiren darf. Der Beschluß bedarf auch nicht selten der päbstlichen Approbation. Die wichtige und einflußreiche Stellung des Cardinal-Staatssekretärs (des Aeußern) veranlaßt öfter die Bestellung von Commissionen (congregatio extraordinaria), um seine Entschließungen vorbereiten zu lassen. Eine dieser Commissionen ist bereits, wie eine ordentliche oder ständige Congregation bestellt, die *Congregatio degli affari ecclesiastici straordinarii*, mit zwölf Cardinälen, einem Sekretär und neun Consultoren, unter der Präsektur des Pabstes oder des Cardinal-Staatssekretärs. Sie wird so oft berufen, als in wichtigen kirchlichen Angelegenheiten eine Entscheidung zu treffen ist, für welche die übrigen Behörden nicht ausreichen. Die *congregatio consistorialis* (Consistoriale), von Sixtus V. eingesetzt, hat vornehmlich die Aufgabe, abzuhaltende Consistorien vorzubereiten. An der Spitze steht der Pabst selbst, die Competenz aber begreift: organische Veränderungen an Bisthümern, Bestätigung von Kapitelstatuten u. a., Bewilligung wichtiger Kirchengutsveräußerungen, Ausübung der päbstlichen Concurrenz bei Anstellungen und Resignationen der Bischöfe, Weihbischöfe, Administratoren und Coadjutoren, mit Einschluß aller Incidentpunkte. Ein Ausschuß dieser Congregation ist die *Congregatio examinis episcoporum* (dell' Esame), in zwei Abtheilungen, in sacra theologia und in sacris canonibus, für die Bischöfe Italiens. Auch die *congregatio rituum* (Riti) arbeitet dem Consistorium vor, in Betreff der Beatificationen und Kanonisationen (s. d. Art.) und behandelt außerdem selbstständig die Liturgie (s. *Gardellini*, decreta sacrae rituum congregationis. Rom. 1824 sq. 9 Bände. 4. Auszüge von Merati. Augsburg 1740. Taln. Augsburg 1775. Eberle. Regensburg 1751). Die *Congregatio inquisitionis s. officii* (della Romana ed universale inquisizione s. di Sant ufficio), errichtet von Paul III. im Jahr 1542, durch Pius IV., Pius V. und besonders Sixtus V. 1588 erweitert, hat die Entscheidung über Glaubensirrthümer und deren Folgen, insbesondere Mißbrauch der Sakramente, Dispensen von Ehehindernissen propter disparitatem cultus, Disciplinarvergehen der Geistlichen, durch welche Dogmen verletzt werden, wie Bruch des Beichtsiegels, Mißbrauch des Beichtstuhles zur sollicitatio ad turpia, Nullität der Ehe und der Priesterweihe, wenn die Parteien dürftig sind u. a. m. Die Congregation besteht aus zwölf Cardinälen, einem Sekretär und 24 Consultoren. Präfekt ist der Pabst selbst. Außer den Consultoren werden auch bisweilen andere mit der Relation einzelner Sachen beauftragt, sogenannte Qualificatoren. In naher Verbindung mit der Inquisition steht die *Congregatio Judicis* (Judice), von Pius V. 1570 angeordnet und Sixtus V. 1588 genauer organisirt und mit der Ueberwachung der Literatur beauftragt, deren Ergebniß die Feststellung des Index librorum prohibitorum u. s. w. ist (s. den Artikel Büchercensur). Sie besteht aus einem Cardinal-Präfekten, 13 Cardinälen, 40 Consultoren, zu welchen noch viele Qualificatoren kommen, und dem Sekretär, welchem die Formulirung der gefaßten Entscheidungen obliegt, aus welchen der Index hervorgeht. Die *Congregatio Concilii* (Concilio) ist ursprünglich eine Commission von Interpreten des tridentinischen Concils, 1564 von Pius IV. bestellt, von Sixtus V. 1587 u. a. weiter ausgebildet. Sie hat einen Cardinal-Präfekten, 35 Cardinäle, einen Sekretär, einen Untersekretär. Die

Deklarationen über Dogmen ſind dem Pabſte reſervirt, die über die kirchliche Disciplin haben aber legale Kraft, wenn ſie gegeben ſind: consulto Pontifice (worauf es jedoch nicht mehr ſchlechthin ankommt); wenn ſie nur interpretativ und comprehenſiv, nicht diſpenſativ oder extenſiv ſind und ihre Publikation in authentiſcher Form erfolgt iſt, unterſchrieben und beſiegelt vom Cardinal-Präfekten und Sekretär. An das Tridentinum lehnt ſich der größte Theil der ſpäteren Disciplin und daher iſt der Geſchäftskreis dieſer Congregation ein ſehr ausgedehnter. Ihre Entſcheidungen bilden in der offiziellen Sammlung (thesaurus resolutionum), ſeit 1739 bis 1843, 103 Bände. 4. Eine beſondere Abtheilung der Congregation, aus zehn Prälaten gebildet, bezieht ſich auf die Berichte über den Zuſtand der Diöcesen, zu welchem Behuf eine eigene Inſtruktion von der Congr. Concilii erlaſſen iſt (abgedruckt hinter Benedikt's XIV. de synodo dioecesana. Augustae Vindel. 1769. 4.). Eine andere Abtheilung dieſer Congregation iſt zu einer ſelbſtſtändigen Congregation geworden *pro residentia Episcoporum* (della residenza dei Vescovi), obſchon von geringerer Thätigkeit. Die von Sixtus V. gegründete *Congregatio super negotiis Episcoporum et aliorum Praelatorum s. Regularium* (de' Vescovi e Regolari) entſcheidet über alle die Biſchöfe und Regularen betreffenden Angelegenheiten und trifft daher nicht ſelten mit der Congreg. Concilii zuſammen. Die Competenz iſt daher theilweiſe durch Geſetz und Praxis beſtimmt; wo dies aber nicht der Fall iſt, entſcheidet die prävenirende Congregation. Sie beſteht aus einem Cardinal-Präfekten, 37 Cardinälen und 19 Conſultoren und hat wegen der Menge ihrer Geſchäfte, weßhalb ſie occupatissima genannt wird, durch Innocenz X. eine Gehülfin für Italien und die Inſeln an der *Cangregatio della disciplina regolare* erhalten, für welche Pius IX. unterm 17. Juni 1847 neue Anordnungen getroffen hat. Zu den bedeutenderen Congregationen gehört die *de propaganda fide* (Propaganda), geſtiftet von Gregor XV. 1622, durch Urban VIII. 1627 u. a. erweitert und mit dem Miſſionsweſen (ſ. den betr. Art.) betraut. Sie beſteht aus einem Cardinal-Präfekten, 24 Cardinälen, 30 Conſultoren, 5 Concipienten, einem Sekretär, einem Präfekten des Rechnungsweſens und andern Beamten. Mehrere andere Congregationen haben Geſchäfte, welche allein Rom oder Italien betreffen, zu bearbeiten, wie für Erhaltung der Peterskirche, für Waſſerbauten u. dergl.

M. ſ. außer der ſchon angeführten Literatur *Muratori*, diss. de cardinalium institutione, in den antiquitates Italicae. Tom. V. *Kleiner*, diss. de origine et antiquitate cardinalium, und de muniis et praerogativis cardinalium, in *Schmidt*, thesaurus juris ecclesiastici. Tom. II. pag. 443 sq. 467 sq. *Thomassin*, vetus ac nova occlesiae disciplina. T. I. lib. II. cap. CXIII sq. und beſonders Mejer, die heutige römiſche Curie, ihre Behörden und ihr Geſchäftsgang, in Jacobſon und Richter, Zeitſchrift für das Recht und die Politik der Kirche (Leipzig 1847). Heft I. u. II. und andere daſelbſt H. I. S. 55 ff. genannte Schriften. H. F. Jacobſon.

Carey, William, wurde als Sohn eines Schullehrers, zu Paulerspury in der Grafſchaft Northampton in England, am 17. Auguſt 1761 geboren und in ſeinem vierzehnten Lebensjahre von ſeinem Vater zu einem Schuhmacher in die Lehre gegeben. Durch einen Nebengeſellen religiös angeregt, fand er in den erbaulichen Verſammlungen der Congregationaliſten eine beſſere Befriedigung für ſein Herz, als bei den Gottesdienſten der Staatskirche, der er durch Taufe und Erziehung angehörte, und bald gewann er eine ſolche Stellung, daß er mehrfach veranlaßt wurde, Erbauungsſtunden ſelbſt regelmäßig zu halten. Dabei ging ſeiner natürlichen Anlage nach ſein Eifer weit, allein eine ganz gegründete Ueberzeugung von den Wahrheiten des Evangeliums hatte er trotzdem noch keineswegs; lernbegierig aber, wie er ſich von früher Jugend auf gezeigt hatte, fühlte er dabei einen beſonderen Sporn, ſich beſſer zu begründen.

Während er ſich dieſes angelegen ſeyn ließ, fiel ihm auch eine ihm ſehr zuſagende, auf ſeine Gemüthszuſtände ſtimmende Schrift in die Hände, die die baptiſtiſche Lehre in beſondrem Maße heraushob. In Folge deſſen trat er zu der Baptiſten-Gemeinde zu Olney über, und bald wurde er zu einem ihrer Prediger erwählt, ohne aber von dieſem

Amte leben zu können, ſondern nach wie vor für den nothwendigen Erwerb auf die Ausübung ſeines Handwerks angewieſen. Daſſelbe war ſein Theil, als er von andern Gemeinden zu deren Seelſorger berufen wurde, denn der Ruf, der ihm ward, führte ihn allemal zu dürftigen Gemeinden.

Als er zu Moulton bei Nottingham Prediger war, fing er an ſich an dem Miſſions-Vereine zu betheiligen, der ſich zu Nottingham zu dem Zwecke gebildet hatte, an dem erſten Montag Abend in jedem Monat ſich zum Gebet um die Ausbreitung des Evangeliums unter den Heiden zu verſammeln. Bald fühlte er ſich nun vom lebhafteſten Verlangen ergriffen, ſelbſt das Evangelium unter den Heiden zu predigen, und in Folge deſſen beſchäftigte er ſich nun mit Geographie der Heidenländer und mit dem Zuſtande ihrer Einwohner, ſowie mit den Anfangsgründen des Lateiniſchen, Griechiſchen und Hebräiſchen; und obwohl er, inzwiſchen verheirathet und Familienvater geworden, ſich in großer Dürftigkeit befand und, bei krankem Leibe, oft von Dorf zu Dorf wandern mußte, um ſeine angefertigte Arbeit abzuſetzen, ließ er ſich in ſeinem Eifer doch durchaus nicht ſtören, ſondern verwendete einen großen Theil ſeiner Zeit auf das Erlernen der Sprachen und auf die Beſchäftigung mit dem Grundtext der heiligen Schrift. Was ihm hiezu Antrieb wurde, mußte ihn auch veranlaſſen, die Unternehmung einer Miſſion durch die Baptiſten zu veranlaſſen, und ſeinem Betreiben iſt es insbeſondere mitzuzuſchreiben, daß am 2. Oktober 1792 die Baptiſten-Miſſions-Geſellſchaft entſtand. Nachdem dieſe Geſellſchaft in einem ärztlich gebildeten Manne, Namens Thomas, welcher Bengalen kennen gelernt hatte und eine Miſſion dahin betrat, einen für ihren Zweck geeigneten Mann erkannt und ſich demſelben gegenüber verpflichtet hatte, ihm, wenn ein anderer geeigneter Mann ſich fände, dieſen als Gefährten mitzugeben, ſtellte ſie an Carey den Antrag, und dieſer erklärte ſich auch ſofort bereit, denſelben anzunehmen, und beharrte auch ohne alles Wanken bei ſeinem Entſchluſſe, obwohl ihm von Seiten ſeiner Frau zunächſt die entſchiedenſte Weigerung, ihn zu begleiten, entgegentrat. Schon hatte er ſich ohne ſie eingeſchifft, als der Schiffsführer erklärte, er könne weder ihn noch ſeinen Gefährten mitnehmen, weil ſie von Seiten der oſtindiſchen Compagnie keinen Erlaubnißſchein zur Ueberſiedelung nach Bengalen erhalten hatten. Er mußte daher wieder an's Land gehen und eine andere Gelegenheit abwarten. Die Zwiſchenzeit nun wurde dazu benutzt, ſeine Frau umzuſtimmen, und wirklich ward ſie auch zuletzt Willens, ihren Mann zu begleiten.

Am 7. November 1793 in Bengalen angelangt, hatte er nur zu bald alle ihm eigenthümliche Spannkraft aufzubieten, um den erwachſenden Verlegenheiten und Schwierigkeiten gegenüber ſich zu behaupten. Seiner Frau war ihr Entſchluß bereits leid geworden; ihr Gemüth beſaß nicht Stärke genug, gegen die Umſtände Stand zu halten; ſie verfiel in Schwermuth und Tiefſinn, der immer mehr zunahm. Zu dieſem Hauskreuz machte ſich bald ein anderes ſehr fühlbar: die auf die Reiſe von der Geſellſchaft mitgegebenen Geldmittel gingen, vielleicht nicht ohne Verſchuldung ſeines Gefährten, der damit nicht gut genug umzugehen gewußt haben ſoll, bald zu Ende; weitere Unterſtützung erfolgte nicht ſo bald. Die Lage wurde ſehr drückend, allein Carey verlor darüber doch nicht den Muth, ſich mit dem Studium der bengaliſchen Sprache angelegentlichſt zu beſchäftigen.

Glücklicherweiſe kamen ihnen die Bekanntſchaften, die der Gefährte bei ſeinem früheren Aufenthalte in Bengalen gemacht hatte, zu Nutze. Ein begüterter, frommer Mann, der tiefer in's Land hinein zwei neue Indigofabriken gründen wollte, berief die beiden Miſſionare zu Aufſehern über die Anlagen, und Mitte 1794 traten ſie dieſen Poſten an, der ſie mit einer großen Anzahl Heiden in Berührung brachte, an welchen ſie ihre Miſſions-Arbeit treiben konnten. In dieſem Wirkungskreiſe blieb Carey bis Ende 1799, indem dann die Fabrik aufgegeben wurde. Inzwiſchen hatte Carey, in Vorausſicht dieſes Ereigniſſes, bereits zu Kidderpore eine kleine Indigo-Pflanzung angekauft und dahin ſiedelte er zunächſt über. Hatte er ſeit ſeiner Anſtellung bei der Fabrik auf Unterhalt von Seiten der Geſellſchaft verzichtet, ſo ſah er ſich nunmehr wieder genöthigt, ihre Geldmittel in Anſpruch zu nehmen. Mit ſeinen Leiſtungen für den Zweck der Geſellſchaft konnte dieſe

wohl nur zufrieden seyn, denn, abgesehen von dem mit Thomas gemeinsam betriebenen Schulwesen, hatte er die Uebersetzung des ganzen Neuen Testaments sowie mehrerer Bücher des Alten Testaments in's Bengalische vollendet und zugleich in Calcutta die nöthigen Einleitungen für den Druck getroffen.

Gerade zu der Zeit, als mit Carey's äußerer Stellung im Jahre 1799 die Veränderung vorging, trafen nachgesendete Mitarbeiter am Missionswerke zu Calcutta ein, aber der Statthalter verwehrte ihnen, sich nach Kidderpore zu begeben und sich dort für ihren Zweck niederzulassen, ja, es wurde ihnen überhaupt die Niederlassung zum Zwecke der Mission auf britischem Gebiete in Indien untersagt; dagegen hatte der Statthalter der dänischen Niederlassung Serampore, nicht weit von Calcutta, ihnen Aufenthalt und Wirksamkeit gestattet. In Folge dessen ließen sie an Carey die Aufforderung ergehen, zu ihnen zu stoßen. Leicht wurde es ihm nicht, diesem Rufe zu folgen, denn es lagen bedeutende Schwierigkeiten im Wege: Carey hatte sich durch den Ankauf von Kidderpore eine bedeutende Schuldenlast aufgeladen; bei dem Uebergange nach Serampore stand sein ganzes Vermögen auf dem Spiel, ohne daß er Aussicht hatte, dort für sich und die Seinen das nöthige Auskommen zu finden, da ihm schon die Wohnung sehr theuer zu stehen kommen werde; er hatte mit bedeutendem Kostenaufwande für die erwarteten Mitarbeiter Wohnungen aufgerichtet, kurz Alles für eine bedeutende Missions-Niederlassung vorbereitet, und im Laufe der Jahre hatte er auch eine Anzahl Bekehrter an Ort und Stelle gesammelt, für die in Kidderpore Raum war; allein reifliche Ueberlegung führte zu dem Ergebniß, daß seine Uebersiedelung nach Serampore rathsam sey, und daher entschloß er sich dennoch, dieselbe in's Werk zu setzen, und im Januar 1800 traf er bereits daselbst ein.

Neben dem Predigen vor den Heiden und neben der Seelsorge, die ihm von den Uebrigen für die Baptisten, die zur Gemeinde von Serampore gehörten, aufgetragen wurde, betrieb Carey die Uebertragung der heiligen Schrift in's Bengalische mit besonderem Eifer und das Neue Testament konnte bis 7. Februar 1801 im Druck vollendet werden. Bald darauf wurde Carey durch den britischen General-Gouverneur, Marquis Wellesley, zum Lehrer des Bengalischen und des Sanskrits am College im Fort William zu Calcutta berufen, in welchem die jüngeren Civilbeamten für Britisch-Indien in einem Cursus von drei Jahren für ihren Beruf vorbereitet werden sollten. Obwohl nun seine Arbeiter in der Mission der Ansicht waren, daß er den ihm angetragenen Posten annehmen müsse, wenn er durch denselben nicht behindert würde, als Missionar fortzuwirken, so ließ seine Bescheidenheit und Demuth doch nicht zu, daß er unbedingt den Ruf annahm, sondern er fühlte sich in seinem Gewissen bewogen, den Vorstehern des College seine Bedenklichkeiten in Betreff seiner Tauglichkeit für das ihm angetragene Amt mitzutheilen; da aber diese Erklärung eine Berücksichtigung nicht fand, so nahm er das Amt als aus des Herrn Hand; und weil er es so annahm, eignete er sich auch für seine Person nicht den geldlichen Ertrag desselben an, sondern stellte denselben der Missionskasse zur Verfügung. Durch diese Anstellung wurde Carey auch keineswegs der Mission entzogen, sondern er blieb in Serampore wohnen, und brauchte seinem Berufe am College nur wenige Stunden während der Woche zu widmen. Auch dadurch wurde seine Zeit nicht in viel größerem Maße in Anspruch genommen, als er im Jahre 1805 ebenfalls zum Professor der mahrattischen Sprache, unter Verdoppelung seines Gehaltes, ernannt wurde. Unermüdlich arbeitete er deßhalb auch an der Uebertragung der heil. Schrift, sowie an der Uebersetzung der Weda in's Englische. Als einen harten Schlag fühlte er es freilich, als im Jahre 1806 die Verbreitung von Büchern von Serampore her in's britische Indien hinein untersagt wurde, allein nach Jahresfrist hatte er die Freude, diese Verordnung zurückgenommen zu sehen.

Ganz besonders ließ er sich die Anfertigung von Sprachlehren und Wörterbüchern über die verschiedenen indischen Sprachen angelegen seyn, und so kamen bis zum Jahre 1812 eine bengalische, eine Sanskrit, eine mahrattische, eine Pendschab, eine Telinga Gram-

matik zu Stande, die freilich ihre großen Mängel haben mochten, aber doch gedient haben, auf einem Gebiete Bahn zu brechen, das bisher der Kenntniß ganz und gar verschlossen war.

Mit dem Jahre 1817 entspann sich zwischen den Missionaren zu Serampore und den Leitern der Baptisten-Missions-Gesellschaft in England ein langwieriger Handel in Betreff des Eigenthums der Mission zu Serampore, indem die Missionare nicht nur ohne sonderliche Unterstützung von Seiten der Gesellschaft durch Mittel, die von ihnen selbst aufgebracht waren, ihren Unterhalt bestritten, sondern sogar ein bedeutendes Grundstück angekauft und mit Gebäuden besetzt hatten; wobei offenbar Carey's Gehalt, wie Carey's Unternehmungsgeist nicht geringen Einfluß geübt hatte. Die Verhandlungen über diesen Punkt, über Uebernahme des Eigenthums und über Vergütung für dasselbe von Seiten der Gesellschaft verzogen sich zehn Jahre hindurch bis zum Jahre 1827, und endeten damit, daß die Mission zu Serampore ganz von der Gesellschaft abgetrennt und auf eigenen Fuß gestellt wurde.

Wie bisher, so blieb Carey die Seele der Gemeinschaft zu Serampore; allein hatte er bisher das Klima des Landes in bewundernswürdiger Weise ertragen, so schien es allmählig, als ob er dem Einflusse desselben nicht mehr die bisherige Kraft entgegensetzen konnte; er fing an, fieberhaft zu werden. Wiederholt trafen angreifendere Erkrankungen ein, welche bedeutende Schwächung, wenn auch zunächst noch nicht des Geistes, so doch des Leibes hinterließen; und kränklich und hinfällig verlebte er seine letzten Lebensjahre, bis er am 9. Juni 1834 im Alter von 73 Jahren heimging. In seinem Testamente hatte er für sich und die Seinigen jedem Anspruche auf die bedeutenden, namentlich durch Ueberweisung seines Gehalts am Regierungs-College hergestellten Missions-Anlagen zu Serampore entsagt; seine kostbare Naturalien-Sammlung vermachte er der Bildungs-Anstalt der Mission zu Serampore, und aus dem Erlös seiner sehr ansehnlichen Bibliothek, soweit diese nicht der Mission nützlich sey, wünschte er nur für einen seiner Söhne, der dieser Unterstützung noch bedurfte, die Summe von 1800 Gulden.

Sein unmittelbarer Einfluß auf die Bekehrung der Hindus ist zwar nicht gar bedeutend gewesen, allein um die Bekehrung der Hindus ist es überhaupt eine eigene Sache, und unmittelbare Siegel über ihre Wirksamkeit zur Christianisirung der Bevölkerung haben nur wenige Missionare unter besonders begünstigenden Umständen aufzuweisen. Dagegen ist seine mittelbare Wirksamkeit für das Bekehrungswerk in Indien, vermittelst seiner sprachlichen Arbeiten, wenn diese auch zunächst nur bahnbrechend wirkend waren, von unermeßlicher Bedeutung, und schwerlich möchte es noch einen Andern geben, der so Reichliches geleistet hätte.

Quellen: Life of Dr. Carey. By Eustace Carey. — History of the Baptist missionary society. By Rev. F. A. Cox. Vol. I. Brauer.

Carpzov (die Theologen dieses Namens). Eines der berühmtesten Gelehrtengeschlechter des 17. Jahrhunderts. Ein Sohn des 1624 in Wittenberg verstorbenen Prof. jur. war Bened. Carpzov, Prof. jur. in Leipzig, † 1666. Auch dieser Jurist ist den Theologen nicht unbekannt als einer der vornehmsten Begründer des Episkopalsystems in seiner juris prudentia ecclesiastica 1645 und als einer der strengsten Kriminal- und Hexenprozeßrichter durch seine Practica nova rerum criminalium 1635. Von ihm berichtet Oldenburger, daß von ihm, der Strenge seiner kriminalistischen Ansichten gemäß, nicht weniger als 20,000 Todesurtheile gefällt worden. Dabei war er fromm im Sinne der damaligen lutherischen pietas, ein unausgesetzter Kirchenbesucher, ein monatlicher Abendmahlsgenoß, ein unermüdeter Bibelleser, welcher sich rühmen konnte, 53 Mal sie ganz durchgelesen zu haben. Auch ein eingefleischter Leipziger, der das Motto in Gang brachte: extra Lipsiam vivere, miserrime vivere est, und, nachdem er zum Appellations-, später zum Geh. Rath in Dresden berufen, von dort 1653 wieder zurückkehrte, um in seinem stattlichen Leipziger Hause sein Leben zu beschließen *). — Von ihm stammte Joh. Benedikt

*) Glück, Praecognita iurispr. eccles. 1786. S. 206. Göschel, zerstreute Blätter, Th. 3. Abtheilung 2.

Carpzov I., Archidiakonus an der Thomaskirche in Leipzig, 1643 Extraord., 1646 Ordin. theol. † 1657. Ein Sohn von ihm ist Joh. Bened. Carpzov II., Prof. hebr. 1668, 1674 Archidiakonus, Pastor von St. Thomas von 1679 an, seit 1684 Prof. theol., † 1699. Ferner: Sam. Benedikt 1671 Prof. poës. in Wittenberg, 1674 Hofprediger, 1692 Oberhofprediger in Dresden, † 1707. Sein Sohn Joh. Gottlob, 1718 Archidiak. zu St. Thomä, Prof. theol. extr., 1719 Prof. ord. hebr. in Leipzig, 1730 Sup. in Lübeck, † 1707. Joh. Benedikt IV., 1748 Prof. poes. et graec. in Helmstädt, 1759 Abt in Königslutter, † 1803, Enkel von Joh. Benedikt II. und Sohn von Joh. Benedikt III., Hospitalprediger in Leipzig und Prof. extraord. hebr.

1) Joh. Benedikt I. Ihm, wie anderen der Leipziger Theologen, wurde durch pfarramtliche Arbeiten die gelehrte Muße beschränkt, so daß Hülsemann, sein College, 1647 klagt: »Meine Collegen, die schon längst angefangen haben, sich bloß der praktischen Thätigkeit zu widmen, haben die Last der gelehrten akademischen Thätigkeit fast gänzlich meinen Schultern aufgebürdet*). In seiner theologischen Stellung beobachtet er in den damaligen synkretistischen Streitigkeiten eine gewisse Zurückhaltung. In der Thesis mit Hülsemann einig, steht er doch, auch nach Ausbruch des Kampfes mit den Helmstädtern, mit Calixt in ehrfurchtsvollem Briefwechsel, später auch mit dessen Schüler Titius **). Seinem religiösen Karakter gibt Spizel das Zeugniß: »Wer den Mann näher gekannt hat, wird gestehen, daß er eine wahre Frömmigkeit im Herzen trug, die sich auch auf mannigfache Weise offenbarte. Vor seinem Ende sagte er in Gegenwart einiger seiner Collegen: ‚Bisher haben wir mit Worten gepredigt, nun müssen wir in der That uns so bewähren, daß unsere Zuhörer auf unsern Hingang blicken und ihren Pastoren nachfolgen können'« (Spizel, Templum honoris. S. 230). Sein bedeutendstes Werk, um deßwillen ihn Gaß als den Vater der Disciplin der Symbolik bezeichnet***), ist die Isagoge in libros ecclesiarum lutheranarum symbolicos 1665, zweite vermehrte Auflage, 1675. Nur einige Jahre vor seinem Ende hat er dieses Thema in seinen Vorlesungen zu behandeln angefangen und war nur bis zur apologia gelangt, als ihn der Tod überraschte. Das angefangene Werk wurde darauf dem Magdeburger General-Sup. Joh. Olearius zur Vollendung übergeben. Es werden die Bekenntnisse satzweise historisch und dogmatisch erläutert und schließlich die betreffenden Antithesen der Gegner angeführt. Berühmter noch oder — sollen wir sagen berüchtigter — ist er durch seine homiletische Anweisung geworden, welche die Dispositionsmethoden auf 100 bringt: Hodegeticum brevibus aphorismis olim pro collegio concionatorio conceptum et nunc revisum, 1656 Einerseits die durch den Perikopenzwang der lutherischen Kirche gegebene Nöthigung, in 50jähriger Amtsverwaltung 50 Mal über denselben Text neue Predigten zu halten, andrerseits die begriffsspaltende Methode der Zeit, endlich der in der Theologie herrschend gewordene logisch-abstrakte Karakter ließ auch in der Predigt an die Stelle der unmittelbaren Herzenssprache die Kunst der Schule treten, daher das Bestreben, in Kunstanweisungen zu immer neuen Variationen der Themata anzuleiten †).

2) Auf dieser Bahn folgt dem Vater der gleichnamige Sohn Joh. Benedikt II. Auch er klagt in einem Briefe an den Augsburger Spizel durch überhäufte pastorale Amtsgeschäfte an literarischer Thätigkeit gehindert zu seyn. Seine schriftstellerischen Leistungen beschränken sich auf Herausgabe fremder Werke, *Schickard's* jus regium; Joh. Tarnov, kleine Propheten; *Lightfoot* horae hebr., Lankisch Concordanz; und hauptsächlich auf das praktische Gebiet. Er gab seines Vaters Hodegeticum 1689 vermehrt heraus und verfolgte dessen Methode. Seit dieser Zeit nahm das homiletische Studium,

*) Wittenberger Theol. S. 165.

**) Das akadem. Leben des 17. Jahrh. Abth. II. S. 89.

***) Geschichte der protest. Dogmatik. I. S. 72.

†) Vergl. über ihn *Witten*, Memoriae theologorum nostri saeculi Dec. IX., 8. *Spizel*, templum honoris reseratum, p. 228.

oder richtiger zu ſagen, die rhetoriſche Abrichtung einen ſolchen Aufſchwung in Leipzig, daß ſelbſt das philoſophiſche und noch viel mehr das exegetiſche Intereſſe ganz in den Hintergrund gedrängt wird. Schon 1661 ſchreibt Scherzer, der ſcholaſtiſche Dogmatiker: „Wie heut zu Tage die Jugend das theologiſche Studium betreibt, kann ich mir nicht viel verſprechen. Entweder fehlt es an dem apparatus philologicus oder an der subtilior philosophia“ *). Außer zwei älteren homiletiſchen Geſellſchaften waren damals noch 30 andere aufgekommen **). Wir hören Spener klagen, daß er an 200 Candidaten der Theologie examinirt und die meiſten kaum „einige Sprüche anzuziehen gewußt“, „die dann auf Befragen, worauf ſie ſich ſonderlich gelegt hätten, der Homiletik Meldung gethan haben, daß mir's endlich faſt zur Regel geworden, daß ich erſchrocken, ſo oft ich wiederum ſolche Antwort gehört und ihnen meiſtens bald geſagt, daß ich ſorgte, ſie ſchwerlich beſtehen würden, welches mich ſelten betrogen hat.“ ***) Es trat dann ein, was Spener an einem andern Ort ſagt: „Manche von den homiletiſch Begabten ſind wie der ſich nur im Nähen der Schuhe übt, aber um das Leder nicht ſorgt und dann Papier nehmen muß.“ Obwohl Carpzov noch einer von denen, welche in Baſel unter Buxtorf dem hebräiſchen Studium obgelegen, ſo läßt es doch auch bei ihm die Menge paſtoraler Funktionen zu gelehrter Thätigkeit wenig kommen, worüber er ſich in einem Briefe an ſeinen Freund Spizel klagend ausſpricht. Nur um die Herausgabe mancher wichtiger exegetiſcher Schriften hat er ſich ein Verdienſt erworben: von ihm wurde die Herausgabe von Lankiſch Concordanz, von Joh. Tarnov's kleinen Propheten, von Schickard's jus regium beſorgt. Vor Speners Berufung nach Dresden iſt er deſſen Beſtrebungen nicht abgeneigt. Sehr von Herzen kann indeß jene Zuſtimmung nicht gegangen ſeyn, indem er 1675 an Spizel ſchreibt: an consilia Speneri omnia fini apta vel talia, ut dari effectui possint, dubitavi, worauf er die Collegia pietatis nennt und noch hinzuſetzt: quae poscit a professoribus academicis, *optari* possunt, *sperari* nequeunt †). Ueber den Karakter ſeiner Predigten äußert ſich Spener gegen Rechenberg: „Wenn ſich's darum handelt, was für Predigten mehr das Herz bewegen, ſo würden vielleicht ſeine und meine Zuhörer auf Befragen antworten, was er nicht wünſchte.“ ††) Doch ſind nicht alle ſeine Predigten bloß Kunſtwerke. Gerber erzählt von einer Leichenrede, von der er ſelbſt Zuhörer geweſen, welche rückſichtslos den laſterhaften Wandel des Verſtorbenen und ſeine Bekehrung darſtellte und eines großen Eindrucks nicht verfehlte †††). Nachdem bereits der Streit entbrannt war, ſchreibt Rechenberg, Speners Schwiegerſohn, an Bieleſeld: „Herr Dr. Carpzov hat praxin pietatis.“ *†) Aber als die Collegia philobiblica einen Zulauf von nahe an 300 Zuhörern erhalten, als die homiletica minder geachtet zu werden anfangen, erwacht Carpzov's Zorn, der ſich ſchon 1686 in der Leichenrede auf ein Mitglied des philobiblicum Luft macht. Sein Unwille ſteigert ſich, als aus dem Collegium philobiblicum die Collegia biblica hervorgehen, an denen auch Bürger Theil nehmen. 1689 iſt er Mitglied der zur Unterſuchung geordneten Leipziger Commiſſion, Francke ſchreibt ſeine Apologie, Thomaſius das rechtliche Bedenken. In beiden Schriften wird Carpzov nicht geſchont, von Thomaſius ihm der Vorwurf gemacht, daß er „geraume Zeit her in den lectiones publicae ſeines Amtes nicht ordentlich warte, daß er nur lächerliche und unfläthige Dinge predige“ u. a. Schon das nahe Verhältniß Speners zu Francke wie zu Thomaſius *††) ließ den Unwillen

*) *Schelhorn*, amoenitates litterariae Tom. XIV., p. 614.

**) Gericht und Erinnerung auf die imago pietismi 1692.

***) Beantwortung des Unfugs, S. 100.

†) *Schelhorn*, amoenitates litterariae. Tom. IV., p. 560.

††) Epp. ad Rechenb. cod. Lips.

†††) Gerber, Hiſtorie der Wiedergebornen. I., S. 336.

*†) Das akademiſche Leben. 2. Abth. S. 94.

*††) Auch verwandtſchaftlich war Spener mit dieſem ihm ſo unähnlichen Geiſte, über den er ſo oft klagen muß, verbunden. Rechenberg, ſein Schwiegerſohn, war aus früherer Ehe Schwager von Thomaſius.

auch auf den angeblichen Urheber der „ärgerlichen motus“ werfen. 1688 erſchien auf Speners Betrieb eine Verordnung an die Theologen, der Exegeſe mehr zu warten, 1690 hatte die Vorrede Speners zu Dannhauers tabulae hodegeticae nachdrückliche Rügen des exegetiſchen Unfleißes der Profeſſoren ausgeſprochen, welche Carpzov namentlich auf ſich beziehen zu müſſen glaubte. Ueberdies hatte der Oberhofprediger ſeit der Gewiſſensrüge an den Kurfürſten 1689 die Hofgunſt verloren, und nunmehr ſetzt auch Carpzov ſeinem Unwillen gegen Spener nicht länger einen Damm*). 1691 erſchienen 3 Pfingſtprogramme gegen den Pietismus. In demſelben Jahre unter Carpzov's Mitwirkung die Schrift „imago pietismi,“ 1692 geht das durch hinterliſtige Täuſchung der beſſergeſinnten Collegen zu Stande gekommene Bedenken der theologiſchen Fakultät an die Landſtände**), und erſcheint ebenfalls unter Carpzov's Mitwirkung die „Beſchreibung des Unfugs, den die Pietiſten 1692 in Halberſtadt verübt“. — Eine Geißel, die ihn härter traf als die ernſten Entgegnungen Speners und Seckendorf's hatte er ſich in dem ſatyriſchen Thomaſius aufgebunden, welcher bis zu ſeinem Abgange (1689) mit der ſchärfſten Lauge des Witzes ihn und die damalige Fakultät zu geißeln nicht aufhört***). Und auch nach ſeinem Abgange ſetzt dieſer Streit ſich fort. Folgt man der Darſtellung anderer Kirchenrechtslehrer, ſo möchte man glauben, es habe ſich Carpzov in dieſen ſeinen letzten Lebensjahren im Kampf mit Thomaſius beſondere Verdienſte um die Ausbildung des Kirchenrechts erworben (Richters Kirchenrecht, auch noch in der 4. Aufl., S. 69); Stahl, Kirchenrecht, S. 22, wie auch Richter in deſſen früherem Artikel in Weiske's Rechtslexikon, laſſen ſogar, indem ſie dieſen Theologen mit ſeinem Vorgänger, dem Juriſten Carpzov, confundiren, das Epiſkopalrecht beſonders im Gegenſatz gegen den Pietismus ausgebildet werden. Das bezügliche Schriftchen J. B. Carpzov's de jure decidendi controversias theologicas, Leipzig 1695, iſt aber eine unbedeutende — wie der Verfaſſer auch ſelbſt geſteht — von den Anſichten ſeines juriſtiſchen Vorgängers nicht abweichende (ſ. S. 59) Diſſertation, worin die gemeinſame Lehre des 17. Jahrhunderts vertheidigt wird, daß die decisio der ganzen Kirche angehöre, das minist. eccl. die potestas interna, der magistratus externa, der populus das Recht der scrutatio scripturae und des consensus habe. Auch iſt nicht durch des Thomaſius Diſſertation (resp. Brenneiſen) „vom Recht eines Fürſten in Mitteldingen“, wie Richter a. a. O. S. 69 es darſtellt, die Schrift von Carpzov hervorgerufen worden, ſondern, wie richtiger in deſſen Geſchichte der evang. Kirchenverfaſſung S. 207 geſagt wird, die Carpzov'ſche Diſſertation vertheidigt ſich gegen jene Diſſertation von Thomaſius.

3) Sam. Benedikt. Nachdem er in Leipzig ſeine Studien beendigt, begibt er ſich 1668 auf den Rath des Oberhofpredigers Geier, ſeines Schwiegervaters, nach der Hauptveſte der Orthodoxie, nach Wittenberg. Hier erwirbt er ſich als Hausgenoſſe Calov's deſſen Vertrauen und tritt mit dem ärgſten der damaligen Wittenberger Kampfhähne, mit Aegid. Strauch, in ein näheres Freundſchaftsverhältniß. Doch ſcheint er ein „diskreteres“ Naturell und eine tiefere Frömmigkeit beſeſſen zu haben als jene Klopffechter. Bei ſeiner Berufung als Hofprediger nach Dresden 1674 kann nur die dringende Bitte des frommen Schwiegervaters ihn zur Annahme bewegen. Herzlichkeit und ernſte Gewiſſenhaftigkeit athmet ein Bekenntniß über die Verſäumniſſe ſeiner Amtsführung, welches er als Hofprediger ablegt†). 1680 erhält er den Ruf als Paſtor an die Kreuzkirche und als Superintendent von Dresden, kraft welches Amtes er auch Beiſitzer des Obercouſiſtoriums wird. Im Auftrage des Präſidenten Karl von Frieſen hat er die Verhandlungen über die Berufung Speners zu leiten und erweiſt ſich in dieſem Briefwechſel als auf-

*) Letzte Bedenken K. VI. Art. 3., S. 565.

**) Beantwortung des Unfugs, S. 194.

***) Vergl. Walch, Streitigkeiten der lutheriſchen Kirche. Th. I. und II.

†) Die grünenden Gebeine Dr. Sam. Ben. Carpzov's. 1710. II., S. 98.

richtiger Freund deſſelben *). Auch zeigen die Akten des Oberconſiſtoriums im Staatsarchiv zu Dresden, daß in wichtigeren Verhandlungen, wie in der über Rückberufung Mayer's von Hamburg nach Wittenberg Carpzov auf Speners Seite ſteht. Aber wie Spener in ſeinem handſchriftlichen Briefwechſel mit Rechenberg bemerkt, läßt ſich der redliche Mann umſtimmen, nachdem ſein Leipziger Bruder an die Spitze der Gegenpartei getreten. Nach Spener's Abgang wird Carpzov zu ſeinem Nachfolger erwählt: auch dem Rufe zu dieſem hohen Poſten folgt er nur nach wiederholter und, wie es ſcheint, ganz ungeheuchelter Ablehnung. Seitdem lautet Spener's Urtheil über ihn um vieles anders als früher: „In Dresden," ſchreibt er von Berlin aus 1692 an Rechenberg, „iſt mein Succeſſor mit ſolchem Eifer auf die Kanzel geſtiegen, daß er ſich kaum recht beſonnen und deßhalb den Anfang eines andern Evangelii verleſen." Vom Dezember 1631 äußert er ſich gegen Francke: „Dem Dr. Carpzov hätte der Kurfürſt ſein Seelenheil nicht anvertraut, wenn er nicht Anderer Rathſchläge gefolgt wäre, denn er billigt nicht die Handlungen des Mannes ... ich erbitte dem Carpzov von Herzen einen andern Sinn, damit er nicht fortfahre, Unſchuldige zu drücken. Aendert er nämlich ſeinen Sinn nicht, ſo muß ich erwarten, daß ein ſchwerer Sturm über die hereinbrechen wird, welche nach wahrer Frömmigkeit ſtreben." **) Als Leibnitz ihm 1704 ſeine Unionsvorſchläge mittheilt, erwidert er: „Aus dem Leipziger Colloquium ſey ſo viel Spaltung entſtanden, daß er ſich ſcheue, ſeine Meinung ſchriftlich auszuſprechen. Aber aus dem Verbot des brandenburgiſchen Kurfürſten gegen die ſächſiſchen Univerſitäten, deßgleichen nicht einmal die päbſtiſchen Kirchen ausſprechen, könne er ſich wenig Gutes von einer Union erwarten." ***) Man rühmt an ihm die Ehrwürdigkeit und gravitas ſeiner Erſcheinung, bemerkt aber auch eine gewiſſe zurückhaltende Höflichkeit im Umgange. Seiner Kanzelberedtſamkeit gibt Wernsdorf das Zeugniß: inerat in Carpzovio Miri constantia, Lyseri vennstas, Hoëi auctoritas, Welleri facundia, Geieri sanctimonia, Lucii modestas et humanitas †).

4) Joh. Gottlob. An gelehrten Verdienſten der hervorragendſte unter den Theologen dieſer Familie. Seine Studien hat er in Leipzig und Altdorf gemacht, und vom Vater und Oheim her hatte ſich auf ihn die Antipathie gegen die Neuerungen der Zeit verpflanzt. Er war einer der wenigen übrig Gebliebenen, von denen V. Löſcher ſich über den Abfall der Zeit tröſtete. Im Jahr 1704 kommt er von Dresden nach Leipzig als Diakonus. In den aus dieſer Zeit an Löſcher geſchriebenen Briefen bekundet er bereits ſeinen Eifer gegen die Neuerer in dem Klagen gegen den damals durch ſeine Predigten ganz Leipzig bezaubernden melancholiſch-myſtiſchen M. Bernd. Gegen die Notabilitäten der neuernden Richtung wird indeß ſchon damals der Kampf mit gelinder Vorſicht geführt. Er ſchreibt 1728 bei Ueberſendung ſeiner Critica sacra an ſeinen Dresdner Gönner: „Ich habe darin Pfaff de auctoritate scripturae widerlegen müſſen, habe es aber mit ſo viel Modeſtie und Ehrenbezeigung, meiſt auch mit Verſchweigung des Namens gethan, daß ich hoffen will, daraus keine Verantwortung zu tragen, wiewohl wir in ſolchen Zeiten leben, da auch die innocenten Expreſſionen nicht überall mehr wollen geduldet werden." ††) — Als altteſtamentlicher Gelehrter nimmt er eine der erſten Stellen ein. In der Vorrede zu ſeiner Introductio in libros V. T. 1721 bemerkt er, wie nur der gänzliche Mangel an einer Isagoge in V. T., welche zwar Heidegger verheißen, aber auszuführen verhindert worden, ihn vermocht habe mit dieſem Werke hervorzutreten. Die epoche-

*) Es findet ſich dieſer Briefwechſel in dem Archiv des Halle'ſchen Waiſenhauſes.

**) Epp. ad Rechenbergium cod. ms. Lips. p. 516. Epp. ad A. H. Franckium, im Halle'ſchen Waiſenhaus-Archiv.

***) Leibnitziſche Briefſammlung in der Bibliothek zu Hannover.

†) Ranſft, Leben und Schriften der in dieſem Jahrhundert verſtorbenen Doctoren der Theologie. I. S. 147. Sein Leben findet ſich in dieſer Schrift von Ranſft und in Gleich, Annales ecclesiastici II.

††) Commercium epistolicum V. Löscheri. cod. ms. Hamb. I., ep. 106.

machende Bedeutung deſſelben ließ ſchon bei ſeinem erſten Erſcheinen das Journal de trévaux und die holländiſche republyk der geleerten davon beifällige Notiz nehmen. Es iſt ebenſo wie die 1728 erſchienene Critica sacra ausgezeichnet durch klare Anordnung, umfaſſende Sachkenntniß, einläßliche Kritik der beſtrittenen Meinungen. Nicht weniger wiſſenſchaftliche Tüchtigkeit zeichnet das ſpäter herausgegebene antiquariſche Werk apparatus historico-criticus antiquitatum V. T. 1748 aus. Noch ſtand am Anfange des Jahrhunderts R. Simon als ein unüberwundener Rieſe, auf den bis dahin nur Kinderpfeile geſchoſſen waren, vor den Augen der Theologen. Er, Clericus und Spinoza, die Repräſentanten der Anfänge der neuen Kritik, ſind die vornehmſten Gegner, mit denen es Carpzov zu thun hat. Sein Standpunkt iſt noch der eines Buxtorf und Hottinger, auf welche er auch gern zurückgeht. Unerſchütterlich ſteht ihm die wörtliche und gleichmäßige Inſpiration des Codex feſt, auch was die Schriftſteller ſchon auf anderem Wege erfahren, iſt durch eine nova inspiratio ihnen bekannt gemacht worden, kein Irrthum irgend einer Art iſt in den Text eingedrungen, keinerlei Widerſpruch läßt ſich entdecken, die accentus ſind textui coaevi.

So auf dem Felde der Gelehrſamkeit heimiſch, bleibt Carpzov aber auch den kirchlichen Intereſſen nicht fremd und tritt mit Nachdruck dem Pietismus und Herrnhutianismus entgegen. Nach einem ſolchen Theologen ſtreckte das orthodoxe Lübeck, welches ſchon zwei Wittenberger gelehrte Theologen, Nic. Hunnius und Gomarus als Superintendenten beſeſſen, 1730 die Hand aus. Die Anſehnlichkeit der Stelle und wohl auch das praktiſch-kirchliche Intereſſe machte Carpzov verlangend, dem Rufe zu folgen. Er hatte gleichzeitig auch von dem orthodoxen Danzig einen Ruf bekommen und fleht dringend Löſcher an, ihm die Dimiſſion nicht zu verſagen; was es für Anſtoß bei den Papiſten machen würde, wenn man einen Prediger wider göttlichen wiederholten Ruf im Lande im Arreſt erhalten wollte; ſo erlangte er denn die erflehte Entlaſſung, und wie ſehr er dem neuen Wirkungskreis ſich homogen fühlen mußte, zeigt die Aeußerung in einem Briefe von 1737: „Die ieti ſind in Lübeck gegenwärtig treue Leute. Die Reformirten haben bis jetzt vor dem Thor den Gottesdienſt gehabt, der Landgraf von Heſſen-Philippsthal hat ihn in die Stadt verlegen wollen, der Rath aber es nicht zugelaſſen," und 1740: „Die Herrnhuter werden aus der Stadt gewieſen und gehen nach Marienborn, obwohl man es in Dänemark ungütig ſehen wird; auch werden die Conventikel mit Geldſtrafe belegt." Seine Angriffe richten ſich namentlich gegen die Herrnhuter. In ſeiner Predigt „über die Heiligkeit eines abgeſonderten Volkes Gottes" hatte er 1739 die anſtößigſten Stellen des Herrnhuter Geſangbuchs im Auszug mitgetheilt und gab 1742 eine der gründlichſten Streitſchriften gegen dieſelben heraus: „Religionsunterſuchung der böhmiſch und mähriſchen Brüder von Anbeginn ihrer Gemeinen bis auf gegenwärtige Zeiten." *)

5) Joh. Benedikt IV. Ein Schüler Gesner's und Erneſti's in Leipzig, wo er ſich ſchon in ſeinem 22. Jahre durch die Schrift über den Stoiker Ariſton Chius bekannt macht. Von Leipzig, wo er 1747 Extraord. philos. geworden, wird er im folgenden Jahre zum Ord. graec. in Helmſtädt berufen. In dieſem letzten Sprößling des zahlreichen Theologengeſchlechts pflanzt die Orthodoxie deſſelben ſich bis an den Anfang dieſes Jahrhunderts fort. Als der Aufklärer Abr. Teller Helmſtädt in den Geruch der Heterodoxie gebracht, wird Carpzov von dem Herzog beauftragt, durch ein orthodoxes Lehrbuch den Ruf der Akademie zu retten, und er gibt 1768 ſein liber doctrinalis theologiae purioris heraus. Seine gründliche philologiſche Gelehrſamkeit, in welcher er mit der hebräiſchen ſeines Großvaters wetteifert, bekundet er neben mehreren klaſſiſch-philologiſchen Schriften namentlich durch ſeine noch jetzt gebrauchten saerae exercitationes in epistolam ad Hebraeos 1750, die stricturae theologicae in epist. ad Romanos 1756, den Septenarius epistolarum catholicarum 1790. Auch erweist er ſich noch als einen Mann der alten

*) Vergl. Götten, jetzt lebende Gelehrte Europas. I. Moſer, Lexicon der jetzt lebenden lutheriſchen und reformirten Theologen. S. 144.

Leipziger Observanz, indem er bis an sein Ende nur lateinisch seine Vorlesungen liest. Dennoch läßt dieser letzte Standhalter der alten Lehre sich nicht abhalten, denjenigen aufstrebenden Theologen zu seinem Schwiegersohne anzunehmen, in welchem Helmstädt das, was es an Teller, dem Manne des Fortschritts, verloren hatte, reichlich wiedergewann, den Kirchenhistoriker Henke. Tholuck.

Carranza, Bartholomäus, Erzbischof von Toledo, nach seinem Geburtsorte Miranda in Navarra oft auch Bartholomäus de Miranda genannt, stammte aus vornehmer Familie und war im Jahre 1503 geboren. Er studirte in Alcala römisch-kirchliche Theologie, trat im Jahre 1520 in den Orden der Dominikaner, dem er während seines ganzen Lebens angehörte, lehrte dann selbst Theologie und erlangte bald den Ruf ausgezeichneter Gelehrsamkeit. In Folge dieses Rufes, den er durch eine reiche Begabung zu rechtfertigen verstand, wurde er mehrmals mit wichtigen Sendungen betraut. Im Jahre 1539 ging er im Auftrage seines Ordens nach Rom, um sich an dem Generalcapitel, das hier gehalten wurde, zu betheiligen, trat dann hier auch als Lehrer der Theologie auf, ging aber später wieder nach Spanien zurück, begab sich nach Valladolid und lehrte hier Theologie mit großem Beifalle. Der Ruf seiner streng römischen Rechtgläubigkeit und seiner Gelehrsamkeit hatte sich indeß schon so gesteigert, daß er selbst von den Mitgliedern der Inquisition in schwierigen Fällen um Rath gefragt wurde und die Aufmerksamkeit des Kaisers Karl V. auf sich zog. Dieser trug ihm das Bisthum Cusco an, das Carranza aber ausschlug. Als darauf das Tridenter Concil eröffnet wurde, sandte ihn der Kaiser zu demselben mit Dominicus de Soto (1545); hier blieb er drei Jahre lang, betheiligte sich mit Eifer an den Verhandlungen und machte sich bei denselben besonders dadurch merkwürdig, daß er mit Geschick die Behauptung vertheidigte, daß jeder Bischof jure divino verpflichtet sey, alle zu seinem Amte gehörigen Pflichten selbst auszuüben, nicht aber durch einen Vikar ausüben zu lassen. Er schloß sich in dieser Behauptung dem Bischof Vigerius von Senigaglia an, der sie zuerst vorgetragen hatte; in ihrer Consequenz führte sie zu der Ansicht, daß auch die bischöflichen Rechte jure divino seyn müßten. Die päbstlichen Legaten bestritten sie daher und veranlaßten dadurch heftige Debatten; sie blieb ein Streitpunkt während des ganzen Concils. Indeß hielten die Spanier jene Behauptung fest und übergaben selbst (3. Febr. 1547) elf Artikel, in denen sie u. A. auch die Residenz der Bischöfe de jure divino behaupteten und gegen die Pluralität der Beneficien von Cardinälen oder Bischöfen sich aussprachen. Nach der Rückkehr von Trident wurde Carranza zum Prior seines Ordens erhoben (1548); er nahm seinen Sitz in Palenzia und lehrte wieder Theologie. Darauf sollte er als Beichtvater mit dem Infanten Philipp nach Asturien und Flandern gehen, doch lehnte er nicht bloß diesen Auftrag, sondern auch ein Bisthum ab, das er auf den Canarischen Inseln übernehmen sollte, dagegen nahm er die Erhebung zum Ordensprovinzial an (1550) und ging zum zweiten Male nach Trident, als Julius III. das Concil daselbst von Neuem eröffnet hatte (1551). Doch schon im April 1552 erfolgte eine abermalige Vertagung des Concils, Carranza ging wieder nach Spanien zurück und kurz darauf eröffnete sich ihm ein neues Feld für seine Thätigkeit in England. Maria die Katholische vermählte sich mit dem Infanten Philipp (Juli 1554); Carranza begleitete ihn nach England und hier ließ er sich die Verfolgung und Ausrottung des Protestantismus sehr angelegen seyn, ja er brachte es dahin, daß in Oxford viele Professoren verbannt, deren Schriften durch Feuer vernichtet wurden und daß die Universität auf ihren früheren Standpunkt wieder zurückkam. Sein Eifer für das Römerthum wurde von Maria so anerkannt, daß sie ihn zu ihrem Beichtvater ernannte. Inzwischen hatte Karl V. seine Kronen niedergelegt und Philipp war ihm als König von Spanien gefolgt. Carranza ging jetzt nach Spanien zurück und Philipp erhob ihn (1557) zum Erzbischof von Toledo. Auch jetzt wollte Carranza die Annahme dieser Würde ablehnen, doch folgte er endlich (1558) einem ausdrücklichen Befehle Philipps. Von jetzt an verfolgte ihn aber ein herbes Schicksal, denn die ihm zu Theil gewordenen Auszeichnungen

hatten ihm mächtige Feinde im Klerus erweckt, unter denen der Biſchof von Lerida der gefährlichſte für ihn war. Als Kaiſer Karl im Sterben lag, reichte Carranza ihm die Sakramente. Bekanntlich ging bei dem Tode des Kaiſers das Gerücht, daß Karl nicht im rechten römiſchen Glauben geſtorben ſey; dieſes Gerücht mußte dazu dienen, Carranza zu ſtürzen. Von ſeinen Feinden vor der Inquiſition als Ketzer verdächtigt, wurde er namentlich angeklagt, den verſtorbenen Kaiſer in den ketzeriſchen Meinungen der Proteſtanten beſtärkt zu haben. In Folge dieſer gänzlich ungegründeten Verdächtigung und Anklage wurde Carranza durch die Inquiſition verhaftet (1559), nach Valladolid gebracht und, ohngeachtet ſeiner Appellation an den Pabſt, acht Jahre lang gefangen gehalten. Erſt im Jahre 1567 wurde er auf Befehl Pius V. nach Rom ausgeliefert, hier aber wieder neun Jahre lang in Haft gehalten. In dieſer unfreiwilligen Muße verfaßte er ſeine Schrift de necessaria residentia Episcoporum (Veneb. 1570), im Sinne ſeiner früheren Aeußerungen auf dem Tridenter Concil. Die neue Unterſuchung ſeines Prozeſſes zu Rom hatte endlich das Reſultat (1576), daß ihm zwar die Ketzereien, deren er angeklagt worden war, nicht bewieſen werden konnten, doch hielt man ihn derſelben für verdächtig, ſo daß er ſie ausdrücklich abſchwören mußte und dazu verurtheilt wurde, noch fünf Jahre lang von ſeinem Erzbisthum zu Toledo ſuſpendirt zu bleiben. Darauf wurde er in das Dominikanerkloſter della Minerva zu Rom gebracht, doch ſtarb er hier bald nach ſeiner Ankunft, 73 Jahre alt, am 22. Mai 1576. Pabſt Gregor XIII. ließ ihm ein ehrenvolles Epitaphium ſetzen. Außer mehren Traktaten und der vorhin erwähnten Schrift verfaßte Carranza Summa Conciliorum et Pontificum a Petro ad Julium III. (Ven. 1546), oft wieder gedruckt, zuletzt Frankf. 1671); de Auctoritate Pontificis et Conciliorum (Ven. 1546), ferner in ſpaniſcher Sprache einen Unterricht von der Meſſe (Antw. 1555 und einen Katechismus (Antw. 1558), der aber in den Index librorum prohibitorum geſetzt wurde und jetzt äußerſt ſelten iſt. — Vgl. Bayle, Zettler im Univerſallexikon, Jöcher, Bibliographie universelle im Art. Carranza. Neudecker.

Carteſianiſche Philoſophie. Nur von einem ſporadiſchen Einfluſſe derſelben auf die Theologie kann die Rede ſeyn. Und faſt nur die reformirte Kirche iſt es, welche durch denſelben lebhaftere Bewegungen erfährt, wie dazu ſchon durch den Aufenthalt von Carteſius in den Niederlanden die nächſte Veranlaſſung gegeben war. Der Leydener Theologe Heidanus (Prof. th. ſeit 1648), einer der erſten Schüler des Carteſius unter den reformirten Theologen, war durch perſönlichen Umgang mit ihm befreundet worden. In der katholiſchen Kirche fand der Carteſianismus, von Anfang an und unangefochten, die theilnehmendſte Aufnahme, bei dem berühmten P. Merſenne, Hurt u. A. Bei dem letzteren führte der durch Carteſius angeregte Forſchungsgeiſt auf philoſophiſchen Skeptizismus und hiſtoriſchen Autoritätsglauben.

In den proteſtantiſchen Niederlanden war der vorher genannte Leydener Heidanus der erſte theologiſche Vertreter des neuen Syſtems — nach Coccejus Verſicherung ein gründlicher Kenner deſſelben. Ihm zur Seite ſtand Franz Burmann, ſein Schwiegerſohn, ſeit 1661 Subregens des dortigen Staatencollegiums. Unter ſeinen Philoſophen zählt Leyden folgende Carteſianer: De Raey (extr. 1652), Heerbrot (1644 ord. bis 1661), Geulinx (extr. ph. 1655, † 1669). Aber auch in der Burg calviniſtiſcher Orthodoxie, in Utrecht, war von dem Mediciner van Roy (Pr. anat. 1649, med. 1661) von Anfang an das Syſtem gewandt und mit großem Einfluß auf die Studirenden verbreitet worden, 1662 trat auch in die theologiſche Fakultät F. Burmann ein. Mißbilligung und Verdächtigung der neuern Richtung war hier zuerſt ſchon 1643 von dem angeſehenen Haupte der traditionellen Theologie, von G. Voetius, ausgeſprochen worden — zunächſt nur als gegen eine überflüſſige curiositas. 1647 erwacht die Oppoſition auch in Leyden. Hier wirkte ſeit 1650 der Gegenſatz gegen die theologiſchen Neuerungen von Coccejus mit, welche man mit jener philoſophiſchen curiositas als geiſtesverwandt anſah, wiewohl er noch am Ende ſeines Lebens geſteht, eine genauere Kenntniß der angefochtenen Philoſophie nicht zu beſitzen und für ſeine Perſon dem Eklektizis-

mus den Vorzug gibt. Nach einzelnen früheren zur Beschränkung dieses Studiums gegebenen Edikten erscheinen 1675 die 21 voor goddelooos verklarde stellingen, coccejanische und cartesianische Sätze ohne Unterscheidung enthaltend. Der 80jährige Heidanus, der sich weigert, sie zu unterzeichnen, wird seines Amtes entsetzt, und 1676 das Studium der cartesianischen Philosophie überhaupt verboten. Ein gleiches Schicksal erfährt diese Philosophie in der Schweiz; in Bern, wo 1661 ein Professor Dav. Wyß dieselbe zu lehren angefangen, verordnet noch ein Mandat von 1680 Haussuchungen bei den Studirenden nach verdächtigen Manuskripten. Die neuen Marburger Statuten von 1653 weisen die Professoren an, »jene Philosophie, die von Cartesius den Namen hat und an Allem zu zweifeln befiehlt, weder selbst zu billigen, noch der Jugend zu lehren.« Ebenso in Herborn, selbst auf der von Fürst Rakoczy in Siebenbürgen gegründeten Akademie Weißenburg.

Es waren weniger neue bedenkliche Dogmen, durch welche diese Philosophie so gefährlich erschien, als das Prinzip des Zweifels als der Weg zum wahren Wissen; selbst Voetius nämlich erklärt recht wohl zu wissen, daß damit eigentlich nichts Anderes gemeint sey, als — zu zweifeln, so lange man forscht (Disputationes V. S. 478). Was die orthodoxe Partei sonst noch als Vorwurf aussprach, war nur die Nebensache: quod terram stellis annumerat, solem, qui hactenus inter planetas fuit, stellis fixis accenset, terram vero stellis erraticis, lunam in terram quandam convertit, dum ei montes, valles tribuit, deniqne motum, qui per tot mille annos solis fuit, in terram transfert (v. Mastricht, novitatum Cartesianarum gangraena 1675. S. 384). Es war also das Prinzip voraussetzungsloser Selbstforschung gegenüber der Ehrfurcht vor der geheiligten Ueberlieferung. Wie eine solche Entfesselung der Geister auf jugendliche Gemüther einwirkte, läßt sich begreifen, Cartesius selbst in seinem Briefe an Mersenne hat es nicht hehl, wie unter seinem Einflusse der jugendliche Uebermuth sich die Zügel schießen ließ. Nachdem er von der durch die Vorträge des van Roy in der Utrechter Jugend erweckten Begeisterung gesprochen, setzt er hinzu: vulgarem philosophiam (nunc) adeo despiciunt, ut illam palam rideant. Von Spanheim, Leydecker, A. Hulsius werden schreiende Beispiele des juvenilen Uebermuthes angeführt. Schon damals wurden Thesen ventilirt wie diese: non minus contra rationem velle nonnullos philosophiam esse *christianam* quam *muhammedanam* dicerent; omnem philosophiam esse religionis expertem.

Unter den deutschen reformirten Hochschulen ist Duisburg diejenige, wo, unter brandenburgischem Scepter, die neue Richtung in der philosophischen Fakultät wenigstens sich am freiesten bewegen und entwickeln durfte, und wo Clauberg, von Leibnitz als Forscher und als der beste Commentator von Cartesius hoch geachtet, auch als Theologe von 1653—1665 lehrte. Den Theologen war zwar durch Beaufsichtigung der Synode einige Schranke gesetzt, doch trat auch hier in Heinr. Hulsius (1684—1723) ein Theologe auf, welcher es wagte, statt des testimonium spiritus sancti den Vernunftbeweis als den letzten Glaubensgrund darzustellen, und die Theologie als ancilla der Philosophie zu bezeichnen — freilich nur in dem unanstößigeren Sinne, insofern sie ihr die fax vorzutragen das Amt habe.

Auch in der lutherischen Kirche wird seit 1670 auf mehreren Universitäten der — wie es heißt — Skeptizismus und Atheismus der aufkeimenden cartesianischen Philosophie bekämpft, in Tübingen, Jena, Altdorf, Leipzig, doch tritt dieselbe nirgend in einer bedeutenderen Erscheinung hervor. Einer der eifrigsten unter diesen Polemikern ist Tob. Wagner in Tübingen: examen elenchticum atheismi speculativi 1677.

In neuester Zeit hat die Befürchtung des Einflusses dieses Systems auf die Theologie die katholische Kirche in Aufregung gebracht. Georg Hermes, erst Professor in Münster, zuletzt in Bonn, obwohl durch das Studium von Cartesius nur angeregt und keineswegs gebildet, hatte durch seine philosophische Einleitung, welche dem Glauben erst die sichere Unterlage bereiten sollte, sich den Vorwurf zugezogen, als ein zweiter Cartesius die Wahrheit aus dem Zweifel hervorgehen zu lassen. Im Jahre 1835 erfolgte

das päbſtliche Breve gegen ſeine Lehre mit der Anklage: quod ad errorem omnigenum viam moliatur, in *dubio positivo*, tanquam basi omnis theologicae inquisitionis, et in principio, quod statuit, Rationem principem normam ac unicum medium esse, quo homo assequi possit supernaturalium veritatum cognitionem. Auch Anton Günther in Wien iſt der Verdächtigung erlegen, obwohl ſein Syſtem nur den Dualismus von Natur und Geiſt aus Carteſius entlehnt hat. Nachdem das verurtheilende Breve vorläufig zurückgezogen worden, ſchwebt noch bis jetzt ſein Prozeß vor dem römiſchen Tribunale.

Vgl. J. G. Walch, bibl. theol. II. 1039. J. G. Walch, Religionsſtreitigkeiten außerhalb der lutheriſchen Kirche III. S. 773. Siegenbeek, Geschiedenis des Leidsche Hoogeschool, 1829. 1 Th. Gumpoſch, die philoſ. Literatur der Deuſchen 1851, ſ. d. Regiſter. Tholuck, das akademiſche Leben des 17. Jahrh. 2. Abth. 1854, ſ. d. Regiſter. Tholuck.

Caſas, Bartolommeo de las, (Bartholomaeus Casaus) kann als Repräſentant des chriſtlichen Geiſtes bei der Entdeckung Amerika's angeſehen werden, indem er die Vertheidigung der Indianer gegen die Ungerechtigkeiten und Bedrückungen der Eroberer als den einen Zweck ſeines langen Lebens (1474—1566) anſah. Sein chriſtlicher Geiſt wurde durch einen ausdauernden Körper getragen, der durch Mäßigkeit und Thätigkeit noch mehr geſtärkt worden war. Sein Vater Antonio befand ſich bei der Entdeckung unter den Gefährten des Columbus, und erwarb ſich ſo die Mittel, ſeinen Sohn Bartolommeo in Salamanca ſtudiren zu laſſen. Nach Vollendung ſeiner theologiſchen und juridiſchen Studien, bei denen ein indianiſcher Knabe ſein Diener geweſen war, fuhr er mit ſeinem Vater 1498 nach Amerika. — 1502 begleitete er den zum Gouverneur von San Domingo ernannten Don Nicolas de Ovando auf ſeiner zweiten Reiſe in die neue Welt. In Domingo war las Caſas der erſte, der überhaupt in Amerika die chriſtliche Prieſterweihe erhielt (1510), und von dem die erſte Meſſe eines Geiſtlichen gehört wurde. Als nun in demſelben Jahre die Dominikaner gegen die Bedrückungen der Eroberer, welche die Indianer unter ſich als Sklaven vertheilt hatten (repartimientos), zu predigen angefangen, und auch die Franziskaner und die Weltgeiſtlichen an dieſe Beſtrebungen ſich angeſchloſſen hatten, da betrieb unter allen dieſe heilige Sache mit dem meiſten Eifer und Geiſt, mit der meiſten Ausdauer und Gelehrſamkeit las Caſas.

Dieſen ſeinen klar erkannten und warm gehegten Lebenszweck verfolgte er zunächſt als Geiſtlicher durch ſeine Predigten mitten unter Indianern und Spaniern. Zuerſt wurde er nach der Eroberung Cuba's 1511 Pfarrer mit dem Rechte, ſich der Indianer anzunehmen, von welchen er, unterſtützt durch den Statthalter Velasquez, als Vater der Indianer den entſchiedenſten Gebrauch machte. Er wußte Aufſtände, Blutvergießen und gewaltſame Bekehrungen zu verhindern, und bewies die Fähigkeit der Indianer auf's Unermüdetſte. Den Indianern, die ihn Vater und Beſchützer nannten, genügte zur ſchnellen Vollziehung eines Befehls das Vorweiſen eines Papiers in ſeinem Namen, während ſie abgeſendetem Kriegsvolk Gewalt, wiewohl gewöhnlich nicht mit Glück, entgegenſetzten. In demſelben Sinne wirkte er in Cumana 1521, auf Domingo 1524, wo er in den Orden der Dominikaner trat, in Nicaragua 1525, wohin er als Gehülfe des dortigen Biſchofs berufen worden war, und wo er ein Dominikanerkloſter ſtiftete, — dann in Guatemala, wo er als Miſſionar bewirkte, daß die Indianer das Evangelium annahmen und dem Könige von Spanien ſich freiwillig unterwarfen. Segensvoll wirkte er ebenfalls in Peru und Mexiko, wohin er 1537 eine Reiſe unternommen hatte. Ueberall wußte er die Biſchöfe und Geiſtlichen für ſeinen Zweck zu gewinnen. So groß war ſein Anſehen, daß ihm das reiche Bisthum Cuzco angetragen wurde, das er aber ausſchlug, und dagegen im 70. Altersjahr das ärmſte von Chiapa annahm. Die Indianer gewann er mit Liebe, die Spanier entweder mit den Beweiſen ſeiner feurigen Beredtſamkeit, und, wo dieſe weniger fruchtete, mit dem Verſagen der Sakramente, der Abſolution, und der Androhung der ewigen Höllenſtrafen.

Daneben ließ er sich's aber auch nicht verdrießen, mehrere Male nach Spanien zu reisen, und vor König, Ministern, dem Rathe von Indien und anderen hohen Versammlungen die Sache der Indianer zu führen. So begab er sich 1515 das zweite Mal nach Spanien, um vor Ferdinand V. darüber Klage zu führen, daß die durch Isabella abgeschaffte Vertheilung der Indianer nun doch wieder erlaubt worden war. Es gelang ihm auch wirklich, den König, und nach dessen Tode 1516 den Cardinal Ximenes zu gewinnen. Neben andern Anstalten, die man gegen die Sklaverei der Indianer traf, ernannte man den las Casas förmlich zum Beschützer der Indianer. In dieser Eigenschaft reiste er das dritte Mal nach Westindien in Begleitung einer Commission von drei hieronymitischen Abgeordneten, die mit Vollmachten zur Abstellung der Mißbräuche versehen waren. Da diese aber, weil sie die Interessen vieler Großen bedrohten, bei der Ausführung der königlichen Beschlüsse auf ungewöhnliche Hindernisse stießen, und dem feurigen las Casas zu vorsichtig und lau zu verfahren schienen, ging er 1517 zum dritten Mal nach Spanien, um Statthalter und Richter zu verklagen, und überhaupt kräftigere Hülfe zu erwirken. Da der Cardinal krank war, wandte er sich an den König selbst in Valladolid, die Minister vereinigten sich endlich in der Annahme freier kastilianischer Bauern und Negersklaven, und las Casas übernahm selbst die Ausführung einer nach diesen Grundsätzen in Cumana zu gründenden Kolonie. Er nahm 50 Dominikaner und Franziskaner in weißen Mänteln mit rothen Kreuzen mit, welche die Indianer für andere Menschen als für Spanier ansehen sollten. Die Einmischung von Soldaten und auch die des Statthalters von Terrafirma verbat er sich. Die aus dem Lande geraubten Indianer sollten wieder freigegeben werden. Alles wurde von der Regierung zugesichert. Endlich reiste las Casas das vierte Mal nach Amerika. Bei der Ausführung zeigten sich aber auch jetzt gleich am Anfang Schwierigkeiten. Die Bedrückungen der Europäer verursachten in Cumana einen Aufstand, der zuerst durch Waffengewalt unterdrückt werden mußte. Obschon indessen die europäischen Arbeiter bei der langen Verzögerung sich verlaufen hatten, obschon der Minister Fonseca die Unternehmung schlecht unterstützte, richtete sich las Casas dennoch 1521 in Cumana ein. Die Spanier wußten aber bald mit den Indianern einen Tauschhandel zwischen spanischen Weinen und indianischen Kindern einzuleiten, und als die Dominikaner denselben hindern wollten, wurde die Niederlassung von den Indianern überfallen. Las Casas floh nach Domingo, suchte in der Ruhe des Dominikanerklosters eine Zuflucht gegen sein Mißgeschick, versah die Ordenspflichten, und wirkte durch Schriften und Reisen für seinen Zweck. Eine vierte Reise nach Spanien dauerte nur kurz. Hingegen 1536 reiste er das fünfte Mal herüber, um sowohl sich selbst gegen Beschuldigungen von Unruhstiftungen zu vertheidigen, als auch die Sache der Indianer kräftiger zu betreiben. Er wußte es auch jetzt durchzusetzen, daß Pabst Paul III. auf's Bestimmteste die Fähigkeit der Indianer für's Christenthum erklärte, zu dem sie nur durch Predigt und Beispiel zu bekehren seyen. Ebenso wurde die Sklaverei und Güterberaubung der Indianer verboten. Auf diese Bulle Paul's III. berief sich fortan las Casas beständig, als auf die einzig gültige Erklärung der Bulle Alexanders VI. über die Vertheilung Amerika's zwischen Spanien und Portugal. Kaum war er mit diesen Vollmachten 1537 das sechste Mal nach Amerika hinübergefahren, so fand er sich genöthigt, um einen Feldzug gegen Guatemala zu verhindern und die letzten Beschlüsse zu Gunsten der Indianer bestätigen zu lassen, das sechste Mal nach Spanien zurückzukehren. Karl V. schrieb 1542 eine große Versammlung von Theologen und Juristen aus. Auf den Kaiser hatte las Casas großen Eindruck gemacht, auch dessen Beichtvater, der Dominikanergeneral Loaysa, der nach Fonseca's Tod an die Spitze der indischen Angelegenheiten getreten war, neigte sehr auf die Seite des las Casas. Auch die gesammte Versammlung sprach sich für ihn aus, und Karl V. suchte kräftig einzuschreiten, manche, die sich an den Indianern grob verschuldet hatten, wurden sogar bestraft. Doch konnten die Beschlüsse nie vollständig vollzogen werden. Als las Casas 1544 nach seiner siebenten Reise nach Amerika in seinem Bisthum Chiapa Vielen die Sakramente und Absolution

verweigerte, die sich durch ihr Verfahren gegen die Eingeborenen als Unchristen erwiesen, erweckte ihm dieses kräftige Einschreiten viele Feinde, deren Stimmung der Rechtsgelehrte Frias Albornaz in einer gegen las Casas gerichteten Schrift einen Ausdruck verlieh. Diese Schrift wurde zwar von der Inquisition in Mexiko verdammt. Auch sprachen sich auf einer von Karl zu wiederholter Prüfung des Benehmens las Casas' nach Mexiko ausgeschriebenen Kirchenversammlung der Bischöfe von Neuspanien die gelehrtesten und frömmsten, unter denen auch der Beichtvater von Philipp II., für das Verfahren des las Casas aus. Nicht nur kam es aber zu keinem Resultat zu seinen Gunsten, sondern seine Gegner wußten sogar seine Treue gegen den Thron dermaßen zu verdächtigen, daß er sich in seinem hohen Alter genöthigt sah, die Bischofstelle aufzugeben, und das siebente und letzte Mal 1547 als Angeklagter nach Spanien zu reisen. Hier vertheidigte er sich nun wieder mit solchem Erfolge gegen den gewandten und gelehrten königlichen Historiographen Sepulveda, daß vom königlichen Rathe und vom Rathe von Indien der Druck von dessen Schrift de justis belli causis in Spanien verboten wurde. Sie erschien aber in Rom. Der spanische Hof, die Stadt Madrid, ganz Spanien schied sich in zwei Lager, für und wider las Casas. Von einer Versammlung von Prälaten, Theologen, Juristen sollte die Sache vor dem Rathe von Indien entschieden werden. Las Casas und Sepulveda hielten Vorträge gegen einander. Dies geschah in Valladolid. Der Rath entschied zu Gunsten des las Casas, Karl V. verbot für immer die Sklaverei der Indianer, verminderte die Commenden, und gab manche Verordnung zu Gunsten der Indianer. So hatte las Casas im Ganzen doch den Zweck seines Lebens erreicht. Nachdem Millionen Indianer durch die Sklaverei zu Grunde gegangen waren, war dieselbe doch für die folgenden Geschlechter aufgehoben worden.

Ein drittes Mittel, diesen Zweck zu erreichen, sah las Casas in der Abfassung einer Reihe von Schriften, die fast die Zahl zwanzig erreichen. Die meisten schrieb er zu seiner Vertheidigung und zur Bekämpfung seiner Gegner aus Auftrag des Königs oder des Raths von Indien. Die hauptsächlichsten derselben sind: 1) De unico vocationis modo, in der er zeigte, daß die einzige erlaubte Art, die Indianer zu bekehren, die durch Güte sey. Er schrieb diese Schrift 1524 auf Domingo. 2) Ueber die gesetzliche und christliche Art, wie die Könige von Spanien ihre Herrschaft in Indien verbreiten können. Diese und andere Schriften ähnlichen Inhalts schrieb er nach seiner sechsten Reise nach Spanien. Besonders wichtig ist und machte großes Aufsehen 3) die Schrift über die Verheerung Indiens, von der es auch eine deutsche Bearbeitung gibt von Andreä, 1790. Die meisten seiner Schriften schrieb er in seinem späteren Alter in Spanien. Dahin gehört auch sein Hauptwerk, das er schon im Dominikanerkloster auf Domingo angefangen hatte. Es umfaßt die Geschichte Westindiens von der Entdeckung bis 1520. Bis jetzt ist es ein Inedituum, das aber besonders vom Geschichtschreiber Herrera fleißig benutzt worden ist. Noch in seinem 90. Jahre schrieb er eine Schrift zu Gunsten der Indianer Peru's. Bis an sein Lebensende verfolgte er seinen Lebenszweck, die Indianer sowohl von der Sklaverei zu befreien, als auch den Spaniern gleichzustellen. Er starb nach einer kurzen Krankheit in einem Kloster bei Madrid 1566 im 92. Jahre seines Lebens. Eine Sammlung der meisten seiner Schriften kam schon bei seinen Lebzeiten 1552 heraus. In unserem Jahrhundert gab von denselben eine französische Bearbeitung J. A. Llorente, oeuvres de don Barthélemi de las Casas. Paris 1822. 2 Bde. Dieser Sammlung ist eine ausführliche Lebensbeschreibung und eine Anzahl erläuternder Bemerkungen beigefügt. Eine gedrängtere, aber sehr schätzbare Darstellung seines Lebens findet sich in der Eroberung Mexiko's von dem gelehrten amerikanischen Geschichtschreiber Prescott, der auch auf die spanische Bearbeitung von Quintana im dritten Bande seiner Espagnoles Celebres hinweist.

Schließlich sind hier noch zwei Vorwürfe zu berücksichtigen, die gewöhnlich gegen las Casas gemacht werden, wegen der Neger, und wegen seiner Glaubwürdigkeit.

Durch Pauw, Raynal und Robertson ist die Ansicht sehr verbreitet worden, als ob

las Caſas der Urheber der Negerſklaverei in Amerika geweſen ſey, indem er ſtatt der ſchwächlichen Indianer der Antillen die kräftigen Neger für die harten Arbeiten vorgeſchlagen habe. Das iſt aber ein Irrthum, wie ſchon die Schriften von Henri Grégoire, Gregorio Fumes, Servando Mier, alle drei bei Llorente, nachgewieſen haben, wozu noch Llorente ſelbſt zu zählen iſt. Es iſt bekannt, daß ſchon ſeit der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts die Portugieſen ſich mit dem Negerhandel beſchäftigten. Viele Neger wurden nach Spanien geliefert, beſonders nach Sevilla. Schon 1500 wurde aus Wohlwollen gegen die Indianer die Einfuhr ſolcher Neger nach Weſtindien geſtattet. Bald verſchaffte man ſich auch ſolche aus Afrika von den Mauren, deren Zahl ſo ſehr wuchs, daß man 1506 aus politiſchen Gründen die Einfuhr der auf letzterem Wege gekauften Neger verbot. Ohne Wiſſen und Zuthun des las Caſas wurden 1510 Negerſklaven von Ferdinand V. ſtatt der Indianer in die Bergwerke geſchickt. Dies wiederholte ſich 1511, als die Sklaverei der Indianer, mit Ausnahme der Karaiben, verboten wurde. Erſt 1517 ſtimmte las Caſas dieſer Maßregel bei, deren Widerſpruch gegen das Chriſtenthum er erſt gegen das Ende ſeines Lebens einſah, und alsdann auch in ſeiner Geſchichte von Indien bereute. Las Caſas ſtand darin ganz auf dem Standpunkt ſeiner Zeit, daß er nicht die Sklaverei im Allgemeinen für unchriſtlich hielt, wohl aber, daß man ganze freie Völkerſchaften, die niemals Sklaven waren, gegen alle Verträge und königliche Beſchlüſſe ihrer Freiheit und ihres Eigenthums beraubte, und den ſcheußlichſten Grauſamkeiten der Eroberer preisgab. Das war auch nach den Anſichten der damaligen Zeit ein Unrecht und wurde auch auf vielen Verſammlungen für ein ſolches erklärt. Ohne las Caſas wäre es aber bei ſolcher Erklärung geblieben. Die Bekämpfung der Negerſklaverei blieb einem Wilberforce aufbewahrt, aber zur Verwirklichung ſeiner Beſtrebungen bedarf es noch eines zweiten las Caſas.

Der andere Vorwurf betrifft die Glaubwürdigkeit ſeiner Schriften. Gegen die Vorwürfe ſeiner Zeitgenoſſen, deren Vortheile er beeinträchtigte, halten wir die Zeugniſſe der Geſchichtſchreiber Herrera und Torquemada, die auf das Beſtimmteſte ſeine Glaubwürdigkeit verſichern. Las Caſas war kein Lügner, ſeine Wahrheitsliebe iſt anzuerkennen, und wo er als Augenzeuge und nach eigener Erfahrung ſchreibt, iſt in ſeine Ausſagen kein Zweifel zu ſetzen. Hingegen iſt zuzugeben, daß der von ganzer Seele von ſeinem praktiſchen Lebenszweck ergriffene Mann nicht in der richtigen, nüchternen Kritikſtimmung ſich befand, ſondern jeder übertriebenen Sage von Grauſamkeiten willig Glauben ſchenkte. Es ſtellt ſich dieſer Vorwurf beſonders in dem Buche über die Verheerung Indiens heraus. Bei der Erzählung von der Eroberung Mexiko's kann ſein Bericht mit den vielen Augenzeugen verglichen und berichtigt werden. Er haßte den Cortes ſeit ſeinem Aufenthalt in Domingo. Hieher iſt auch zu rechnen, daß er die Fehler und Laſter der Indianer möglichſt zu verkleinern, und ſie als ganz unſchuldige Menſchen darzuſtellen ſuchte. Daher haben denn auch Männer, welche in Beziehung auf die Leiſtungen ſeines Lebenszwecks ganz auf ſeiner Seite ſtehen, wie ſchon manche ſeiner Zeitgenoſſen, und unter den Neuern Rehfues und Prescott, die Glaubwürdigkeit ſeiner Schriften in dem angegebenen Sinne beſchränken zu müſſen geglaubt. J. G. Müller.

Caſelius, Johann, ward aus einem niederländiſchen Geſchlechte von Cheſſel oder Keſſel, welches um der Verfolgungen der Proteſtanten willen ausgewandert war, in Göttingen oder in der Umgegend im Jahre 1533 geboren, und auf Schulen in Gandersheim unter Chriſtoph Noricus und in Nordhauſen unter Baſilius Faber und Michael Neander vortrefflich in den alten Sprachen unterrichtet. Dann wurde er in Wittenberg Melanchthons und in Leipzig Joachim Camerarius' Schüler, und erhielt von dieſen die Richtung, welche über ſein Leben entſchied; er wurde einer der ausgezeichnetſten unter allen deutſchen Humaniſten, „der ſpäteſte und vollendetſte Vertreter der alten Schule“ *), von einem Kenner erſten Ranges insbeſondere als eleganteſter Latiniſt an-

*) Worte Bernhardy's im Grundr. der röm. Lit. 2. A. 1850. S. 116.

erkannt*); aber da er ſeinen Lehrer Melanchthon um mehr als 50 Jahre überlebte, ſo mußte er noch mehr als dieſer von Erfüllung des erasmiſchen Ausſpruchs: ubicunque regnat Lutheranismus ibi literarum est interitus, an ſich erfahren, und kam dadurch bei der zunehmenden Abwendung der lutheriſchen Theologen von ſeinen Studien trotz aller Anerkennung in der Ferne dennoch in ſeiner nächſten Umgebung in eine immer mehr vereinzelte und einflußloſe Stellung. Doch dies erſt in ſeinen ſpäteren Jahren. Nach ſeiner Studienzeit in Deutſchland ward ſeine Bildung noch in mehrjährigem Aufenthalt in Italien, zuerſt 1560—63, vollendet durch die beiden Träger »des reichſten Wiſſens, das die Philologie Italiens im 16. Jahrhunderte beſaß«, durch den Kritiker Petrus Victorius in Florenz, »den erſten, der mit diplomatiſcher Genauigkeit Handſchriften verglich und Texte berichtigte«, den Beförderer einer quellenmäßigen Kenntniß der ariſtoteliſchen Philoſophie und der alten Rhetorik, und durch den Archäologen Karl Sigonius in Bologna**), am letzteren Orte auch durch das Studium der Rechte; bei einem zweiten Aufenthalte in Italien konnte er daher auch die Würde eines Doctors der Rechte in Piſa 1566 erwerben, und ward damals ſchon ſo bekannt, daß ihn im Jahre 1567 der Kaiſer Maximilian in den Adelſtand erhob. Schon früher hatte Herzog Johann Albrecht von Mecklenburg ihn lieb gewonnen und im Jahre 1563 nach Roſtock berufen, wohin er auch von der zweiten italieniſchen Reiſe, ſo wie nachher nach längerem Aufenthalte am Hofe des Herzogs (1570—74) zur Erziehung ſeiner beiden Prinzen zurückkehrte, und wo er bis 1589 blieb. Sehnſüchtig ſah er ſpäter auf dieſen Frieden ſeines Lebens in Roſtock zurück, „ubi nihil inimicitiarum, nulla odii, vix inter unum atque alterum aliquid simultatis***). Doch ſchon 1575 wollte ihn Herzog Julius als Lehrer auf der neuen Univerſität, welche er damals zu Helmſtädt gründete, und zugleich als Erzieher ſeines Erbprinzen Heinrich Julius (geb. 1564) anſtellen; Caſelius glaubte aber, die geforderte Verpflichtungsformel auf das Corpus doctrinae nicht unterſchreiben zu können, und ſo blieb er damals noch in Roſtock †). Erſt als 14 Jahre ſpäter Heinrich Julius ſelbſt zur Regierung kam, und vielſeitig gebildet wie er ſelbſt war, nun auch die Stiftung ſeines Vaters den faſt ſchon überall ungern geſehenen Humaniſten zum Aſyle öffnete, da ward vor allen auch Caſelius, und wahrſcheinlich ohne die frühere Zumuthung einer ſehr bindenden Glaubensverpflichtung, nach Helmſtädt berufen. Auch fehlte es ihm in den 25 Jahren, welche er dort noch verlebte, nicht an dem Schutz des Herzogs und nicht an Anerkennung und Einfluß bei dem beſten Theil ſeiner jüngeren Collegen in allen Fakultäten, wie ihm auch ſein europäiſcher Ruhm ſchon durch die Bewunderung und Anhänglichkeit von Männern wie Joſeph Scaliger und Iſaak Caſaubonus (Victorius, Sigonius und Muret waren 1584 und 1585 geſtorben) geſichert und unter Anfechtungen in der Nähe ſein Troſt blieb. Aber ſolche Anfeindungen blieben ſchon deßhalb nicht aus, da dies Aufkommen der Melanchthonianer und Humaniſten in Helmſtädt ebenſoviel Abbruch war für das unter Herzog Julius zuletzt unverkürzte Anſehn der ſtrenger lutheriſchen Theologenpartei am Hofe und auf der Univerſität, und einiger mit ihnen verbundener Anhänger der auf Petrus Ramus ſich berufenden Oppoſition gegen die herkömmliche Ausdehnung und Schätzung der klaſſiſchen und philoſophiſchen Studien. Durchaus nicht als Neuerer und losgeriſſen von Ueberlieferung ſtand Caſelius ſolchen Gegnern

*) Jos. Scaligeri epistolae (Ludg. B. 1627) S. 561 ſchreibt ihm 1601: „Quantum me oblectarunt epistolae tuae! Quantum me orationis tuae indoles, pura, casta, Romana, affecit! Multi enim Latine, pauci Romane loquuntor, et si qui forte Romana, at raro illum Ciceroniani saeculi genium assequuntur. Qui hunc leporem in tua oratione non agnoscit, is quid sit Latine scribere nescit.“

**) Bernhardy a. a. O. S. 101, 106.

***) Commarc. lit. clarorum virorum e museo Rud. Aug. Noltenii (Br. 1737) S. 58. Die Sammlung enthält faſt nur Caſeliana.

†) Das Weitere aus den Conſiſtorialakten bei Henke, Calixtus Bd. I. S. 50.

entgegen; ihren theologiſchen Anforderungen in Beziehung auf neue Bekenntniſſe hatte er, der Freund der gebildetſten Alterthumsforſcher in allen Regionen der abendländiſchen Kirche, freilich nur ein officiöſes Stillſchweigen und ein ironiſches Einräumen der eigenen Incompetenz entgegenzuſetzen; aber das Abmahnen der Ramiſten von fleißigem und gründlichem Studium der Alten ſchien ihm auch dann Verführung der Jugend und Beförderung der ſchon ohnedies hereinbrechenden Barbarei, wenn es ſich auch mit chriſtlich lautenden Beſorgniſſen vor dem heidniſchen Inhalt der alten Dichter und Philoſophen verband und vertheidigte. „Dedi semper operam, ſchreibt er noch 1597 ſeinem gelehrten Herzoge, et in id incumbo hodie, ne somnia quaedam mea vulgo venditem, sed quae a priscis sapientibus acceperim — depromam in usus publicos," und die Schriften der Kirchenväter waren davon nicht ausgeſchloſſen. Aber gerade im nächſten Jahre 1598 trat ſein theologiſcher College Daniel Hoffmann hervor mit ſeinen propositiones de Deo et Christi tum persona tum officio, assereutes puriorem confessionem D. Lutheri faeces scholasticas expurgantis, oppositae Pontificiis et omnibus cauponantibus verbum Dei, in welchen die Behauptung der Schädlichkeit jedes Gebrauchs der Vernunft und der Philoſophie in der Theologie und der Unvereinbarkeit natürlicher und geoffenbarter Wahrheit der Ausbruch wohl nicht nur eines „Eifers um Gotteswillen, aber mit Unverſtand," ſondern auch eines angeſammelten Widerwillens gegen die Caselianos und ihren Einfluß auf die Studirenden war*). Mit gewohnter Scheu vor theologiſchem Streit richtete Caſelius mündliche Vorſtellungen und nach einander vier kurze Briefe an Hoffmann, worin er ihm mit zurückgehaltenem Spott nur zu einer die Sache beilegenden Genugthuung gegen das gekränkte philoſophiſche Lehramt zu beſtimmen ſuchte, nämlich zu der Erklärung: „bonas literas et logicen et philosophiam ecclesiae et sacrarum literarum cultoribus esse ornamento, utiles et necessarias," und als dies vergeblich war, und Hofmann vielmehr ſich ſelbſt noch zu immer ſtärkeren Verwerfungsurtheilen weiter führen ließ, da nahm die philoſophiſche Fakultät dies als einen Angriff auf ihre ganze Exiſtenz, gründete in dieſem Sinne eine Anklage beim Herzoge darauf, und dieſer verurtheilte nun Hofmann zuletzt zur Abbitte an Caſelius und zur Entfernung aus Helmſtädt. Allein auch dagegen blieb eine Gegenwirkung der Partei Hofmanns nicht aus; einige Jahre nachher ward dieſer in Helmſtädt wieder eingeſetzt, und Caſelius' letzte Jahre, während welcher der Herzog fern von ſeinem Lande ſich ſeiner nicht immer annehmen konnte und andere für ſich regieren laſſen mußte, waren kein otium cum dignitate, ſondern eine äußere und innere Bedrängniß, welche er freilich wohl etwas zu allgemein, doch nicht ganz ohne Grund, als ein Zeichen hereinbrechender Barbarei überhaupt beurtheilte, und worin ihm dann freilich ſeine oft geprieſene und verwirklichte ariſtoteliſche εὐτραπελία kaum noch möglich, und nur in dem Wohlgefallen an Schülern wie der junge Schleswiger Georg Calixtus oder in dem Zuſpruch von Freunden aus der Ferne noch etwas Erfreuliches übrig war**). Er ſtarb 80 Jahr alt, am 9. April 1613.

---

*) Zur Geſch. und Lit. des Hofmannſchen Streites einige Beiträge in Henke, Calixtus I, S. 69—73 und 247—52.

**) Aeußerungen dieſes Inhalts in Henke, Calixtus Bd. 1, S. 98 ff. Eingehn auf ſeine Klagen und Beileidsbezeugungen von Joſeph Scaliger in deſſen Epistt. S. 556—57, von Iſaak Caſaubonus, epistt. ed. Almeloveen S. 153 u. 230. Aus dem Jahre 1607 iſt wohl auch Caſelius Brief an Eberhard von Weyhe bei Nolten a. a. O. S. 57: „Doleo si doleo, apud proceres non magis in honore esse exquisitissimum aliquod ingenii monumentum, quam exercitium adolescentuli in aliquo ludo puerili." „Ne ignores, ex his turbis et crebris academiae mutationibus in magno aere alieno sum, neque hodie quisquam est qui Caselium respiciendum apud nos censeat. E Poloniae archiepiscopus Salicovius, qui cum mihi amicitia fuerat ad Albim, deinde Zamoscius — et hoc anno Palatinus Cracoviensis munera ad me miserunt. Absque his fuisset, esurirem, qui inventuti inserviam docens annos iam quinque et quadraginta. Huius loci motus me perdiderunt; calumnia quorundam mihi meis et familiaribus infestam aulam reddidit, imo

Caſelius' zahlreiche Schriften ſind nicht geſammelt und noch nicht einmal alle herausgegeben, und wenn der Grund davon auch der ſeyn wird, daß Sinn für ſchöne Form und Darſtellung, für die geiſtreiche Feinheit und die römiſche Eleganz, welche ſie alle auszeichnet, ſeit dem 17. Jahrhundert nicht mehr ſehr allgemein in Deutſchland verbreitet geblieben iſt, ſo hat ſich das Hereinbrechen der Barbarei, welche er beklagt, inſofern auch an ihm ſelbſt erfüllt. Sie bezogen ſich nicht nur auf griechiſche Schriftſteller, alte Grammatik, Hermeneutik und Rhetorik, ſondern auch auf Pädagogik und Politik, welche letztere zuerſt von der römiſchen Rechtswiſſenſchaft getrennt zu haben ihm von einem noch vielſeitigern helmſtädtiſchen Gelehrten nachgerühmt iſt*). Die Karakteriſtik ſeiner Leiſtungen gibt Jak. Burckhards epistola de Jo. Caselii erga bonas literas meritis ejusque lucubrationum editione, Wolfenb. 1707. 66 S. in 4. Spätere Beiträge, ebenſo Nachweiſungen über alle Ausgaben der Briefe Caſelius und über ſeinen handſchriftlichen Nachlaß, finden ſich S. 48 u. ff. von Bd. I. der Schrift über G. Calixtus von E. Henke.

Caſſander, Georg, geboren auf der Inſel Cazband unweit Brügge (daher ſein Name), einer der gelehrteſten und erleuchtetſten katholiſchen Theologen in der unmittelbar nachreformatoriſchen Zeit, iſt merkwürdig in der Geſchichte der confeſſionellen Irenik geworden. Er hatte über klaſſiſches Alterthum, Theologie und kanoniſches Recht zu Brügge und Gent gelehrt, ſich aber dann zu Köln ganz auf ſeine Studien zurückgezogen. Dort traf ihn ein Ruf des Herzogs Wilhelm von Cleve nach Duisburg, der ihn benützen wollte, um die Wiedertäufer daſelbſt mit der Kirche auszuſöhnen, welcher Angelegenheit auch eine Schrift Caſſanders über die Kindertaufe ihren Urſprung verdankt. Ein noch bedeutungsvollerer Ruf ſollte eben da an ihn kommen. Kaiſer Ferdinand I., von dem Wunſche einer Ausſöhnung der Confeſſionen geleitet, die Vergeblichkeit des tridentiniſchen Concils in dieſer Richtung wohl erkennend, wollte das Werk in ſeine eigene Hand nehmen, und doch wenigſtens in ſeinen Ländern einen Anfang machen. Dazu bedurfte er des Rathes gelehrter Theologen. Und unter den Erſten, an welche er ſich wendete, war Caſſander (neben Wicelius). Er hatte ſchon 1561 eine ireniſche Schrift: de officio pii ac publicae tranquillitatis vere amantis viri in hoc religionis dissidio, anonym ausgehen laſſen, und auf heftige Angriffe Calvin's und Beza's durch gemäßigte Erwiderung ſich da und dort zu Ehren gebracht. So lud ihn der Kaiſer nach Wien ein, um ihn in höchſt wichtiger kirchlicher Angelegenheit zu berathen. Caſſander mußte die Einladung wegen Kränklichkeit ablehnen. Da erging ein abermaliges Schreiben an ihn mit dem Anſuchen um ein ſchriftliches Gutachten über die jetzt beſtehenden Differenzen der augsburgiſchen Confeſſion ſelbſt und der Lehre ihrer Anhänger von der katholiſchen Lehre, mit Rückſicht auf die vorangegangenen Vergleichsverſuche. Dieſer Aufforderung entſprach Caſſander von Köln aus in der consultatio: de articulis inter Cath. et Protest. controvers. ad Imperat. Ferdin. I. et Maxim. II., 1564. Sie iſt an Maximilian gerichtet, weil Ferdinand inzwiſchen ſtarb. Conring hat ſie 1659, Helmſtädt, zuſammen mit Witzels Schrift herausgegeben.

Es iſt karakteriſtiſch, daß ſchon Caſſander den Weg der Vereinigung im Zurückgehen auf den Conſens der älteſten Kirche, näher einerſeits auf die Einfachheit des apoſtoliſchen Symbols, andererſeits auf die großen Kirchenlehrer von Conſtantins Zeit bis Leo M. oder Gregor M. fand. Zugleich wollte er neben der voranzuſtellenden Schrift zwar das Recht der Tradition nicht fallen laſſen, aber doch nur in mildeſter Form ausgelegt und angewendet wiſſen; namentlich ſollte nur eine Abweichung, die den

et literarum studiis. Nos per contemtum Caselianos nominant quidam exteri novae eruditionis homines, et qui cum his faciunt; ipsi cum factiosi sint, de publico bono parum solliciti, gratiosi et divites nobis factionis nomen affingunt. Verum haec queror frustra et deploro seniliem in modum."

*) G. Herm. Conringii Opp. Tom. 3. pag. 48.

Zuſammenhang mit Chriſtus ſelbſt beträfe, Grund zur Trennung ſeyn, dagegen die opiniones und ritus verſchieden ſeyn könnten, wenn nur nicht das Band der caritas dabei verletzt würde. Was das Einzelne betrifft, ſo ſind ſeine dogmatiſchen Anſichten faſt durchaus entſchieden römiſch; in der Erbſünde wollte er eben nur den Mangel der justitia originalis ſehen; in der Rechtfertigungslehre ſchien er ſich bis zum sola herbeizulaſſen; allein es geſchah unter Zuſätzen, welche gerade die gegentheilige Lehre ausſprachen; er vertheidigt die Wirkung des Sakramentes ex opere operato, beim Abendmahl ſogar den Namen der Transſubſtantiation, die Meſſe als Opfer (wenn auch nicht wiederholendes), die Satisfaktionen, auch den römiſchen Begriff der Kirche, gegen welchen er den Beweis der Entartung nicht gelten läßt. Die größten Zugeſtändniſſe ſind der Laienkelch, der ungleiche Werth der Sakramente, wenn gleich die Zahl bleiben und alle ſieben den Namen in gewiſſem Sinne theilen ſollten, und die Prieſterehe, die er aber doch nur als unvermeidlichen Nothbehelf zulaſſen möchte. In den meiſten übrigen Fragen hält er das Prinzip ſtrenge feſt, und gibt nur Uebertreibungen zu, welche abgeſchnitten werden ſollten, ſo bei der Meßpraxis, der Adoration, der Confeſſion, dem Heiligendienſt, dem Kloſterleben, dem Ablaßweſen, der biſchöflichen Gewalt u. A. m. Das Intereſſanteſte aber iſt dabei, wie er ſchon vielfach als der frühe Vorläufer jenes idealiſirenden Katholizismus erſcheint, welcher den gröbſten Mißbrauch feſthält, indem er ſcheinbar die Sache läugnet, und eine reinere Idee, die nur darin ſymboliſirt ſey, ſpielend unterſchiebt, oder aber ſich auf den pädagogiſchen Zweck beruft. So erinnert ſeine Behandlung der Cerimonien oft an ganz moderne Ehrenrettungen. Die römiſche Kirche iſt zwar ſehr bemüht geweſen, ihm einen Widerruf vor dem Tode (1566) anzudichten, und ihn ſelbſt zu verläugnen (die Löwener ſind vorangegangen, und ſeit 1616 ſtehen ſeine Werke im römiſchen Index), aber ſie hat eben in jener Abſicht von ihm zu lernen nicht verſchmäht. — Seine Werke ſind geſammelt, Paris 1616, herausgekommen. Außer ſeinen eigenen theologiſchen Arbeiten hat er ſich verdient gemacht durch Herausgabe patriſtiſcher Schriften und des Aurelius Victor de vir. illustr. — Zu vergleichen über ihn: Schröckh, n. K.Geſch. IV. Hering, Geſch. der kirchl. Unionsverſ. Gieſeler, K.Geſch. III, 2. Welzſäcker.

Caſſeler Religionsgeſpräch i. J. 1661. — Es war nicht bloß die perſönliche Liebe des Landgrafen Wilhelm VI. von Heſſen zur Union, ſondern auch der ſchon während des dreißigjährigen Krieges von Georg Calixt zu Helmſtädt und von dem edlen Schotten Johann Dury (Duraeus) repräſentirte, und ſpäterhin von zahlreichen Stimmen verkündete unioniſtiſche Zug der ganzen Zeit nach dem deutſchen Religionskrieg, was zur Veranſtaltung des i. J. 1661 zu Caſſel gehaltenen Religionsgeſprächs reformirter Theologen aus Marbnrg und lutheriſcher Theologen aus Rinteln Veranlaſſung gab. Das Geſpräch dauerte vom 1. bis 9. Juni. Die lutheriſchen Collocutoren waren Peter Muſäus und Johann Hennichen, — beide als treue Schüler und Anhänger Calixt's bekannt —; die reformirten Marburger waren Sebaſtian Curtius und Johannes Hein*). Die Leitung des Geſprächs war den landesherrlichen Commiſſaren Joh. Kaspar v. Dörnberg, Johann Heinrich v. Dauber und Kaspar Friedrich v. Dalwigk übertragen. Der eigentliche „scopus“ des Geſprächs ſollte ſeyn (wie in der 1661 zu Caſſel offiziell publizirten Brevis relatio colloquii etc. erklärt wurde), daß durch eine freundliche Vergleichung utraque pars alterius mentem, et in quibus inter se convenirent vel dissentirent, plane pleneque perciperet, inde controversiae status rite formaretur, et cujus momenti quaestio sit, an fundamentum fidei concernat necne, dispiceretur, denique de re ipsa placida collatio in timore Dei instituereturr, ac si convenire in omnibus non possent, saltem fraterna inter ipsos pax et concordia mutuaque tolerantia sanciretur.

Das Geſpräch ſelbſt betreffend iſt zunächſt hervorzuheben, daß die reformirten Marburger Theologen (die beide auf den Akademieen der Schweiz und Niederlande ſtudirt

*) Vgl. über die Genannten die betreffenden Artikel in Strieders heſſ. Gelehrtengeſch. und Dolle's Geſch. der Rintel'ſchen Profeſſoren.

hatten) durchaus als entſchiedene Anhänger des calviniſch-reformirten Lehrbegriffs erſcheinen. Während die reformirten Heſſen noch i. J. 1631 zu Leipzig das klarſte Bewußtſeyn des auf der Augsb. Confeſſion von 1530 beruhenden deutſchreformirten, Melanchthoniſchen Dogma's ausgeſprochen hatten, erſchien die deutſchproteſtantiſche Eigenthümlichkeit der heſſiſchen Theologie jetzt von dem prädeſtinationiſtiſchen Calvinismus vollſtändig abſorbirt. Uebrigens dokumentirten ſowohl die reformirten als die lutheriſchen Colloeutoren eine ächtproteſtantiſche Maßhaltigkeit in der Behandlung der Lehrdifferenzen, wodurch es ihnen möglich wurde, die Grundlagen einer herzuſtellenden Concordie wirklich zu gewinnen. Die verſammelten Theologen unterredeten ſich über die Lehren von dem Abendmahl, von der Prädeſtination, von dem Verhältniß der beiden Naturen in Chriſto und von der Taufe. Die Lutheraner billigten die Einführung des Brodbrechens und die Umwandlung des Exoreismus in ein Gebet gegen den Satan und deſſen Gewalt, und in allen vier Lehrpunkten ſprachen es beide Theile klar und beſtimmt aus, daß ſie in einem gewiſſen Kern der einzelnen Lehren völlig übereinſtimmten. In Betreff der Lehrdifferenzen wurde ebenſo beſtimmt anerkannt, daß dieſelben das Fundament des Glaubens nicht berührten, und daher auch nicht zur gegenſeitigen Verketzerung berechtigen könnten. Vielmehr wurde in der gemeinſamen Akte der Collocutoren an den Landgrafen die Bitte gerichtet, die benachbarten Kirchen und Univerſitäten, namentlich in Brandenburg und Braunſchweig, zur Anerkennung des in Caſſel begründeten Friedenswerkes aufzufordern und zu dieſem Zwecke die Einberufung eines Congreſſes friedliebender Theologen aller evangeliſchen Lande zu veranlaſſen.

Der edle Landgraf, dem an der kirchlichen Einigung ſeiner eigenen Landestheile Alles gelegen war, unterließ es nicht, auf den Antrag ſeiner Theologen einzugehen, und die Sache der Union in weiteren Kreiſen brieflich und durch Abgeordnete zu bevorworten. Allein ſchon i. J. 1663 ſtarb Wilhelm VI. und mit ihm gingen auch alle von ihm entworfenen Unionsprojekte auf lange Zeit zu Grabe. — Vgl. v. Rommels Geſch. von Heſſen, B. IX. S. 146 ff. Heppe.

Caſſianus. Johannes Caſſianus, Zeitgenoſſe des Hieronymus und Auguſtinus, iſt aus Mißverſtändniß für einen Scythen gehalten worden (Gennadius de viris illustribus cap. 61.). Seine Latinität läßt eine abendländiſche Herkunft und Erziehung erkennen. Doch wurde er ſchon als Jüngling einem Kloſter in Bethlehem übergeben und wuchs unter der Leitung des Abtes Germanus zu deſſen Freund und Vertrauten heran. Beide unternahmen im Jahre 390 eine Wallfahrt zu den Einſiedlern in Aegypten, die an Heiligkeit wie an Zahl die Mönche Syriens übertrafen. Die erſten Säulen des Mönchthums, Antonius, Pachomius und Makarius ſtanden nicht mehr. Es war das zweite Geſchlecht der Anachoreten, welches die beiden heilsbegierigen Männer kennen lernten. Mit dem tiefen Ernſt des altägyptiſchen Weſens war in dieſen Anſiedlern der Einöde ein Zug ächt chriſtlicher Milde gepaart. Der Friede ihres idylliſchen Lebens, — welch ein Gegenſatz gegen das Treiben der verſinkenden alten Welt! — feſſelte die beiden Fremdlinge ſo ſehr, daß ſie gegen ihr Verſprechen ſieben Jahre verweilten und nicht allein die Väter der ſketiſchen Wüſte, ſondern auch die in der Thebais und den entlegneren Theilen Aegyptens aufſuchten. Nach einem zweiten kürzeren Beſuch wendeten ſich beide nach Konſtantinopel, wo vor Kurzem Johannes Chryſoſtomus auf den Patriarchenſitz erhoben worden war. An ihn gedachte Caſſianus noch am ſpäteſten Abend ſeines Lebens mit Begeiſterung (de incarn. VII, 31.), von ihm empfing er die Weihe zum Diakonen-, wahrſcheintich auch die zum Presbyter-Amte. Nach dem Sturz und der Verbannung des Heiligen gingen beide Freunde 405 als Abgeſandte der ihm treu Gebliebenen nach Rom, um den Beiſtand Innocentius I. für ſeine Sache zu ſuchen. Caſſianus ſcheint nach dem Orient nicht zurückgekehrt zu ſeyn. Des Germanus wird von nun an nicht mehr gedacht. Bald darauf ereignete ſich Roms Eroberung durch Alarich, die den Chriſten wie den Heiden als Zeichen des nahenden Endes der Tage erſchien. Die ernſte Stimmung der Frommen und die Unſicherheit aller menſchlichen Dinge bei

den verheerenden Völkerzügen der Barbaren wieſen mehr als je darauf hin, in klöſterlichen Inſtitutionen einen ſchützenden Hort zu ſuchen. Rufinus und Hieronymus wieſen um jene Zeit auf den Vorgang der morgenländiſchen Aſceten hin. Auch Pelagius, der zugleich mit Caſſianus in Rom verweilte, war dieſem Streben zugethan. Caſſianus war der würdigere Vertreter; durch reiche Erfahrung, durch tiefe Kenntniß der griechiſchen Theologie und durch unbezweifelte Rechtgläubigkeit empfohlen. Es beſtanden noch keine Klöſter in der Provence. Caſtor, Biſchof von Apta Julia lud ihn ein, dort ein Leben nach der Weiſe der Aegyptier zu ordnen. Caſſianus that es, indem er die allzugroße Strenge der (von Hieronymus überſetzten) Regel des Pachomius mit Benützung des in Syrien beſtehenden Herkommens milderte. So entſtand ein Werk: De coenobiorum institutis libri XII. Mit den Vorſchriften über das Aeußere, Kleidung, Speiſe und Arbeit, Pſalmengeſang und Gebetszeiten der Mönche beginnend, ſchildert er dann den Kampf und Sieg über die acht Hauptlaſter: Unmäßigkeit, Unkeuſchheit, Geiz, Zorn, Traurigkeit, Stumpfheit (acedia), Ruhmſucht und Stolz. Als eine noch tiefer in's Innere eingehende Fortſetzung erſcheint dann das größere Werk: Collationes Patrum XXIV. Es ſind die Unterredungen, welche Germanus und Caſſianus mit den erfahrenſten Vätern in Aegypten gepflogen haben. Die Perſonen und die Hauptanſichten, welche ſie äußern, ſind hiſtoriſch, doch verräth ſich hie und da der Dialog als bloße Einkleidung. Mit dem ähnlichen Werk des Palladius, der historia ad Lausum, verglichen, zeichnet ſich dieſes aus, indem weniger Sinn für das Abenteuerliche, mehr für das wahrhaft Geiſtliche bei Caſſianus zu finden iſt. Er gibt nur wenig Fabelhaftes, z. B. die Sage von Makarius, der zum Beweiſe der einſtigen Auferſtehung die Mumie ſprechen läßt (Coll. XV, 3.), dagegen einen Reichthum ächt chriſtlicher Erfahrungen. Jene Altväter waren fern von der Meinung, daß die äußere Losreißung von der Welt mehr als nur ein Mittel zur Heiligung, daß ſie die Heiligung ſelber ſey. Sie wußten, wie mancher, der Gold, Silber und Landgüter verlaſſen hatte, im dürftigen Leben der Wüſtenkolonie wegen eines Bechers oder einer Nadel unwillig wurde. Die völlige Zurückziehung in die Einöde geſtatteten ſie nur dem, welcher ſchon zu einer hohen Stufe des inneren Lebens gelangt war (Coll. XIX, 10.). Die Reinheit des Herzens war das Ziel aller Uebungen und Kämpfe und die vollkommene Liebe die höchſte unter den Tugenden (Inst. I, 4. IV, 43.). Neben ächt chriſtlichem Gehalt treten aber in den Collationen die Schwächen und Verirrungen hervor, welche das Mönchthum von Anfang an begleiteten. So der blinde Gehorſam des Mucius, der ſeinen Sohn auf Befehl des Oberen in die Fluth warf (es waren Andere heimlich bereit, ihn wieder herauszuholen) (Inst. IV, 27.), die kleinlichen Vorſchriften über das Eſſen, das Plaudern, das zu ſpät Kommen u. ſ. w. (z. B. Coll. VIII, 1.). Die Unnatur der gänzlichen Abſperrung — nur mit der Grauſamkeit des pennſylvaniſchen Zellenſyſtems vergleichbar — rächte ſich durch die Seelenqual der ſogenannten Akedia, welche wie ein intermittirendes Fieber täglich zur beſtimmten Stunde ſich einſtellte (Inst. X, 1.). Es war verwerflich, als Theonas von ſeiner Gattin ohne ihre Einwilligung ſich losriß, um in die Wüſte zu gehen (Coll. XXI, 9.). Es wird bewundert, daß der Abt Apollos ſich um den Tod ſeines Vaters und ſeines Bruders nicht bekümmerte (Coll. XXIV, 9.). Der Apoſtel ermahnt zu weinen mit den Weinenden, und fröhlich zu ſeyn mit den Fröhlichen, Antonius rechnete zur Vollkommenheit eine mehr als ſtoiſche Abſtumpfung gegen Freud und Leid der Angehörigen (ib. 11.).

Während Caſſianus in der Nähe von Maſſilia zwei Klöſter, eines für Männer, eines für Frauen im Sinn dieſes orientaliſchen Strebens nach Vollkommenheit errichtete, wurde die lateiniſche Chriſtenheit von einer anderen Seite her mächtig angeregt und die tiefere Frömmigkeit erweckt von Auguſtinus. Viel Verwandtes mit ihm hat Caſſianus. Sieht man z. B. auf die Confeſſionen, ſo kann man die Einheit des Geiſtes beider Richtungen nicht verkennen. Caſſianus verwarf auf's Entſchiedenſte alle die Irrthümer, welche in Cäleſtius und Pelagius verurtheilt worden waren. Seine Selbſterkenntniß und Demuth war zu groß, um Sätze anzunehmen wie die, daß die Gnade nach unſeren

Verdienſten verliehen werde oder daß wir die Gnade nicht zu jeder einzelnen Handlung bedürfen, vgl. die XXIII. Collatio. Aber andererſeits bildeten Auguſtins letzte Conſequenzen einen ſchroffen Widerſpruch gegen das Syſtem der griechiſchen Theologen, in welchem Caſſianus feſtgewurzelt war. Die Unwiderſtehlichkeit der Gnade; Gottes Wille, nicht Alle, ſondern Einige zu beſeligen; Chriſti Sterben für die Auserwählten allein — dies ließ ſich nimmermehr mit der chriſtlichen Ueberlieferung, am wenigſten mit der des Morgenlandes vereinigen. Zu der XIII. Collatio trägt Caſſianus mit nicht zu verkennender Rückſicht auf Auguſtinus die Sätze vor, die man ſpäter ſemipelagianiſch genannt hat. Nur krank, nicht todt ſey der Menſch, er könne ſich ſelbſt nicht helfen, aber die Hülfe des Arztes zu verlangen, das ſtehe bei ihm. Er könne das Gute nicht ohne die Gnade vollenden, aber wohl anfangen. Nur zuweilen ſeyen Widerſtrebende, wie Paulus, gleichſam wider ihren Willen zu Gott gezogen worden, aber auch hier war die Gnade nicht zwingend.

Auguſtinus hat, von Proſper Aquitanus aufmerkſam gemacht, gegen die Lehrer zu Maſſilia ſeine letzten Schriften: de praedestinatione sanctorum und de dono perseverantiae, erlaſſen, doch ſie darin als Brüder, nicht als Häretiker, behandelt. Hart urtheilt dagegen Proſper in dem Buche: de gratia Dei et libero arbitrio, contra collatorem. Er ſah in den Maſſilienſern verkappte, nur um ſo gefährlichere Pelagianer. Mit Recht hat die Kirche, auch die römiſche, die Nothwendigkeit der gratia praeveniens feſtgehalten, welche Caſſianus verkannte. Doch erging gegen Caſſianus kein Tadel von den kirchlichen Autoritäten, ſo lange er lebte.

Um dieſelbe Zeit wurde im Orient der neſtorianiſche Streit angefacht. Aufgefordert von Leo dem Großen ſchrieb Caſſianus gegen die neue Häreſie das Werk: de incarnatione libri VII. Er zeigt, daß die heilige Jungfrau Gottesgebärerin zu nennen, daß Chriſtus Gott, nicht nur θεοδόχος, und daß in Ihm nur eine Hypoſtaſe iſt. Es war von Bedeutung, gegen Neſtorius, der als Nachfolger des Chryſoſtomus gelten wollte, dieſen Zeugen auftreten zu laſſen, den ächten Schüler des Gefeierten. Es war für Caſſianus ſelbſt willkommen, auf dieſe Weiſe ſeine Rechtgläubigkeit darzuthun und ſich von den allerdings verwandten Häreſieen, der pelagianiſchen und der neſtorianiſchen zugleich loszuſagen (de incarn. IV, 2. VI, 14.).

Bald nachher ſchied er hochbetagt und unangefochten aus dem Leben. Er wird nicht zu den kanoniſirten Heiligen gezählt, doch ehren einige Diöceſen ſein Andenken am 23. Juli. Gelaſius rechnete ſeine Bücher unter die apocrypha. Indeſſen blieben ſie Erbauungsbücher für ähnlich Geſtimmte in allen ſpäteren Zeiten; Thomas von Aquino erquickte ſich an ihnen. Auch für Proteſtanten Erbauliches hat Gottfried Arnold und neuerdings Burk (im Leben der Altväter) daraus genommen.

Die beſte, mit allem Apparat verſehene Ausgabe ſeiner Werke iſt von Alardus Gazäus (Gazet), zuletzt Leipz. 1733. Fol. Die genaueſte Analyſe ſeines Lehrbegriffs gibt G. Fr. Wiggers, Darſtellung des Auguſtinismus und Pelagianismus II, 1833. S. 6—183. Auch iſt die Histoire litéraire de la France t. II. 1735. p. 215 sqq. und Bähr, Geſchichte der römiſchen Literatur, Supplem.-Band II. 1837. p. 326 sqq. zu vergleichen. Thierſch.

Caſſiodor (Magnus Aurelius)*), geboren um's Jahr 468 (n. A. 469. 470) zu Scyllacium (Squillace) in Bruttien aus altrömiſchem Geſchlechte, bekleidete verſchiedene der höchſten Staatsämter**) unter dem König der Oſtgothen Theodorich und ſeinen Nachfolgern, zog ſich aber in ſeinem höhern Alter von den öffentlichen Geſchäften zurück,

*) In einigen Handſchriften heißt er Caſſiodorius. — Auch führt er den Beinamen Senator, der nicht Bezeichnung der Würde iſt.

**) Magister officii, praefectus praetorio. — Der Caſſiodor, welcher unter dem Odoaker Comes privatarum et sacrarum largitionum war, war der Vater des unſrigen. S. Manſo a. a. O. (Beil. VII.)

um in dem von ihm in der Nähe ſeiner Vaterſtadt erbauten Kloſter Vivareſe (monasterium Vivariense) ein beſchauliches und den Wiſſenſchaften geweihetes Leben zu führen. Er ſtarb hochbetagt, 563. Seine Schriften, in denen er (nach Haſe's Ausdruck) „die Trümmer der Wiſſenſchaft für die Kirche zu retten ſuchte," ſind theils theologiſchen, theils philoſophiſchen, grammatiſchen und hiſtoriſchen Inhaltes. Seine Kirchengeſchichte (historia ecclesiae tripartita) in 12 Büchern iſt ein Auszug aus Sokrates, Sozomenus und Theodoret (nach der Ueberſetzung ſeines Freundes, des Epiphanius Schotaſticus) und bildete zuſammen mit der Ruſiniſchen Ueberſetzung des Euſeb ein Haupt-Lehrbuch für die Geiſtlichkeit des Abendlandes im Mittelalter *). Auch perſönlich erwarb er ſich viele Verdienſte um die Bildung der Mönche (vgl. Neander, K.Geſch. II. 1. S. 320. Gieſeler, I. 2. 423), unter denen er zuerſt wiſſenſchaftliche Beſchäftigung einführte. Der Benediktiner St. Marthe hat ſein Leben als Lobredner beſchrieben **). Vgl. Schröckh, K.Geſch. XVI. S. 57 ff. u. S. 128 ff. Manſo, Geſchichte des oſtgothiſchen Reichs in Italien. S. 85 ff. 332 ff. Stäudlin, im Archiv für K.Geſch. 1825. S. 259 ff. 381 ff. u. S. 413. *Olleris*, Alex. Cassiodore, Conservateur des livres de l'Antiquité latine. Par. 841. Bähr, Geſchichte der röm. Litt. II. S. 404 ff. **Hagenbach.**

Caſtellio, Sebaſtian, oder, wie er ſich ſelbſt, mit Anſpielung an den kaſtalioniſchen Quell nannte, Caſtalio; eig. Chateillon, wurde im Jahr 1515 in Savoyen oder in der Dauphiné, wahrſcheinlich zu Chatillonne-Breſſe von armen aber rechtſchaffenen Eltern geboren ***). Er beſaß ungewöhnliche Gaben und eine außerordentliche Leichtigkeit für das Sprachſtudium. Seine Studien machte er in Lyon, wo er zugleich drei jungen Edelleuten Unterricht ertheilte. In Straßburg war er eine Zeitlang Calvin's Hausgenoſſe, und als dieſer wieder nach Genf zurückgekehrt war, erhielt er durch deſſen Vermittlung eine höhere Schullehrerſtelle in eben dieſer Stadt. Allein bald zeigte ſich's, daß die beiden Geiſter nicht zuſammenſtimmten. Caſtatio war mehr Philologe als Theologe, beſaß mehr einen feinen und eleganten, als tiefen Geiſt. So betrachtete und behandelte er auch die Bibel mehr mit den Augen des Kritikers, als des Dogmatikers. In die typiſch-allegoriſche Erklärung des hohen Liedes konnte er ſich nicht finden, es war und blieb ihm ein erotiſches Gedicht †). Auch wegen des Dogma's von der Höllenfahrt Chriſti konnte er mit dem Genfer Katechismus ††) ſich eben ſo wenig verſtändigen, als mit Calvin wegen der Gnadenwahl. Er hatte überdies auch eine Ueberſetzung der Bibel ſowohl in's Franzöſiſche als in's Lateiniſche unternommen, die er Calvin mittheilte; aber als dieſer ihm zu viele Ausſtellungen machte, zerfiel er auch darüber mit ihm. Bei dem hohen Anſehen, das Calvin genoß, war ſeines Bleibens in Genf nicht mehr. Wurde er auch nicht förmlich ſeiner Stelle entſetzt und verweiſen, wie Einige behaupten, ſo verweigerte man ihm doch den Eintritt in das Miniſterium und gab ihm überdies deutlich genug zu verſtehen, daß man ihn entfernt wünſchte. Da man aber ſeiner ſittlichen Aufführung und ſeiner Pflichttreue alle Gerechtigkeit mußte widerfahren laſſen, ſo ſtellte ihm

*) Außerdem ſchrieb er: Variarum (epistolarum) libri XII. (eine Sammlung von Verordnungen der oſtgothiſchen Könige). — Chronicon breve s. consulare von Erſchaffung der Welt bis 519. — De rebus gestis Gothorum. libri XII. — Commentar. in Psalmos. — Institutionum ad divinas lectiones liber (eine Anweiſung für die Mönche zum Leſen der heil. Schrift). — De septem disciplinis. — De orthographia. — De ratione animae u. a. m. Opp. ed. *Garetii.* Rotbomagi 1679. Venet. 1729. II. Dazu: Complexiones in epistolas, Acta Apostolorum et Apocalypsin ed. Maffei. Florent. 1721.

**) La vie de Cassiodore, chancelier et premier ministre de Théodoric le grand et de plusieurs rois d'Italie, ensuite abbé de Viviers. Paris 1694.

***) Im Vaterhauſe galt das Sprüchwort: Ou pendre, ou rendre ou les peines d'enfers attendre.

†) Carmen obscoenum et lascivum, quo Salomo impudicos suos amores descripserit — nach der Interpretation Calvin's; ein „fleiſchlich Buhtlied," nach Hottinger.

††) Bekanntlich faßt dieſer die Höllenfahrt von der in Gethſemane ausgeſtandenen Höllenangſt. S. Cat. Gen. bei Augusti p. 475.

Calvin bei ſeinem Abgange im Namen der Genfer Geiſtlichkeit ein rühmliches Zeugniß aus, worin ſeine Befähigung zum Schullehrer hervorgehoben, dagegen aber unumwunden bemerkt wurde, daß man ihm wegen ſeiner theologiſchen Meinungen den Eintritt in das Predigtamt zu Genf verweigert habe *). So zog er 1544 mit ſeiner Gattin, vier Söhnen und vier Töchtern nach Baſel, wo er, von dem edeln Buchhändler Oporin unterſtützt, gleichwohl ein dürftiges Leben führte und ſogar mit roher Handarbeit ſein Daſeyn friſtete **), bis ihm endlich 1553 die ordentliche Profeſſur der griechiſchen Sprache in Baſel übertragen wurde. In dem Herzen des gekränkten Mannes blieb jedoch ein Stachel zurück und bald bot ſich eine Gelegenheit, ſeiner Verſtimmung gegen die Genfer Luft zu machen. Der traurige Prozeß gegen Servet und das an ihm vollzogene Bluturtheil rief von Seiten der Gegner Calvins verſchiedene anonyme und pſeudonyme Libelle hervor, und der Verdacht, daß einige derſelben aus Caſtellio's Feder gefloſſen, iſt nicht ungegründet ***). Auch mit Beza ward er wegen der lateiniſchen Bibelüberſetzung in eine literariſche Fehde verwickelt. Das ſchon in Genf vorbereitete Werk erſchien 1551 mit einer Zueignung an König Eduard VI. von England †), worin unter Anderem auch die Duldung gegen anders Denkende als eine weſentliche Chriſtentugend gerühmt wurde. In der Ueberſetzung hatte ſich Caſtellio des reinſten klaſſiſchen Ausdruckes befliſſen, durch dieſe ciceronianiſche Eleganz aber, womit er die Unebenheiten der Bibelſprache nur zu glätten meinte, ihre Originalität verwiſcht und der Einfachheit und Kraft des göttlichen Wortes vielfachen Eintrag gethan. Das war es, was der ſtrenge Beza rügte, der ſeinen Gegner zugleich pelagianiſcher Irrthümer und einer Lahrheit der religiöſen Geſinnung beſchuldigte. Und in der That finden ſich bei Caſtellio Aeußerungen über das Verhältniß des Schriftwortes zu dem Lichte des Geiſtes, über exoteriſches und eſoteriſches Chriſtenthum, die an Aehnliches bei den Wiedertäufern, bei Seb. Franck und Thamer erinnern und die auf einen verdeckten Rationalismus (oder idealiſirenden Myſticismus?) in ſeiner Theologie ſchließen laſſen. Auch mit ſeinem Collegen Borrhaus in Baſel zerfiel er wegen der Prädeſtinationslehre ††), und auf verſchiedene (von Genf und Zürich) gegen ihn eingelaufene Klagen †††) erhielt er im Jahr 1563 vom Basler Rathe die Weiſung, ſich mit ſeinem Lehrfach zu begnügen und ſich der Theologie zu enthalten. Bald nachher ſtarb er den 23. Dez. 1563. Drei polniſche Studirenden ließen ihm ein Epitaph im Münſter errichten. Außer ſeiner Bibelüberſetzung, einigen exegetiſchen Arbeiten und den erwähnten Streitſchriften hat er auch verſchiedene alte Klaſſiker (Homer, Xenophon, Herodot) edirt, ebenſo das Büchlein von der deutſchen Theologie 1557 und den Thomas a Kempis 1563. Den Propheten Jonas hat er durch ein lateiniſches, den Täufer Johannes durch ein griechiſches Gedicht gefeiert (Baſ. 1545). Ein Verzeichniß ſeiner ſämmtlichen Schriften geben die Athen. raur. a. a. O.

*) Das Zeugniß findet ſich abgedruckt in den Athenae rauricae. Bas. 1778. p. 355 bei Henry, Leben Calvins. Uebrigens blieb ſich Calvin nicht immer in ſeinem Urtheil gleich.

**) Er war damit beſchäftigt, das Treibholz, das aus der Birs in den Rhein geſchwemmt war, mit eiſernen Haken aufzufiſchen und um einen geringen Lohn an die Obrigkeit zu verkaufen. Seine Gegner haben ihn deßhalb des Diebſtahls bezüchtigen wollen, wogegen er ſich ſchriftlich vertheidigt.

***) So wird ihm namentlich die pſeudonyme Schrift des Martin Bellius zugeſchrieben: Haereticl an sint persequendi multorum sententiae, worauf Beza die Gegenſchrift erſcheinen ließ: de haereticis a magistratu gladio puntendis.

†) Biblia Vet. et N. Test. ex versione Seb. Castalionis c. ejusdem annotationibus. Bas. ap. Oporin. 1551. fol. wurde zu verſchiedenen Malen (1554, 1556 u. ſ. w.) wieder aufgelegt. 1562 erſchien ſeine defensio suarum translationum Bibliorum et maxime N. T. — Die franzöſiſche Ueberſetzung der Bibel erſchien Baſ. 1555.

††) Er ſchrieb gegen ihn dialogi 4 da praedestinatione, electione, libero arbitrio et fide. Aresdorffi (Basileae) 1578.

†††) Es wurde ihm auch zum Vorwurf gemacht, daß er die Dialogen des Ochino (ſ. d. Art.) überſetzt hatte. Er ſelbſt geſteht, er habe es um des lieben Brodes willen gethan.

vgl. Henry, Leben Calvins II. S. 383. Trechſel, Antitrinitarier I. S. 208 ff. Schweizer, die proteſtantiſchen Centraldogmen. 1. Hälfte. 1854. S. 311. In dieſem Werke wird das Verhältniß des Beza zu Caſtellio von S. 367 an weitläufig beleuchtet.

Hagenbach.

Caſuiſtik. Im Allgemeinen wäre ſie die Erwägung, Beurtheilung und Entſcheidung beſonderer Fälle (casus) beim Handeln nach ihrem Verhältniß zum Sittengeſetz. Da das letztere Eins iſt und das ganze Leben umfaßt (vgl. Jak. 2, 10.), das wirkliche Handeln aber immer in einem beſondern Falle und unter beſondern Verhältniſſen (casus in terminis) zu Stande kommt, ſo ſcheint es, die Caſuiſtik werde von Jedem angewandt, ſo oft eine ſolche Erwägung u. ſ. w. eintritt, mithin tagtäglich. Wie aber ſchon die Wortbildung andeutet und der Sprachgebrauch ſich fixirt hat, wird darunter eine eigene, theologiſche Disciplin verſtanden, welche ſich theils für ſich, theils in Verbindung mit der Ethik ausgebildet und dieſe längere Zeit ſo gut wie verdrängt oder doch beherrſcht hat. Abgeſehen von der dabei hervorgetretenen Ausartung lagen die Keime zu ihr gewiſſermaßen bereits im N. T. Chriſtus löst Matth. 22, 17 f.; Luk. 14, 3 f. ſcheinbare Colliſionen, alſo, wenn man will, caſuiſtiſche Fragen; Paulus 1 Kor. 7, 8. 10. deßgleichen. Die alte Kirche fand durch das immer mehr ſich entwickelnde Buß- und Beichtweſen (ſ. d. betr. Art.) vielfache Veranlaſſung, den ſittlichen Werth einzelner Handlungen zu beſtimmen; je länger je mehr beſchäftigte insbeſondere die Ehe und die Geſetzgebung für ſie den caſuiſtiſchen Scharfſinn. In dieſer Hinſicht ragen unter den Lateinern Tertullian und Auguſtin hervor; ihre ethiſchen Monographien ſind reich an derartigen Entſcheidungen. So empfing das Mittelalter Stoff und Form genug, dieſelben weiter auszubilden. Die jetzt aufkommenden Pönitenzbücher führten unabweislich dazu. In ihnen waren alle irgend vorkommenden oder auch nur möglichen Sünden mit großer Genauigkeit aufgeführt, nach ſtrengem Schematismus klaſſificirt und die darauf ſtehenden Kirchenſtrafen verzeichnet. Nach ihnen hört der Prieſter die Beichte ab und diktirt die betreffende Strafe. Für den ganzen Geiſt der Kirche in jener Zeit höchſt karakteriſtiſch ſind bereits die älteſten unter ihnen Anſätze zu einer umfaſſenderen Caſuiſtik*). Großen Vorſchub leiſtete ihr ferner von der einen Seite das kanoniſche Recht, welches das Sittliche durchweg in Beziehung auf die äußeren Verhältniſſe auffaßte und eine Menge von Fällen für die caſuiſtiſche Beurtheilung ergab, auf der andern Seite die Methode, welche die Scholaſtiker, Petrus Lombardus, Alexander v. Hales, beſonders Thomas v. Aquino bei Behandlung der Sittenlehre anwandten. Der formale Scharfſinn und die ſpitzfindigen Unterſcheidungen, denen wir bei ihm im zweiten Theil der Summa, namentlich in der secunda secundae, begegnen, mußten bei dem großen Anſehen, welches er erlangte, weithin Einfluß üben. Nachdem die Ohrenbeichte (1215) zum förmlichen Kirchengeſetz erhoben war, reichten überdies die bisherigen Pönitenzbücher nicht mehr aus. Man fing an, ausführlichere Werke zu verfaſſen, welche Alles enthalten ſollten, was der Beichtiger zur Beurtheilung aller möglichen Gewiſſensfälle nöthig zu haben ſchien. Die ſo entſtandene Disciplin iſt es, welche im engern Sinne Caſuiſtik heißt — die Wiſſenſchaft von den Gewiſſensfällen und von der Art, über ſie zu urtheilen und zu entſcheiden; wenn anders den Namen der Wiſſenſchaft verdient, was häufig nur ein in unabſehbare Einzelnheiten ſich verlierendes Conglomerat ſolcher Fälle war ohne tiefer eingehende Begründung des Urtheils über ſie, daher ohne die Möglichkeit, bei aller noch ſo ſehr angeſtrebten Ausführlichkeit und Genauigkeit, zu einem irgendwie befriedigenden Abſchluß zu gelangen, und der Willkür auf der einen Seite Thor und Thür öffnend, während auf der andern die berechtigte Freiheit des Individuums beim Handeln auf widernatürliche und unevangeliſche Weiſe beſchränkt und die lebendige Geſinnung ertödtet, die Freudigkeit und Sicherheit der Ueberzeugung gelähmt ward — Vorwürfe, welche

*) Vgl. *Antonius Augustinus*, Canonum poenitentialium collectio, Tarrac. 1582 und die dahin einſchlagenden Unterſuchungen von Waſſerſchleben und Hildebrand.

beſtehen, wenn man auch die Fülle des zuſammengebrachten Materials, das Bemühen um Ordnung deſſelben und den Scharfſinn der Caſuiſten anzuerkennen ſich gedrungen fühlt. Die letztern, auch wohl Caſiſten, Moraliſten, im engern Sinne Summiſten genannt, bildeten im Mittelalter und auf den katholiſchen, beſonders auf den unter jeſuitiſchem Einfluß ſtehenden Univerſitäten noch lange nachher, eine eigene Klaſſe von Lehrern und wurden als ſolche den Kanoniſten gegenübergeſtellt.

Als der erſte Bearbeiter einer eigenen Caſuiſtik zu dem angegebenen Zwecke wird Raimund de Pennaforti im 13. Jahrhundert genannt, welcher eine Summa de casibus poenitentialibus in vier alphabetiſch geordneten Büchern ſchrieb, die große Verbreitung gewann. Ed. Hon. Vinc. Laget, Lyon 1719, Fol. Im 14. und 15. Jahrh. folgt eine große Anzahl ähnlicher Bücher, meiſt gleichfalls Summae genannt und öfters nach dem Geburtsort ihrer Verfaſſer bezeichnet. Unter ihnen ſind die bekannteſten die *Astesana*, von Aſti in Piemont, in acht Büchern, ſyſtematiſcher geordnet und die allgemeine Lehre von den göttlichen Geboten, den Tugenden und Laſtern vorausſchickend, Ed. Nürnberg 1482 und in der angeführten Sammlung von Antonius Auguſtinus; die *Pisana* oder *Pisanella*, von Barthol. a S. Concordia, ed. Paris 1470 u. ö.; die *Angelica* von dem Genueſer Angelus, wieder alphabetiſch, Nürnb. 1492, welche Luther mit der Bulle verbrannte; die *Pacifica* von Pacificus aus Novara, ed. Venedig 1574; die *Rosella* u. ſ. w. Auch Luther's bekannter Gegner Sylveſter Prierias gab eine Summa casuum conscientiae heraus.

Je mehr ſo die Zahl der Caſuiſten wuchs, deſto größer wurde aber die Verſchiedenheit zwiſchen ihren Entſcheidungen, die Unſicherheit der Anſichten, die Verwickelung der oft nur erſonnenen und abſichtlich auf die äußerſte Spitze getriebenen Fälle, die Verwirrung der Gewiſſen. Um ſie zu heben, berief man ſich auf die Autoritäten der Lehrer, ſelten auf die überdies mißverſtandene und nicht mehr aus ſich ſelbſt erklärte Schrift. Dadurch wurde jedoch das Uebel nur ärger. Es wurde ein ſittlicher Skeptizismus genährt, welcher in der Probabilitätslehre ſeinen Ausdruck und zugleich eine neue fruchtbare Quelle fand. Und da zuletzt Alles darauf ankam, nur vor dem Forum der in ſich vielfach ſo verderbten kirchlichen Geſetzgebung zu beſtehen, ſo mußte die Sittlichkeit immer mehr in das Aeußerliche gezogen werden, trotz dem daß die Caſuiſten die Lehre von der Abſicht der Handlungen, freilich in ſehr verkehrter Weiſe ausbildeten, weßhalb man ihr ganzes Treiben gar wohl mit dem jüdiſchen Phariſäismus vergleichen kann, wie er in der Miſchnah des Talmud zu voller Blüthe gelangte.

Die Reformation legte auch dieſem Schaden die Axt an die Wurzel. Luther ſprach es kühn und offen aus, daß der wahre Chriſt keiner Sittenlehren bedürfe, da der Geiſt des Glaubens ihn zu Allem treibe, was Gott wolle und die brüderliche Liebe verlange. Wie bei ihm, ſo tritt auch bei Melanchthon längere Zeit ſelbſt die Ethik in den Hintergrund zurück. Um wie viel weniger konnte hier von einer Caſuiſtik im früheren Sinne die Rede ſeyn; und wenn Zwingli auch mehr die ethiſch-religiöſe Seite der Reformation repräſentirte, ſo war doch ſein Streben gerade darauf gerichtet, daß die mit dem Worte Gottes ſich zuſammenſchließende Subjektivität die Sittlichkeit aus ſich erzeugen und mit ihr das ganze Leben durchdringen müſſe, frei von allen nur äußerlich an daſſelbe herangebrachten Normen und Formen. Dagegen fehlt es nicht an vielfachen dringenden Veranlaſſungen zu Entſcheidungen über zum Theil ſchwierige und verwickelte ſittliche Fälle und Verhältniſſe im Einzelnen; wir erinnern nur an die Eheſachen, an die Frage über Wucher und Zins; an die über den Gehorſam gegen die Obrigkeit und über die Berechtigung zum Widerſtande u. ſ. w. Sie werden evangeliſcher Seits auf die mannigfaltigſte Weiſe erörtert; die Briefe u. a. Schriften der Reformatoren ſind voll dahin einſchlagender Bedenken, Rathſchläge und Entſcheidungen; mehrere Verhältniſſe und Fälle der Art werden namentlich von Melanchthon und ſeiner Schule theils in der zweiten Bearbeitung der Loci und in den Erläuterungen derſelben, theils ſonſt mehr wiſſenſchaftlich behandelt. Auch Calvin in den Inſtitutionen und die erſten reformirten Ethiker

gehen oft tief genug auf dergleichen ein. Aber zu einer eigenen Caſuiſtik kommt es auf proteſtantiſcher Seite in der ganzen Reformationszeit und mehrere Decennien nach ihr nicht *).

Sie wird zuerſt von den auf dem ethiſchen Gebiete überhaupt rührigeren Reformirten wieder angebaut, jedoch nicht in der früheren ſcholaſtiſchen Weiſe, ja mit ausdrücklicher Verwahrung dagegen. Wilh. Perkins (geb. 1558, geſt. 1602 als Profeſſor in Cambridge) verfaßte nicht bloß eine Anatomia sacra humanae conscientiae, ſondern auch Casus conscientiae, urſprünglich engliſch und zu praktiſch aſcetiſchen Zwecken; lateiniſch v. Mager, Hannover 1603 und von Drakus in P. opera omnia theol. Genf 1624; deutſch von Sprüngli, Baſel 1640; auch Leipz. 1690. Hier wird auf Grund einer allgemeinen Lehre von Gut und Böſe, von den Arten der Sünde und dem Gewiſſen der Menſch betrachtet wie er an ſich iſt und in ſeinem Verhältniß zu Andern, alſo zu Gott und dem Nächſten, in Haus, Staat und Kirche. — Perkins Schüler, der Schotte Wilh. Ameſius (ſ. d. Art.), durch ſeines Lehrers Vorträge über dieſe Materien beſonders angeſprochen, will in ſeinen fünf Büchern de conscientia et ejus jure vel casibus, Amſterd. 1630 u. öft., deutſch, Nürnb. 1654, die beſondere Pflichtenlehre fördern und in's Leben der Gemeinden einführen, wozu er die Form in Frage und Antwort für geeignet hält. — Vor ihm hatte bereits der bekannte deutſche Theolog Jo. Hr. Alſted (ſ. d. Art.) in ſeiner Theologia Casuum, Hannov. 1621, welche in ſeiner Encyklopädie neben der Theol. moralis eine eigene Stelle einnimmt, nach dem apoſtoliſchen Symbolum, dem Dekalog und dem B. U. eine Anleitung zur Beruhigung des Gewiſſens bei den verſchiedenen Verſuchungen gegeben, deren Wichtigkeit er nachdrücklich hervorhob. Dennoch wurde mit Ausnahme mehrerer engliſcher Theologen (ſ. Walch, Bibl. theol. II, 1132) die Caſuiſtik als Disciplin in der reformirten Kirche bald nicht mehr eigens bearbeitet. Man ſah vielfach ein, daß ſie bei gehöriger Ausbildung der Ethik theils in ſie, theils in die Paſtoral-Theologie aufgehen müſſe. Vgl. *Maresius*, Syst. th. I, 1, 11.

Aehnlich ging es in der lutheriſchen Kirche, wo es aber zu einer beſondern Caſuiſtik etwas ſpäter, nämlich durch den Wittenberger Theologen Frdr. Balduin (geb. 1575, † 1627) kam. Sein von der dortigen theologiſchen Fakultät herausgegebener Tractatus de casibus conscientiae, 1628 u. öft., ſollte im Gegenſatz zu der fortwährend verderbten Caſuiſtik der römiſch katholiſchen Theologie und nun das in den vielen evangeliſch-theologiſchen Bedenken **) zerſtreute Material zu ſammeln, eine Ueberſicht über alle Arten von Gewiſſensfällen in ſyſtematiſcher Ordnung geben, mit Entſcheidungen nach der Cynoſura des göttlichen Wortes. Dabei werden die Gewiſſensfälle auf die ſchwierigeren und zweifelhaften Handlungen beſchränkt und nach einer Abhandlung über ſie im Allgemeinen auf die Handlungen gegen Gott, die himmliſchen Geiſter und die Menſchen bezogen, Alles mit einem ſehr äußerlichen, oft wunderlichen Schematismus; und wie das Ganze auf der einen Seite in die ſpezielle Ethik umſchlägt, ſo auf der andern in die Paſtoralklugheit. Man ſieht aber hier noch deutlicher, als bei den reformirten Caſuiſten, wie das proteſtantiſche Leben wieder in eine Menge die ſittliche Entſcheidung erſchwerender Verwickelungen verflochten und von einem Netz düſtern Aberglaubens umſtrickt war. Das Verhalten in Hinſicht auf böſe Geiſter, Zauberer und Hexen, Beſeſſene und Geſpenſter wird ſehr ausführlich beſprochen; viele rein theologiſche Skrupel werden als eigentliche Gewiſſensſache behandelt und die Grenzen zwiſchen wiſſenſchaftlicher Reflexion und ſittlicher Entſcheidung verwiſcht. — Mehr oder weniger iſt dies auch bei den übrigen luthe-

*) Vgl. Al. Schweizer, die Entwickelung des Moralſyſtems in der reformirten Kirche, Studien und Kritik 1850. E. Schwarz, Melanchthon und ſeine Schüler als Ethiker, daſ. 1853; Heft 1.

**) Vergl. außer den von Pezel 1600 herausgegebenen Melanchthon'ſchen Bedenken den Thesaurus consiliorum et decisionum von G. Dedekenn, Hamb. 1623; neue Ausg. von J. E. Gerhard, Jena 1673, 3 Bde. Fol.

rischen Casuisten des 17. Jahrhunderts der Fall, unter denen Finck (1631) und Dunte (1636), König (1654) und Keßler (1658), Dannhauer (ed. Bebel 1679 und Mayer 1706), Jo. Ad. Osiander (1680), Joh. Olearius (1694) und Friedem. Bechmann (1692 u. öft.) hervorzuheben sind. Andere bei Walch, Bibl. th. II, 1128. Doch zeigt sich bei den letztern insofern ein Fortschritt, als sie theils von jenem Wust freier werden, theils ihre Entscheidungen tiefer schöpfen, theils, wie Bechmann, sich fast lediglich auf eigentlich pastoral-theologische und kirchenrechtliche Fragen und Fälle beschränken, unter denen die bei der Verwaltung der Sakramente, besonders des Abendmahls vorzugsweise berücksichtigt wurden. Vgl. *A. Pfeiffer*, Informatorium conscientiae eucharisticum, Lpz. 1687. Selbst bei den sogenannten Orthodoxen läßt sich schon Spener's Einfluß spüren, der, auf die Praxis fidei dringend, zwar weder die Ethik, noch weniger die Casuistik besonders bearbeitete, aber in seinen zahlreichen theologischen Bedenken (Halle 1700 u. ö.; letzte theol. Bed. herausgeg. von Canstein, das. 1711; die lateinischen Frankf. 1709) einen neuen ebenso ernsten als milden ächt evangelischen Geist geltend machte. Und als der von ihm durchdrungene, mit wissenschaftlicher Klarheit ausgerüstete Buddeus (s. d. Art.) es in seiner Moraltheologie (1711, S. 491 f.) endlich wieder entschieden aussprach, daß es bei rechter Ausführung der von ihm als Jurisprudentia divina gefaßten Pflichtenlehre keiner besonderen Casuistik bedürfe; als er diese Ausführung in einer für die damalige Zeit sehr anzuerkennenden Weise gab, so bewirkte sein Einfluß in Verbindung mit der ganzen Entwickelung der neuern deutschen evangelischen Theologie, daß die Casuistik aus der Reihe ihrer Disciplinen so gut wie ganz und mit Recht verschwand. Nur in einzelnen Fällen hieß es „datur casus datur responsio“; und so haben wir von S. J. Baumgarten (s. d. Art.) theologische Bedenken und Gutachten, theils von ihm (Halle 1742 ff.), theils von seiner Fakultät abgegeben (1747); deßgleichen auserlesene Bedenken der theologischen Fakultät zu Leipzig von Börner (1751); Ulber's Wegweiser und Erklärung einiger wichtiger Gewissenskrupel, 1755, stand sehr vereinsamt, und ein „auserlesenes casuistisches Magazin“ von dem schwäbischen Prediger Loy, 1788, brachte es nicht über den ersten Band, ungeachtet es sich mehr auf das casuelle pastorale Gebiet beschränkte.

Anders in der römisch-katholischen Kirche. Hier wucherte die Casuistik während und nach der Reformation nicht bloß fort; sie schlug unter den Jesuiten nur noch tiefere Wurzeln und empfing durch sie neue Nahrung. War es anerkannter Maßen Zweck des Ordens, die wankend gewordene Herrschaft der Hierarchie wieder zu befestigen und die Seelen ihr um jeden Preis zu unterwerfen, so gab es dazu kein besseres Mittel als die ganze Sittenlehre in Casuistik zu verwandeln. Anstatt die allgemeinen ewig gültigen sittlichen Ideen und Grundsätze im Geiste des Evangeliums darzustellen, tiefer zu erfassen, gründlich zu entwickeln; anstatt zurückzuführen auf den Glauben und das Gewissen, wie es von ihm erleuchtet, befruchtet und getragen eine hohe göttliche Selbstgewißheit gibt, kraft deren der Christ weiß: so mußt du handeln und Nichts darf dich irren auf dem Pfade der Pflicht, die für dich auch in jedem bestimmten Falle nur Eine seyn, über die nichts Anderes hinausgehen kann; anstatt auf innere Wiedergeburt, auf Heiligung der Gesinnung, mit einem Wort auf Karakter zu dringen, wie er sich in dem durch Christus erlösten Menschen entwickelt und in der alleinigen Abhängigkeit von dem in ihm geoffenbarten Gott und seinem Wort zur wahren Freiheit führt, wird von dem Jesuitismus das Gewissen von vorn herein mehr denn je äußerlich gefaßt, und der Mensch alsbald in die einzelnen sich so mannigfach durchkreuzenden Verhältnisse und Fälle des Lebens hineingezogen, wo er immer zweifelt, schwankt, fragt und wähnt, er befinde sich in einer Collision, aus welcher er doch herauskommen muß. Und nachdem so ziemlich Alles ungewiß gemacht ist, wird, um doch eine Entscheidung zu finden, auf das mehr oder minder Wahrscheinliche oder Probable einer Handlung verwiesen, von jeder Regel eine Menge Ausnahmen statuirt, Berufung auf die Autorität, auf das Ansehen der Lehrer in Kirche und Schule eingelegt und eine Reihe von Stufen dafür festgestellt. Durch

dieſen Probabilismus, durch die Lehre von der Abſicht der Handlungen und durch den Grundſatz, daß der Zweck die Mittel heilige; durch den Unterſchied zwiſchen philoſophiſcher und theologiſcher Sünde, durch die Mentalreſervationen und andere Kunſtgriffe wird dann Dialektik des Gewiſſens in eine reine Sophiſtik deſſelben verwandelt; und das iſt die Caſuiſtik, an welcher mehr oder weniger die ganze jeſuitiſche Moral laborirt und die von vielen Vertretern derſelben nur zu fleißig kultivirt worden iſt, theils im Allgemeinen, theils für ſpeziellere Materien. Wir nennen unter ihnen nur die Spanier Mariana, Mendoza, Suarez, Sanchez (de matrimonio), Molina und Escobar; die Italiener Filliucci und Francolini; die Franzoſen Banny, Perrin und Lamy; die Niederländer Leß und Lobkowitz; die Deutſchen Buſenbaum (ſ. d. Art.) und Laymann, Lehrer, welche zum Theil auch in den neueren Lehrbüchern z. B. von Moullet und Rouſſelot als Autoritäten gelten und deren Studium in den Jeſuiter-Collegien vielfach dringend empfohlen ward.

Dem Verderblichen der jeſuitiſchen Caſuiſtik, und beſonders ihrer Laxität trat bereits in der erſten Hälfte des 16. Jahrhunderts Ant. Arnauld (ſ. d. Art.) mit Erfolg entgegen. Ihm folgte mit noch einſchneidenderer Schärfe Pascal in den berühmten Provinzial-Briefen, lateiniſch von Nicole unter dem Namen Wendrock, der in ſeinen Essais de morale ſeinerſeits weiter auf Beſeitigung jenes Verderbens hinarbeitete. Es kam zu einem heftigen Kampfe. Trotz dem, daß die Jeſuiten, vor Andern Gabriel Daniel, ihre Caſuiſtik auf alle Weiſe zu vertheidigen ſuchten, erlagen ſie doch. Selbſt Gelehrte wie Mabillon und Du Pin erklärten ſich gegen dieſelbe. — Heinr. a St. Ignatio ſtellte ihr in verſchiedenen Schriften (Theologia ss. vett. ac novissimor. circa universam morum doctrinam etc. 1707; Ethica amoris, 1709) ein reineres Moralſyſtem entgegen. Die Sorbonne ſogar verdammte in ihrem Corpus doctrinae (ed. Pfaff. Tüb. 1718) den Probabilismus. Dennoch geht der Zug zur Caſuiſtik ſichtbar noch immer durch die katholiſche Theologie, wie u. A. eine aufmerkſame Vergleichung von Stattler's Ethik (Augsb. 1782 f.) zeigt. Noch 1766—94 erſchienen zu Augsburg Prosp. Lambertini's (Bened. XIV.) Casus conscientiae propositi ac resoluti und 1784 Amort's Dictionarium casuum conscientiae et controversiar. for. eccl. ebendaſ. Auch Sobiech, Compendium theol. moralis pro utilitate confessariorum et examinandorum editum, 3. A., Bresl. 1824, iſt überwiegend caſuiſtiſch gehalten; und gerade nach manchen Erſcheinungen auf dem Gebiete der in neueſter Zeit ſehr eifrig angebauten katholiſchen Moraltheologie zu urtheilen, wird es noch lange dauern, ehe man erkennt, daß die Ethik die Frage: „was iſt in jedem einzelnen Fall zu thun?“ nicht ſowohl ſelbſt beantworten, als vielmehr beantworten lehren muß. Sie hat die Grundſätze aufzuſtellen für die Ableitung der konkreten Pflicht aus der allgemeinen, darf aber nicht ſelbſt objektiv die Fälle aufzählen und beſtimmen wollen. Das Letztere hat ſie dem chriſtlichen Bewußtſeyn und dem ſittlichen Takt des Individuums zu überlaſſen, dem ſie in ihrer Darſtellung nur prinzipielle Regeln und beiſpielsweiſe Fingerzeige für ſein Verhalten bieten kann.

Vgl. *G. Th. Meier*, Introductio in universum theol. mor. etc. studium; Helmst. 1671; *Joh. Frdr. Mayer*, Bibl. scriptor. theol. mor. et conscientiariae in ſeiner Ausgabe von Strauch, theol. mor. 1705; Buddeus, Isagoge S. 700 ff; Ständlin, Geſchichte der Sittenl. J., Gött. 1799 und 1802; De Wette, chriſtl. Sittenl., Thl. II. Berl. 1821. — Hr. Merz, das Syſtem der chriſtl. Sittenl. nach den Grundſätzen des Proteſtantismus und Katholizismus. Tüb. 1841. E. Schwarz.

Caſula, Meßgewand, ſ. Kleider, geiſtliche.

Casus reservati, Reſervatfälle ſind ſolche Vergehen und Sünden, von welchen nicht jeder einfache Beichtvater (ſ. d. Art. B. I. S. 785), ſondern nur ein höherer oder ein von dieſem beſonders für den beſtimmten Fall dazu autoriſirter Geiſtlicher abſolviren kann. Die römiſch-katholiſche Kirche rechtfertigt ein derartiges Vorbehalten damit, daß Chriſtus das Recht der Abſolution eigentlich nur den Apoſteln und den Nachfolgern

derſelben, den Biſchöfen, übertragen habe (Ev. Joh. 20, 21—23.) und daß es den letztern daher überlaſſen blieb, bei ferneren Uebertragungen ſich ſo viel zu reſerviren, als das Wohl der Kirche ihnen zu fordern ſchiene. Das tridentiniſche Concil hat dieſe Auffaſſung ſanktionirt sess. XIV. cap. 7. de poenitentia und zugleich durch den Fluch bekräftigt can. 11. a. a. O.: „Si quis dixerit, episcopos non habere jus reservandi sibi casus, nisi quoad externam politiam, atque ideo casuum reservationem non prohibere, quo minus sacerdos a reservatis vere absolvat: anathema sit.“ Die Reſervatfälle ſind aber überhaupt „causae aliquae criminum graviores“ — „atrociora quaedam et graviora crimina“ (Trident. l. c.), ſchwere Todſünden, nicht läßliche (venialia), wirklich vollendete Verbrechen, deren Exiſtenz feſtſteht. Berechtigt zur Reſervation ſolcher Sünden ſind für die ganze römiſche Kirche der Pabſt, für ihre Diöceſen oder Jurisdiktionsſprengel die Biſchöfe und die Inhaber einer jurisdictio quasi episcopalis, vornehmlich die Generale und Provinzialoberen der Regularen. Die einzelnen Fälle ſelbſt ſind erſt nach und nach beſtimmt worden, indem bei Gelegenheit beſonders ſchwieriger Umſtände die Pfarrer ſich an die Biſchöfe, dieſe aber ſich an die Päbſte wendeten und ihre Entſcheidung einholten, was dann Anlaß zu dauernder Feſtſetzung gab (vergl. *Thomassin*, vetus ac nova ecclesiae disciplina P. I. lib. II. cap. XIII. XIV.). Ordentlicher Weiſe haben ſich die Päbſte nur ſolche Todſünden reſervirt, welche mit Excommunikationen verbunden ſind, von welchen nur der apoſtoliſche Stuhl löſen kann; doch gibt es auch päbſtliche Reſervatfälle, ohne Excommunikation überhaupt, wie bei den male et simoniace promoti nach der Bulle Sixtus V.: Sanctum et salutare vom 5. Januar 1588 (im Bullarium Roman. ed. Luxemb. Tom. II. Fol. 711), oder bei der falſchen Anklage eines Prieſters wegen der sollicitatio ad turpia, nach der Bulle: Sacramentum Benedikt's XIV. u. a. Die päbſtlichen Reſervatfälle ſind vor allen die in der Bulle in coena Domini (ſ. d. Art.), ſodann viele andere, welche theils gegen die Prälaten und die niedere Geiſtlichkeit, theils gegen Regularen, gegen weltliche Herrſcher und gegen Jedermann gerichtet ſind (m. ſ. den Nachweis derſelben bei *Ferraris*, bibliotheca canonica s. v. excommunicatio art. III.). Zu den gegen die Obrigkeiten gehören namentlich die Fälle, wenn dieſelben Zwang anwenden, daß in ihren dem Interdikt unterliegenden Gebieten heilige Handlungen vollzogen werden, wenn ſie geiſtliche Perſonen vor das weltliche Forum ziehen, wenn ſie ſich an Biſchöfen vergreifen u. a. m. Wenn ein päbſtlicher Reſervatfall nicht offenkundig geworden iſt, ſind die Biſchöfe befugt, ihre Untergebenen in ihrer Diöceſe ſelbſt oder durch einen dazu deputirten Vicar in foro conscientiae zu abſolviren (Conc. Trid. sess. XXIV. cap. 6. de reform.); außerdem iſt ihnen durch die Quinquennalfakultäten (ſ. d. Art.) eine Menge anderer päbſtlicher Fälle überwieſen. Was die biſchöflichen Reſervatfälle ſelbſt betrifft, ſo erfolgt deren Feſtſetzung ordentlicher Weiſe auf einer Synode (ſ. Benedikt XIV. de synodo dioecesana lib. V. cap. IV. §. III.) und geſtaltet ſich in den einzelnen Bisthümern ſelbſt verſchieden (für die Diöceſen Deutſchlands vgl. man *Hartzheim*, Concilia Germaniae Tom. XI. Fol. 162 die Ueberſicht des Index). Im Allgemeinen gehören dazu eine Reihe grober Verbrechen, wie delicta carnis, Tödtungen, von Seiten der Geiſtlichen vornehmlich Verletzung des Beichtſiegels u. a. Die Biſchöfe pflegen indeſſen den Ruraldecanen die Abſolutionsbefugniß für manche dieſer Fälle durch beſondere Fakultät zu übertragen, außerdem aber auch andern Klerikern für die Faſtenzeit und einzelne allgemeine oder lokale Feſte. Die den Kloſterobern reſervirten Fälle belaufen ſich nach einem Dekret Clemens VIII. vom 26. Mai 1593 und der Beſtätigung Urbans VIII. vom 21. September 1624 u. a. m. auf eilf (vergl. Benedikt XIV. de synodo lib. V. cap. V. §. V sq. *Ferraris*, bibliotheca can. s. v. Praelatus regularis nro. 53 sq.) und betreffen beſonders die Verletzung der kloſterlichen Gelübde, Meineid, Tödtungen u. dgl. Durch Zuſtimmung des Generalkapitels kann eine Vermehrung derſelben herbeigeführt werden und beſteht z. B. für die Franziskaner (*Ferraris*, l. c. s. v. reservatio casuum nro. 22.). Im Fall dringender Nothwendigkeit, wozu vornehmlich die Gefahr des Todes gehört, kann jedoch jeder ordinirte, ſelbſt nicht approbirte Prieſter den Reuigen auch von

Reſervatfällen abſolviren. So beſtimmte für den articulus mortis bereits allgemein Cöleſtin im Jahre 428 (c. 12. 13. Can. XXVI. qu. VI.) und das ſpätere Recht hat dies immer wiederholt (c. 5. de poenis in VI. [V. 9.]. Clem. 3. eod. [V. 8.] u. a.), insbeſondere auch in Bezug auf die zum Tode Verurtheilten. Clem. 1. de poenit. et remissionibus (V. 9.). Clemens V. a. 1311. Das Trident. Concil sess. XIV. it. cap. 7. deklarirt: „Hanc delictorum reservationem consonum est divinae auctoritati non tantum in externa politia, sed etiam coram Deo vim habere. Verumtamen pie admodum, ne hac ipsa occasione aliquis pereat, in eadem ecclesia Dei custoditum semper fuit, ut nulla sit reservatio in articulo mortis, atque ideo omnes sacerdotes quoslibet poenitentes a quibusvis peccatis et censuris absolvere possunt; extra quem articulum sacerdotes quum nihil possint in casibus reservatis, id unum poenitentibus persuadere nitantur, ut ad superiores et legitimos judices pro beneficio absolutionis accedant.“

Die römiſche Praxis der Reſervatfälle mußte in der evangeliſchen Kirche ſogleich jeden Boden verlieren, als die Verſchiedenheit der Ordines aufgegeben und die Abſolution nicht als ein Akt der Jurisdiktion fernerhin betrachtet wurde (vergl. den Art. Beichte a. Ende B. I. S. 782). Gegen dieſe Grundſätze iſt das Anathema des Tridentinums gerichtet und die römiſche Kirche auch ſonſt ſtets bemüht, dieſelben zu widerlegen (Benedikt XIV. de synodo lib. V. cap. IV. §. I. II.) und dies um ſo mehr, als es ſelbſt nicht an Kanoniſten fehlt, welche wenigſtens die Wirkſamkeit der Abſolution eines Prieſters auch in casu reservato behaupten (m. ſ. z. B. *Sauter*, fundamenta juris eccl. Catholicorum P. V. §. 677. 678.) oder überhaupt ſich gegen die Reſervationen erklären. Die katholiſche Kirche, beſonders in Schleſien (2. Ausg. Altenburg 1827) §. 25. S. 314 folg. H. F. Jacobſon.

Catenen, ſ. exegetiſche Sammlungen.

Cavalier, ſ. Camiſarden.

Ceder, אֶרֶז, Pinus cedrus L., ein edler, hoher und ſtarkzweigiger Baum (Jeſ. 2, 13. 37, 24. Heſek. 17, 12. 13. 31, 3. Amos 2, 9. Hiob 40, 12.), wegen deſſen Schönheit und Schlankheit es HL. 5, 25. heißt: „ein Jüngling wie Cedern.“ Darum bezeichnet denn auch die Ceder überhaupt das Hohe, Erhabene, wozu im Gegenſatz der Dornſtrauch Bild des Niedern, Unedeln, Gemeinen iſt. Richt. 9, 15. 2 Kön. 12, 9. 2 Chron. 25, 18. „Der Baum gehört in das Geſchlecht der Nadelbäume, hat 1½ Zoll lange, ſteife, faſt vierkantige, auch im Winter grüne Nadeln, deren mehr als zwanzig aus einer Scheide hervorkommen und welche der Ceder im Ganzen die Aehnlichkeit mit einem Lerchenbaume geben (Ranwolf, Reiſen S. 280). Die männlichen Blumen ſind längliche fingersdicke Kätzchen von gelber Farbe, die weiblichen kleine ovale Kegel, zuerſt purpurroth, dann blaßroth und ſchmutzig grün und am Ende hellbraun. Die Zapfen ſtehen aufrecht, ſind eirund, 5 Zoll lang und 4 Zoll breit und ſitzen ſehr feſt an der Rinde an. Letztere hat eine glänzend graue oder braune Farbe. Das Holz der Ceder iſt rothſtreifig, knotenfrei, ungemein dauerhaft und, wie der ganze Baum, wohlriechend.“ Winer, Realwb. u. d. W. Daher wurde es zur Anfertigung von koſtbaren Kiſten (Heſek. 27, 24.), zur Anfertigung von Götzenbildern (Jeſ. 44, 13.), zum Täfelwerk der Zimmer (Jerem. 22, 14. Zephan. 2, 14.), überhaupt zu Prachtbauten verwendet, wie denn Davids und Salomo's Königspaläſte und der Tempel meiſt aus Cedernholz erbaut waren. 2 Sam. 5, 11. 7, 2. 7. 1 Kön. 5. 6, 9 ff. 7, 2 ff. 1 Chron. 15 (14), 1. 18 (17), 1. 23 (22), 4. 2 Chron. 2, 3. 8 ff. HL. 1, 17. Auch beim zweiten Tempelbaue wurde Cedernholz verwendet, Esr. 3, 7. Der Höhe und Schlankheit der Bäume wegen wurden die Stämme auch zu Maſten benutzt, Heſek. 27, 5. Auf die Feſtigkeit des Cedernholzes bezieht ſich HL. 8, 9. Wahrſcheinlich ſeines Wohlgeruches wegen wurde es bei Reinigungsopfern in Verbindung mit Zuſatz angewendet, 3 Moſ. 14, 4. 6. 4 Moſ. 19, 6. In Bezug auf die Koſtbarkeit des Holzes bei Bauten ſteht der Ceder die Sykomore (שִׁקְמָה) gegenüber als der häufiger vorkommende, daher weniger geachtete und gewöhnlich zu Bauten verwendete Baum, 1 Kön. 10, 27. 2 Chron. 9, 27. Jeſ. 9, 9. Berühmt

vor allen ſind die Cedern des Libanon (Richt. 9, 15. 1 Kön. 4, 33. 5, 6. Esr. 3, 7. Pſ. 29, 5. 92, 13. 104, 16. Jeſ. 2, 13. 14, 8. 37, 24. (2 Kön. 19, 23.) Jerem. 22, 7. 23. Heſek. 17, 3. 27, 5. 31, 3. Zachar. 11, 1. Sir. 24, 17. [13.] 50, 14 [12.]), die freilich in jetziger Zeit bis auf kleine Cedernwäldchen zuſammengeſchmolzen ſind, ſo daß die alte Pracht des Libanon längſt dahin iſt. Das bekannteſte dieſer Cedernwäldchen, welches ſelten von einem Reiſenden, der jene Gegend berührt, übergangen wird, befindet ſich auf dem Kamme des Libanon oberhalb des Dörfchens Bſcherreh, ungefähr auf der Linie zwiſchen Baalbek und Tripolis. Die neueſte ausführlichere Beſchreibung des Wäldchens von Rußegger (Reiſe Th. I. S. 713) habe ich in meinem »Paläſtina« S. 67 in der Anmerkung vollſtändig mitgetheilt. Nachweis über ältere Berichte gibt Geſenius im Commentar zu Jeſ. I. S. 964. Rußegger ſchätzt das ganze Wäldchen auf 300 bis 400 Stämme, von denen die meiſten in einem Alter von ein paar hundert Jahren ſind, mehrere 400 bis 800 Jahre zählen mögen, und nur etwa 10 ganz alte ſind, unter denen ſich wieder ſieben theils durch ihre beſondere Größe, theils durch ihr beſonders altes Anſehen auszeichnen. Wolff (Reiſe in das gelobte Land S. 214) ſchätzt (1847) die Zahl nicht höher als 200. Die Höhe derſelben dürfte 50 Fuß wohl kaum überſteigen. Es iſt eine alte Sage, daß der Cedernwald des Libanon gewiſſermaßen bezaubert ſey, indem Niemand im Stande wäre, die Zahl der Cedern beſtimmt anzugeben, da bei jeder wiederholten Zählung ein anderes Reſultat ſich herausſtelle. Wirklich ſcheint dieſe Behauptung durch die verſchiedenen und von einander ſo ſehr abweichenden Angaben aller Reiſenden eine Beſtätigung zu finden, was aber ſehr leicht daraus zu erklären iſt, daß der Eine mehr, der Andere weniger von den jungen Bäumen mitrechnete. Auch hat man lange Zeit den erwähnten Hain für den einzigen Ueberreſt der alten Cedern des Libanon gehalten, allein Seetzen, Ehrenberg und die amerikaniſchen Miſſionare fanden deren auch in andern Theilen des Gebirges in reichlicher Menge (vgl. Wolff a. a. O.). Ausführlicheres über die Ceder geben: Ol. Cels. Hierobot. I. p. 106—134. *Hilleri* Hierophyticon. I. p. 377—394. *Ursini* arboretum bibl. p. 286—310. Roſenmüller, Handbuch der bibl. Alterthumskunde. Bd. IV, 1. S. 238—244. Arnold.

Cellarius (Kellner; auch Martin Borrhaus) erſcheint zuerſt in Geſellſchaft der ſogen. Zwickauer Propheten in Wittenberg, ſpäter aber als Profeſſor der Theologie in Baſel. In erſterer Beziehung hat er vorübergehende Bedeutung für die deutſche Reformationsgeſchichte, in letzterer eine untergeordnete für die Gelehrtengeſchichte des 16. Jahrhunderts. Im Jahre 1499 zu Stuttgart geboren, war er in Tübingen ein Schüler Reuchlins, von dem er ſich in die Kenntniß des Hebräiſchen und der verwandten Dialekte einführen ließ. In Heidelberg erhielt er den Magiſtergrad; dann wandte er ſich nach Wittenberg, wo er mit Melanchthon, den er ſchon von Tübingen her kannte, in nähere Verbindung trat. Zu ſeinem Unglück gerieth er hier in die Hände des ſchwärmeriſchen Max Stübner von Elſterberg, der ihn in die Wiedertäuferei hineinzog. Weder Melanchthons Ermahnungen noch die Unterredung mit Luther (1522) vermochten ihn auf andere Gedanken zu bringen. Er verließ Wittenberg und wandte ſich nach Preußen, wurde aber dort auf Befehl des Herzogs feſtgehalten und in milde Haft gebracht. Auch dieſes Mittel verfing nicht; er fuhr fort, ſeine anabaptiſtiſchen Grundſätze ſchriftlich und mündlich zu verfechten; doch ſchon im Jahre 1527, als er ſeine Schrift de operibus Dei electionis et reprobationis mit einem Vorwort von Capito zu Straßburg herausgab, lag ihm daran, bei Zwingli ſich zu rechtfertigen und ihm zu zeigen, daß er von der Wiedertäuferei ſich freigemacht habe*). Seit dem Jahre 1536 ließ er ſich in Baſel nieder. Hier legte er den Namen Cellarius ab und nannte ſich Borrhaus. Er verehelichte ſich und gewann ſein ehrliches Brod mit Fenſtermachen, bis günſtigere

*) Vergl. Zwinglii Epistolae nro. 74. (Opp. VIII. p. 87. ed. Schuler et Schulthess). Auch Capito ſchreibt an Zwingli über Cellarius: Animo longe melior est, quam fama esse praedicatur. ibid. p. 83. So empfahl ihn auch Oekolampad dem Zwingli als Freund. ebend. p. 8.

Umſtände ihn wieder auf den Lehrſtuhl führten. Nachdem er eine Zeit lang die Rhetorik vorgetragen, erhielt er 1544 eine theologiſche Profeſſur, die des A. T. und erwarb ſich als Lehrer Beifall. Den Doktorgrad in der Theologie erlangte er 1549. Im Jahre 1564 (den 11. Okt.) ſtarb er an der Peſt. Seine Bücher vergabte er der Univerſität. Von ſeinen eigenen Schriften, worunter auch mathematiſche, kosmographiſche und philoſophiſche (über Ariſtoteles), geben die Athenae rauricae I. S. 26 ein genaueres Verzeichniß. Außer der oben angeführten Abhandlung über die Prädeſtination hat er, was das Theologiſche betrifft, noch 40 Quäſtionen über die Rechtfertigung (de justificatione. Bas. 1561) und mehrere Commentare über altteſtamentliche Bücher geſchrieben; vergl. über ihn: *Camerarii* Vita Mel. c. 14. *Pantaleonis* Prosopograph. p. 381. *Adami* Vitae p. 191. Athen. raur. I. p. 24. Die Wörterbücher von Bayle und Ifelin u. d. Art. Borrhaus. Seine Prädeſtinationslehre findet ſich entwickelt bei A. Schweizer, proteſtant. Centraldogmen I. S. 135—138. **Hagenbach.**

Celliten, ſ. Alexianer.

Celſus, ſ. Origenes.

Cenſur der Bücher, ſ. Büchercenſur.

Cenſus, ſ. Schätzung.

Centralamerika beſteht aus den Staaten Guatemala, San Salvador, Honduras, Nicaragua, Coſtarica, dem Küſtenſtrich Mosquitia und der engliſchen Niederlaſſung Balize. Die Zahl der Einwohner iſt ungefähr 1,500,000, und zwar ſind darunter 100,000 Weiße, 800,000 Indianer, 600,000 Miſchlinge; in Coſtarica hat die weiße Bevölkerung das Uebergewicht, in Guatemala die rein indianiſche Bevölkerung, in den übrigen Staaten die Miſchlinge. Nach der Unabhängigkeitserklärung am 15. Sept. 1821 bildeten die 5 Staaten eine Conföderation, die ſich aber nach manchen innern Unruhen im Jahr 1840 auflöste, ſo daß jeder Staat für ſich beſteht; in neuerer Zeit wird wieder eine Conföderation angeſtrebt. Bei den Verfaſſungsentwürfen ſuchte man ſich von den Forderungen der Kirche gänzlich frei zu ſtellen, es hat das aber nie recht gelingen wollen. In der conſtituirenden Verſammlung wurden die päbſtlichen Bullen verboten, ſo wie auch der Verkauf von Ablaßbriefen, 1826 wurden alle Klöſter aufgehoben und alle Mönche für immer transportirt, 1832 wurde allgemeine Religionsfreiheit dekretirt, ja in Honduras ſogar auf kurze Zeit der Cölibat der Geiſtlichen abgeſchafft, und als dies Geſetz wieder aufgehoben werden mußte, doch die natürlichen Kinder der Prieſter für legitime Erben erklärt. Alle dieſe Dekrete aber ſchon ſtattfindender Toleranz ſind, da die ganze Bevölkerung aus Katholiken beſteht, höchſt unzuverläſſig, Verſuche von Nichtkatholiken, Schulen zu halten, ſcheiterten durch den Widerſtand der Geiſtlichen. Die Herzensgüte der Dorfpfarrer wird allgemein gerühmt, ihr Haus iſt die Zufluchtsſtätte aller Hülfsbedürftigen. Centralamerika bildet ein Erzbisthum Guatemala und vier Bisthümer Leon, Ciudad Real, Comayagua und San Salvador (ſeit dem 28. Sept. 1842). Nach einer Beſchreibung aus der erſten Hälfte des 17. Jahrhunderts von dem Engländer Thomas Gage zählte das Bisthum Guatemala damals 424 Kirchen, das Bisthum Leon 88, Ciudad Real 102, Comayagua 145 Kirchen, zuſammen 759. Jetzt wird die Zahl der Kirchen auf 716 angegeben, die Zahl der Pfarreien in der Diöceſe Guatemala auf 131, im Bisthum Leon auf 39 nebſt 3 Miſſionen, in Ciudad Real 38 Pfarreien, in Comayagua auf 35 Pfarreien nebſt einer Miſſion. Die Summe der Pfarreien iſt alſo 243 nebſt 4 Miſſionen. In den indianiſchen Dörfern, die häufig den Namen eines Heiligen führen — denn zur Zeit der Eroberung wurde auf die wilden unbekehrten Indianer in den Gebirgen Jagd gemacht, ihrer 80, 100 und 200 in ein Dorf vereinigt und dies unter den Schutz eines Heiligen geſtellt — iſt der Prieſter die erſte Perſon, ſeine Einkünfte waren früher bedeutend. Die Erkenntniß der Indianer iſt begreiflich ſehr ſchwach, beſondere Freude machen ihnen die Proceſſionen und Heiligenbilder. Jeder Indianer bemüht ſich, der Kirche ein ſolches Heiligenbild zu überliefern, deſſen Beſitzer er bleibt, bei Proceſſionen trägt er es dann auf einer vergoldeten Stange herum, am

Festtage des Heiligen gibt der Besitzer ein großes Gastmahl, wobei der Priester für die Messe Geld, Federvieh und Laïao erhält. Stirbt der Besitzer des Bildes ohne Erben, so kauft es ein anderer Indianer, damit es nicht aus der Kirche verstoßen werde, was geschieht, wenn das Heiligenbild keinen Eigenthümer hat, in einem solchen Fall aber erwarten die Indianer, daß irgend ein Unglück das Dorf treffen werde. Die Processionen sind begleitet von Geigen- und Flötenmusik, unendliche Wolken von Weihrauch erheben sich, auch Schießpulver, Schwärmer und Raketen werden nicht gespart, des Abends werden die Processionen mit Laternen wiederholt, die Heiligenbilder mit Blumen geschmückt. Am Weihnachtsfeste wird in einem Winkel der Kirche eine Strohhütte erbaut, in der Hütte ist eine Krippe und in ihr liegt das Jesuskind. Vom Weihnachten bis zum 6. Januar finden beständig Processionen statt. Am Pfingstfeste wird eine weiße Taube, mit allerlei Blumen geschmückt, auf den Priester, der vor dem Altar steht, herabgelassen und ihm auf's Haupt gesetzt, der Priester wird dann von allen Seiten mit Blumen gleichsam bedeckt. Jede Trauung wird in den Dörfern vor Sonnenaufgang vollzogen, wahrscheinlich eine Sitte indianisch-heidnischen Ursprungs. Die Kirchengebäude zeigen ein seltsames Gemisch von maurischem Karakter, spanischer Renaissance, oft mit sehr bemerkbarem Anklang an byzantinischen Styl.

Vergl. John Baily, Central America, London 1850. C. F. Reichardt, Centro-Amerika, Braunschw. 1851. Wilh. Heine, Wanderbilder aus Central-Amerika, Leipz. 1853. W. Klose.

Centurien, Magdeburger, s. Magdeburger Centurien.

Ceolfrid, s. Beda.

Cerdo, s. Marcion.

Cerinth (Κήρινθος). Ueber diesen noch in die Zeit des Apostels Johannes hineinragenden Häretiker sind sowohl die Angaben der Alten, als die Meinungen der Neuern unter sich getheilt; indem ihn die Einen mehr der judaisirend-ebionitischen, die Andern der gnostischen Richtung zuzählen; wobei der Ausweg nahe liegt, ihn als eine Uebergangserscheinung zu betrachten, in welcher sich verschiedenartige Elemente vorgefunden haben, die erst bei späterer Entwicklung sich aussonderten und näher bestimmten. Er lebte in Kleinasien, und soll, einer bis auf Polykarp zurückgehenden Ueberlieferung zufolge, mit dem Apostel Johannes zu Ephesus in einem öffentlichen Bade zusammengetroffen seyn und diesen durch seine Gegenwart bewogen haben, das Haus sofort zu verlassen, aus Furcht, es möchte das Dach über diesem Ketzer zusammenstürzen *). — Die Quellen, aus denen seine Lehre zu schöpfen ist, sind Iren. adv. haer. I. 26. auf der einen, Cajus, Presb. von Rom, und Dionysius von Alexandrien (beide bei *Eus.* h. e. 41. 28.) auf der andern Seite, womit noch *Epiphanius*, haer. 26. und *Theodoret*, fab. haer. II. 3. zu vergleichen. Nach Irenäus würde Cerinth unbedenklich den Gnostikern zuzuzählen seyn; denn er lehrte, die Welt sey nicht vom höchsten Gott, sondern von einer von Gott getrennten, ihm untergeordneten Macht geschaffen, die jenen höchsten Gott gar nicht kannte; Jesus sey nicht von einer Jungfrau geboren (was Cerinth für unmöglich hielt); sondern, ein Sohn Josephs und der Maria, sey er den übrigen Menschen gleich gewesen, nur habe er sie an Tugend und Weisheit übertroffen; bei der Taufe aber habe sich Christus unter der Gestalt einer Taube auf ihn herabgelassen, und von da an habe er den unbekannten Vater offenbart und Wunder gethan; zuletzt aber habe Christus Jesum wieder verlassen, und dieser allein habe gelitten und sey auferstanden, während Christus, als eine rein geistige Existenz, nicht habe leiden können. — Aehnliches wird ihm von Epiphanius schuldgegeben, indem er gelehrt haben soll, die Welt sey von Engeln ge-

*) Vgl. *E. H. Edsardii*, Diss. de Joanne praesentiam Cerinthi fugiente. Viteb. 1721. 4. Auch mit Paulus wird Cerinth in Verbindung gebracht. So soll er (nach Epiphanius) unter denen gewesen seyn, die dem Apostel Vorwürfe wegen seines Umgangs mit Cornelius machten, Apostelgesch. 11. u. a. m.

ſchaffen. Derſelbe Epiphanius wirft ihm aber auch Judaismus vor, Anhänglichkeit an das jüdiſche Ceremonialgeſetz. — Die von Euſeb benützten Quellen, Cajus am Ende des 2. und Dionyſius nach der Mitte des 3. Jahrhunderts, machen den Cerinth zu einem groben Chiliaſten. Nach der Auferſtehung ſoll er ein ſinnliches Meſſiasreich gehofft haben, deſſen Sitz Jeruſalem; da wird ſeyn Eſſen und Trinken und Befriedigung jeglicher Luſt. — Möglicherweiſe wurden die von Cerinth gebrauchten Bilder von einer (geiſtlichen) Hochzeit u. dergl. mißverſtanden und mißdeutet.

Cajus behauptet dann weiter, Cerinth habe, um ſeinen Offenbarungen Eingang zu verſchaffen, dieſelben einem großen Apoſtel untergeſchoben. Daß er damit die johanneiſche Apokalypſe, auf welche die von ihm bekämpften Montaniſten ſich beriefen, gemeint, und alſo dieſe für ein apokryphiſches Machwerk des Cerinth gehalten, iſt zwar aus dieſen Worten allein nicht zu beweiſen, aber um ſo wahrſcheinlicher, als nach dem Zeugniß des Dionyſius dies eine ziemlich verbreitete Meinung war (vgl. Euſeb. VII. 25. und Lücke, Einl. in die Offenb. Joh. S. 582 ff.). Die Meinung aber, daß Johannes ſein Evangelium gegen Cerinth geſchrieben, iſt als antiquirt zu betrachten.

Die ſpäteren Cerinthianer (von den Gegnern auch Merinthianer genannt)*), weichen in mehrern ihrer Behauptungen von ihrem Meiſter ab. So ſollen ſie geläugnet haben, daß Chriſtus auferſtanden ſey; er werde erſt auferſtehen beim Antritt des neuen Reiches. Sie beobachteten die Beſchneidung, weil auch Jeſus ſey beſchnitten worden, und hatten ein beſonderes, dem Matthäus verwandtes Evangelium.

Vgl. Schmidt, Cerinth ein judaiſirender Chriſt in deſſen: Bibliothek für Kritik und Exegeſe des N. T. I. S. 181 ff. *Paulus*, historia Cerinthi in deſſen Introd. in N. T. cap. select. Jen. 1799. Neander, K. Geſch. 2. Aufl. I. 2. S. 683, und deſſen gnoſtiſche Syſteme. Baur, chriſtl. Gnoſis S. 403 ff. Dorner, Lehre von der Perſon Jeſu. 2. Aufl. I. S. 310 ff.: „cerinthiſche Ebioniten.“ Schliemann, Clementinen, S. 464, 466, 539. **Hagenbach.**

Cerularius, ſ. Cärularius.

Chalcedon. Stadt in Bithynien, am Bosporus, an der nordweſtlichen Landſpitze Kleinaſiens gegenüber von Konſtantinopel, wurde noch etliche Jahre vor Byzanz durch die Megarenſer erbaut unter dem Namen Proeraſtis, unweit dem heutigen Scutari und erhob ſich unter der Herrſchaft der Römer zu bedeutendem Anſehn. — Hier wurde auf Veranſtaltung des oſtrömiſchen Kaiſers Marcian im Oktober des Jahres 451 die berühmte vierte ökumeniſche Kirchenverſammlung gehalten, auf welcher die Lehre von den beiden Naturen in Chriſto ſowohl gegen den Neſtorianismus als gegen den Eutychianismus dahin feſtgeſtellt wurde, daß zwei Naturen zu einer Perſon *ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως* verbunden ſeyen. Den meiſten Einfluß auf dieſe Beſtimmungen, wodurch die früheren Beſchlüſſe der epheſiniſchen Räuberſynode (449) annullirt wurden, hatten die Abgeordneten des römiſchen Biſchofs, Leo I. Im Ganzen waren über 600 Biſchöfe, meiſt Orientalen gegenwärtig. Auch hatte der Kaiſer ſechs weltliche Commiſſarien abgeordnet, um in ſeinem Namen der Verſammlung beizuwohnen. (Nur in der ſechsten Sitzung waren Kaiſer und Kaiſerin perſönlich gegenwärtig.) Der gewaltthätige Dioskurus, Patriarch von Alexandrien, wurde von der Synode entſetzt und die Lehre des Eutyches verdammt. Gleichwohl erregten die chalcedonenſiſchen Schlüſſe viele Unzufriedenheit, und weit entfernt, dem Streit ein Ziel zu ſetzen, führten ſie denſelben nur in ein neues Stadium ein (vergl. die Artikel Dioskurus, Eutyches, Leo, Monophyſiten). Außer der Normirung des Glaubens wurden noch andere Beſtimmungen getroffen. So wurde der Grenzſtreit zwiſchen den Kirchenſprengeln von Antiochien und Jeruſalem entſchieden, ebenſo der Streit zwiſchen den Biſchöfen von Nikomedien und Nicäa wegen der Metropolitanwürde, wobei der letztere ſich mit dem Titel begnügen mußte. Eine Hauptbeſtimmung aber betraf das Verhältniß des Pa-

*) Von *μήρινθος*, Strick. Epiphanius nennt ſie *ληριώδης αἵρεσις*.

triarchen von Konſtantinopel zu dem Biſchof von Rom. Er wurde dieſem, mit Vorbehalt des Ranges, in allem Uebrigen gleichgeſtellt, was die Abgeordneten Leo's vergeblich zu hintertreiben ſuchten. — Vergl. die Concilienſammlungen von Baluz, Harduin, Manſi, Walch, Hiſtorie der Kirchenverſammlungen S. 307. Fuchs, Bibliothek der K. V. Thl. IV. S. 266 ff.

In einer Vorſtadt (*προάστειον*) Chalcedons „zur Eiche“ (ad quercum, *εἰς δρῦν*) hielten im Jahr 403 die Feinde des Chryſoſtomus eine Synode unter dem Vorſitze des Biſchofs Theophilus von Alexandrien, auf welcher ſie das Abſetzungsurtheil über Chryſoſtomus ſprachen (ſ. Chryſoſtomus). *Photii* Bibl. cod. 59. *Soer.* VI. 15. *Sozom.* VIII. 17. Hagenbach.

Chaldäa, Chaldäer. Ueber die Natur des Landes und Volkes iſt ſchon oben unter dem Art. Babylonien, Bd. I. S. 646 ff. die Rede geweſen; hier haben wir nur noch die Geſchichte derſelben nachzuholen. Die Urgeſchichte iſt wie die jedes alten Volkes in mythiſches Dunkel gehüllt. In der heil. Schrift finden wir zunächſt Nimrod, Sohn des Kuſch, als Gründer eines Reiches zu Babel, Erech, Akkad und Kalne im Lande Sinear, alſo in Babylonien, von wo aus er ſeine Herrſchaft nach Aſſyrien ausbreitete (1 Moſ. 10, 8—12., ſ. die Commentare und Knobel, Völkertafel der Geneſis, S. 339 ff.); dann wird die Erbauung Babels in noch anderer Weiſe erwähnt, angeſtellt um die Verſtreuung des Menſchengeſchlechtes zu verhindern und von Gott ſelbſt unterbrochen, Kap. 11, 1—9. Jedenfalls wird hierdurch die Gründung des babyloniſchen Reiches in vorhiſtoriſche Zeit verlegt; und dürfen wir nach Analogie der Völkertafel in Kap. 10. auch in jener Angabe über Nimrod eine Andeutung völkergeſchichtlicher Verhältniſſe vorausſetzen, ſo werden wir darin, daß der Gründer des Reichs als Sohn des Kuſch d. i. Aethiopiens erſcheint, auf eine Einwanderung aus Süden her gewieſen. Dürfen wir ferner in der zweiten Hälfte des Namens Arpakhſchad (אַרְפַּכְשַׁד) die Chaldäer (כַּשְׂדִּים) wieder finden (ſ. oben u. d. W. Bd. I. S. 551 und Knobel, Völkertafel S. 158 ff.), ſo haben wir in dem Arrapachitis des Ptolemäus den Urſitz der Chaldäer zu ſuchen, von wo ſie weiter ſüdlich und ſüd-öſtlich nach Meſopotamien einwanderten. Damit ſtimmt dann überein, daß das alte Ur der Chaldäer (אוּר כַּשְׂדִּים), der Stammort Abrahams (1 Moſ. 11, 28. 31.), im nördlichen Meſopotamien zu ſuchen iſt. S. u. d. W. Ferner wird ein Késed (כֶּשֶׂד), Stammvater der כַּשְׂדִּים, 1 Moſ. 22, 22. als Seitenverwandter Abrahams, Sohn ſeines Bruders Nahor, aufgeführt und ſomit der in Meſopotamien zurückgebliebenen therachitiſchen Seitenlinie zugewieſen. Zu Abrahams Zeit erſcheint dann noch ein chaldäiſcher König, Amraphel, König von Sinear, der mit noch drei anderen Königen einen Kriegszug gegen die Pentapolis in der Ebene des todten Meeres unternimmt (1 Moſ. 14, 1.), und Richter 3, 8. wird ein König von Meſopotamien, Kuſchan Riſchtajim, erwähnt, der die Iſraeliten acht Jahre lang unter ſeine Botmäßigkeit bringt. Dies iſt Alles, was uns die Bibel über die Uranfänge der Chaldäer mittheilt, die hier nicht eher wieder als im achten Jahrhundert vor Chriſto erſcheinen. Ausführlichere, obwohl nicht minder mythiſche Nachrichten finden wir bei dem chaldäiſchen Geſchichtsſchreiber Beroſus, deſſen hierher gehörige Fragmente Euſebius in ſeinem Chronicon (graeco-armen.-lat. opera J. B. Aucher. Venet. 1818. 2 Bde, 4. Daſſelbe lateiniſch mit den griechiſchen Fragmenten von Ang. Mai in: *Scriptorum* veterum nova collectio. Tom. VIII. Rom. 1833, 4.) und Syncellus *in ſeiner* Chronographia (ex recens. G. Dindorfii. Bonn. 1829, 2 Bde, 8. Corp. Script. hist. Byzant.) aufbewahrt haben. Dieſem zufolge (Euseb. armen. I. p. 20 sq. latin. p. 9. sq. Syncellus I. p. 51) ſollen nach der Erſchaffung des Menſchengeſchlechtes in Babylonien viele Menſchen von verſchiedener Herkunft (*πλῆθος ἀνθρώπων ἀλλοεθνῶν*) gewohnt und ohne Geſetz nach Weiſe der Thiere gelebt haben. Dieſen ſey vom rothen Meer her ein Ungeheuer, Namens Oannes, mit einem Fiſchleibe, Menſchenkopfe und Menſchenfüßen, und mit menſchlicher Stimme redend, erſchienen. Dieſes Thier habe ſich den Tag über, ohne irgend welche Nahrung zu nehmen, unter ihnen aufgehalten und ſie

in Künſten und Wiſſenſchaften, der Erbauung von Städten, der Errichtung von Tempeln, in Ordnung und Geſetz, Feldmeſſung und Ackerbau, mit einem Worte in Allem, was zu einem civiliſirten Leben gehört, unterrichtet. Mit Untergang der Sonne ſey es wieder in das Meer zurückgekehrt und habe dort die Nacht zugebracht. Der erſte König des ſo gegründeten Staates war Alorus, welchem neun andere folgten. Dieſe zehn Könige regierten zuſammen 120 Saren, d. i. 432,000 Jahre, und während ihrer Regierung kamen noch ſechs ſolche Fiſchmenſchen wieder, welche das, was Oannes im Allgemeinen gelehrt hatte, gründlicher und ausführlicher auseinanderſetzten. Der letzte jener Könige war Xiſuthros, und in ſeiner Zeit trat die Sündfluth ein, deren Verlauf ganz in ähnlicher Weiſe wie in der Bibel beſchrieben wird (Euseb. armen. p. 10—15, lat. p. 5—8, Syncell. p. 30 sq. 61 sq.) Nach beendigter Sündfluth ließ ſich das Schiff, in welches Xiſuthros mit den Seinen gegangen war, in Armenien auf den Gordyäiſchen Bergen (dem jetzigen Kurdiſtan) nieder; Xiſuthros, nachdem er den Göttern einen Altar erbaut und auf demſelben geopfert hatte, verſchwand in den Wolken, die Seinen begaben ſich wieder nach Babylonien, gruben die vor der Fluth in der Stadt Sippara vergrabenen heiligen Bücher wieder aus, erbaueten viele Städte und ſtellten Babylon wieder her (Euseb. armen. p. 29—37, lat. p. 14—17. Syncell. p. 54 f.). Nach dieſer Zeit regierten noch 86 Könige über 33,000 Jahre (bei Euseb. armen. p. 40. lat. p. 18: 33,091, bei Syncell. p. 147: 34,080), bis die Meder ihrer Herrſchaft ein Ende machten. Dieſen folgten wieder chaldäiſche Könige, 49 an der Zahl, in 458 Regierungsjahren, auf dieſe arabiſche (nach Beroſus 9, die 245 Jahre regieren, nach Syncellus, der die Namen der einzelnen angibt, nur 6 in 215 Jahren) und danach die aſſyriſchen. Die chronologiſche Berechnung dieſer Dynaſtieen iſt bei den ungenauen Angaben ſehr unſicher. S. Euseb. armen. p. 40, lat. p. 18. Syncell. p. 169. 172. — Bei den Klaſſikern finden wir nur vereinzelte Nachrichten über die Chaldäer. Am bekannteſten ſind ſie dieſen als Prieſterkaſte in Babylonien, die dorthin in uralter Zeit als Koloniſten von Aegypten aus gekommen waren. So z. B. bei Herod. I. c. 181, Arrian. Alex. III, 16, Diodor. I, 28. 81. II, 29—31, Strabo, p. 739. Von dieſen prieſterlichen Chaldäern unterſcheidet Strabo a. a. O. ausdrücklich das Volk der Chaldäer, „die einen Theil der Landſchaft Babylonien, der auf der einen Seite an Arabien, auf der andern an den perſiſchen Meerbuſen gränzt, bewohnen,“ womit Ptolemäus (V, 20) übereinſtimmt, wenn er Chaldäa den Theil Babyloniens, der an Arabia deserta angränzt, und Plinius, der Babylon Chaldaicarum gentium caput (VI, 30), die Sümpfe, in welche der Euphrat ſich verliert, lacus chaldaici (VI, 31, vergl. Strabo p. 767. τὰ ἕλη τὰ κατὰ Χαλδαίους) und die Wüſtenaraber infestatores Chaldaeorum (VI, 32) nennt. Daneben finden wir aber auch Chaldäer in ganz anderer Gegend, nämlich auf den kardnchiſchen Gebirgen in der Nähe Armeniens und des ſchwarzen Meeres, bei Xenophon, der ſie als tapferes, kriegs- und freiheitsliebendes Bergvolk aus eigener Anſchauung beſchreibt (Cyrop. III, 1, 34; Anab. IV, 3, 4; V, 5, 17; VII, 8, 25). Dahin verſetzt ſie auch Strabo (p. 548, 549, 555) und Stephanus Byzant. (u. d. W. Χαλδαῖοι ed. Westermann p. 304). Wenn Strabo S. 579 und Stephanus unter Ἀλύβη p. 35 angibt, dieſe Chaldäer hätten vordem Chalybes geheißen, ſo hat man an Verſchmelzung beider Völker zu denken, da noch Xenophon (Anab. VII, 8, 25) ſie neben einander aufführt, vgl. Knobel, Völkertafel S. 163, Rommel, in Erſch und Gruber Encyklop. unter Chalybes, Bd. XVI., S. 118 f. Betrachten wir alle dieſe Angaben zuſammen, ſo läßt ſich als hiſtoriſches Reſultat wohl folgendes ziehen. Die Chaldäer, ein dem ſemitiſchen Stamme zugehöriges Volk, hatten ihre Urſitze in der Landſchaft Arpakhſchad, Arrapachitis, worunter die Gebirgsgegend an den Quellflüſſen des Tigris, zwiſchen Armenien und Aſſyrien, zu verſtehen iſt. Von hier breiteten ſie ſich, dem Laufe der Flüſſe folgend, nach Süden hin über ganz Meſopotamien aus und gründeten in Babylon ein mächtiges und blühendes Reich, deſſen Anfänge circa 2000 oder 2500 v. Chr. zu ſetzen ſind. S. oben Bd. I. S. 642. Combiniren wir die Nachrichten der Klaſſiker über das Bergvolk der Chaldäer mit dem,

was wir von den heutigen Kurden wiſſen, ſo erſcheinen uns beide in Wohnſitz, Volksnatur und ſelbſt im Namen (vergl. Rödiger und Pott: Kurdiſche Studien in: Zeitſchr. für Kunde des Morgenlandes. III., S. 8 f.) ganz identiſch, welche Uebereinſtimmung auch von vielen Gelehrten als erwieſen angenommen iſt. Und doch werden ſchon von Xenophon Chaldäer und Karduchen, welches die eigentlichen Kurden ſind, neben einander aufgeführt, wonach eine völlige Gleichheit als bedenklich erſcheint. Dazu kommt, daß die babyloniſchen Chaldäer beſtimmt ſemitiſchen Urſprungs ſind, während die Kurden eben ſo entſchieden ihrer Sprache nach dem ariſchen Stamme angehören (ſ. Kurdiſche Studien. S. 1). Man muß daher trotz der ſcheinbaren Aehnlichkeit des Namens doch eine Verſchiedenheit ſtatuiren oder (mit Ewald, Geſch. Iſr. I. S. 334) annehmen, daß ein in die Urſitze der Chaldäer eingewandertes nicht ſemitiſches Volk unter dem Namen des alten erſcheine. Vergl. auch Knobel, Völkertafel S. 159—163. Doch laſſen wir für jetzt dieſen Punkt fallen, wir werden weiter unten wieder darauf zurückkommen müſſen. Zu jenen chaldäiſchen Eroberern nun kamen wahrſcheinlich noch Einwanderer aus Süden, möglicher Weiſe von Aegypten, worauf die beſtimmte Angabe des Diodor ſowie manche Uebereinſtimmung in den kosmogoniſchen Mythen der Chaldäer und Aegypter hindeuten. Daſſelbe liegt in der bibliſchen Tradition von Nimrod, Sohn des Kuſch, und in der einheimiſchen von der Erſcheinung der Fiſchmenſchen, wobei wir am einfachſten wohl an zu Schiffe erſcheinende Fremdlinge zu denken haben. Dieſes Reich beſtand unter wechſelnden Dynaſtieen (den mythiſchen Regenten vor und nach der Fluth folgen uediſche, chaldäiſche und arabiſche Herrſcher), bis in der Mitte des 13. Jahrhunderts (1273) das neue Weltreich der Aſſyrer ihm ein Ende machte. Ueber fünf Jahrhunderte lang verſchwinden nun die Chaldäer aus der Geſchichte und gehen ganz in den Aſſyrern auf (ſ. deren Geſchichte u. d. Art. Nineveh); erſt im 8. Jahrhundert vor Chr. finden wir ſie wieder. Hier beginnt, nach aſtronomiſchen Berechnungen beſtimmt, im Jahr 747 die Nabonaſſariſche Aera (ſ. Ideler, Handbuch der Chronologie, I. S. 220 ff.), und der Kanon des Ptolemäus führt eine Reihe von babyloniſchen Königen auf, die mit Nabonaſſar anfängt und mit Nabonadius endigt, zuſammen 209 Jahre, alſo von 747, dem erſten Jahre des Nabonaſſar, bis 538, der Eroberung Babylons durch Cyrus. Die Namen dieſer Regentenreihe des Kanon gibt am richtigſten nach Handſchriften Bunſen im Urkundenbuche zu ſeinem Werke über Aegypten, Bd. III. Im Anfange dieſes Zeitraumes erſcheint Babylonien durchaus als aſſyriſche Provinz und die genannten Könige ſind nur Statthalter der Aſſyrer, zum Theil ſelbſt aſſyriſche Prinzen. Salmanaſſar verpflanzte Babylonier in das eroberte Samarien (2 Kön. 24, 30.) und umgekehrt ſchickte er Iſraeliten nach Sinear (Jeſ. 11, 11.), und ſo führte auch ſpäter noch Aſarhaddon den König Manaſſe und andere Gefangene nach Babel (2 Chron. 33, 11. Eſra 4, 2. 9.). In die Zeit des Jahres 721 fällt der merkwürdige und vielfach gedeutete Ausſpruch des Propheten Jeſaja über die Chaldäer, von denen er Kap. 23, 13. ſagt: »Siehe das Land der Chaldäer! dieſes Volk iſt (noch) nicht geweſen, Aſſur hat es gegründet zu Steppenbewohnern« u. ſ. w. Der Erklärung Knobels in ſeinem Commentare (vergl. deſſen Prophetismus. II. S. 216 ff.), welche im Weſentlichen mit der von Geſenius übereinſtimmt, folgend, finden wir hier die Chaldäer im Belagerungsheer der Aſſyrer vor Tyrus als ein Volk, das nur erſt durch die Aſſyrer, welche es aus den heimathlichen Gebirgen in die große Ebene, die Steppe Babyloniens, verpflanzt hatten, in den politiſch-geographiſchen Geſichtskreis der Paläſtinenſer gekommen iſt. Wie iſt dies zu verſtehen? Mit Uebergehung aller der verſchiedenen Anſichten, die hierüber aufgeſtellt ſind, wobei wir auf die Commentare über die erwähnte Stelle verweiſen, geben wir hier einfach unſere Auffaſſung. Durch die Herrſchaft der Aſſyrer war, bei den Iſraeliten wenigſtens, jede Erinnerung an das alte Chaldäer-reich und -volk in Babylonien verſchwunden. Nicht allzulange vor Jeſaja's Zeit mochte nun wohl aus den obenerwähnten Urſitzen jenes Volkes, in welchen ſich ihre Nachkommen nach wie vor als freies Bergvolk erhalten hatten (wie dies ja bis auf den heutigen Tag noch der Fall iſt, vergl. Knobel, Völkertafel, S. 162), neuer Zuwachs in die

Gegend von Babylon geführt und hierdurch ein neues kriegeriſches Element in die dort anſäſſige Bevölkerung gekommen ſeyn. So wenigſtens erklärt ſich auch am einfachſten, was von der kriegeriſchen Wildheit (vergl. beſonders Habak. 1, 6—11.) und zugleich von der hohen Bildung der Chaldäer des zweiten Reiches aus dem Alterthume berichtet wird. Soviel ſteht aber wohl nach den neueren Unterſuchungen feſt, daß in der Stelle des Jeſaja durchaus nicht an die erſte Einwanderung der Chaldäer, welche, wie oben gezeigt wurde, in die voraſſyriſche Zeit fällt, zu denken iſt. Es iſt auch ſchon erwähnt, daß die alten babyloniſchen Chaldäer und die heutigen Kurden ganz verſchiedenen Stammes, jene Semiten, dieſe Arier ſind. Es entſteht nun die Frage, ob nicht etwa dieſe zweite Einwanderung dem nicht ſemitiſchen Stamme, der ſich in den heutigen Kurden erhalten hat, angehören möge? Darauf ſcheinen die mancherlei nicht ſemitiſchen Elemente, welche ſich in chaldäiſchen Götter- und Königsnamen ſowie in Amtsbezeichnungen vorfinden, hinzuführen (ſ. Knobel, Völkert. S. 167). Nehmen wir dies an, ſo haben wir uns die Sache ſo zu denken, daß die neu eingewanderten Krieger das herrſchende Element im Volke geworden ſind, und indem ſie im Allgemeinen die Sprache des ſchon ſeßhaften, gebildeteren Volkes annahmen, doch für mancherlei Verhältniſſe, beſonders in ihren Namen, die eigene beibehielten. Doch kann eben ſo gut auch jenes nichtſemitiſche Element von dem aſſyriſchen Einfluſſe auf Babylonien während der langen aſſyriſchen Herrſchaft herrühren. Soviel ſteht feſt, daß ſoweit die babyloniſchen Keilſchriften bis jetzt erklärt ſind (vergl. beſ. Grotefend, Erläuterung der babyloniſchen Keilſchriften aus Behiſtun. Götting. 1853, 4.), die Sprache derſelben weſentlich aramäiſch iſt. Natürlich wird ſich eine klare Einſicht in dieſe dunkeln und verwickelten Verhältniſſe nur erſt gewinnen laſſen, wenn die Erklärung jener Schriften, die jetzt ſich nur im Stadium ihrer erſten Entwickelung befindet, zu reifer Ausbildung und vollſtändiger Sicherheit gediehen iſt. Laſſen wir daher dieſe Fragen, die durchaus noch nicht entſchieden werden können, dahingeſtellt und wenden wir uns zu dem, was mit größerer hiſtoriſcher Sicherheit uns bekannt iſt. Daß in der Mitte des 8. Jahrhunderts vor Chr. Babylonien aſſyriſche Provinz war und von aſſyriſchen Vicekönigen regiert wurde, iſt ſchon erwähnt. Unter dieſen wird in der Bibel Merodach Baladan (מְרֹדַךְ בִּלְאֲדָן), Sohn Baladans, aufgeführt, der nach Jeſ. 39, 1 ff. 2 Kön. 20, 12., vergl. 2 Chron. 32, 31. Geſandte an den König Hiskia ſchickte (ſ. d. Art. Hiskia). Die Zeit dieſer Geſandtſchaft iſt unbeſtimmt, jedenfalls aber den bibliſchen Nachrichten gemäß bald nach Hiskia's Krankheit zu ſetzen. In dem Kanon des Ptolemäus werden in dieſer Zeit als Könige aufgeführt: Mardokempal 721—709 vor Chr.; Arkeanos 709—704; ein Interregnum von zwei Jahren; Belibos 702—699; Apaſanadios 699—693. Unter dieſen würde Mardokempal unbedingt dem Namen nach mit Merodach Baladan übereinſtimmen. Im Chronicon des Euſebius (armen. I. p. 42 sq. lat. p. 19) berichtet Alexander Polyhiſtor nach Beroſus Folgendes: „Postqnam regno defunctus est Senecherimi frater, et post Hagisae in Babylonios dominationem, qui quidem nondum expleto trigesimo imperii die a Marudacho Baldane interemptus est; Marndachus ipse Baldanes tyrannidem invasit mensibus sex; donec eum sustulit vir quidam nomine Elibus, qui et in regnum successit. Hoc postremo tertium iam annum regnante, Senecherimus rex Assyriorum copias adversum Babylonios contrahebat, proelioque cum iis conserto, superior evadebat: captumque Elibum cum familiaribus eius in Assyriam transferri iubebat. Is *igitur* Babyloniorum potitus filium suum Asordanem eis regem imponebat, ipse autem in Assyriam reditum maturabat.“ Hiernach wäre dieſer Merodach Baladan in den Anfang des im Ptolemäiſchen Kanon erwähnten Interregnum, 704, zu ſetzen und der Marndachus Baldanes des Beroſus dürfte mit dem Mardokempal des Kanon nicht Eine Perſon ſeyn (wie bei Geſenius, Comment. zu Jeſ. 39, 1. Bd. I, S. 1002), ſondern zwei verſchiedene (nach Hitzig, Comment. zu Jeſ. S. 450 f.; Winer, Realwörtb. unter Merodach Baladan; Ewald, Geſch. Iſr. III. S. 344, Anm. 3; Duncker, Geſch. des Alterth. I., S. 388, Anm.). Es fragt ſich nur, mit welchem von beiden der bibliſche Merodach Baladan identiſch iſt. Dem bibliſchen Berichte nach, der die Zeit

von Hiskia's Krankheit feſtſtellt, muß es der Mardokempal geweſen ſeyn, den hiſtoriſchen Verhältniſſen aber nach kann es nur der Marudachus des Beroſus ſeyn, denn die Geſandtſchaft deſſelben hatte unbeſtreitbar nur den Zweck, den jüdiſchen König für ſich und ſeine Auflehnungsplane gegen Aſſyrien zu gewinnen. Die Differenz iſt entweder (mit Knobel, Comment. zu Jeſ. 39, 1.) ſo zu löſen, daß der Verfaſſer des bibliſchen Berichtes den eigentlichen Zweck der Geſandtſchaft nicht erkannt habe und ſeine Angabe eine bloße Annahme ſey, gemacht nach dem unmittelbar vorhergehenden Kapitel, oder (mit Bauer, Tabellen über die Geſchichte des jüdiſchen Volks. Tab. IV.) daß die beiden doch Einer ſeyen und „die Berichterſtatter in uns unbekannten Wechſelfällen jener kampfreichen Zeit Grund zu ihrer verſchiedenen Angabe der Regierungszeit Merodach Baladan's fanden.“ Auch hier werden weitere Aufſchlüſſe nur aus der Entzifferung der Inſchriften gewonnen werden können. Sicherer iſt, daß Sanherib die rebelliſchen Vaſallen ſich wieder unterwarf und ſeinen eignen Sohn Aſarhaddon (אַסַּרְחַדּוֹן 2 Kön. 19, 37.; Jeſ. 37, 38.; Tob. 1, 21.) als Vicekönig einſetzte (699 v. Chr.), als welcher er bis zum Tode ſeines Vaters 693, wo er die Herrſchaft über Aſſyrien antrat, regierte (ſ. über ihn das Nähere in der aſſyriſchen Geſchichte u. d. Art. Nineveh). Als gegen Ende des 7. Jahrhunderts ſcythiſche Horden in das aſſyriſche Reich einfielen, ſchickte Sardanapal, der letzte aſſyriſche König, im Jahr 625 den Nabopolaſſar, ſeinen Feldherrn, als Vicekönig nach Babel, um das Land vor dem Einbruche der Scythen zu ſchützen (Euſeb. Chron. armen. p. 54, lat. p. 26). Bald nachher tritt dieſer als ſelbſtſtändiger Herrſcher auf, verbündet ſich mit dem Könige Kyaxares von Medien und macht mit dieſem durch die Eroberung und Zerſtörung Nineveh's im Jahr 606 dem aſſyriſchen Reiche ein Ende. Ihm folgte ſein Sohn Nebukadnezar, über deſſen Thaten und glanzvolle Regierung ein beſonderer Artikel Auskunft geben wird. Er regierte 43 Jahre (604—561) und ihm folgte ſein Sohn Evil-Merodach (אֱוִיל מְרֹדַךְ), der gleich im erſten Jahre ſeiner Regierung den jüdiſchen König Jojachin aus der Gefangenſchaft entließ (2 Kön. 25, 27.; Jerem. 52, 31.). Er war ein laſterhafter Fürſt (Euseb. praep. evang. IX, 41; Berosus bei Joseph. c. Apion. I, 20) und wurde nach zweijähriger Regierung von ſeinem Schwager Nerigliſſar ermordet. Dieſer beſtieg den Thron, beſaß ihn aber nur 4 Jahre. Sein unmündiger Sohn Labaſoarchad wurde durch eine Verſchwörung der Großen ſchon nach neun Monaten aus dem Wege geſchafft, worauf dieſe einen aus ihrer Mitte, den Nabonet, auf den Thron erhoben. Dieſer iſt der Belſazar der Bibel, unter welchem der Perſer Kyros Babylon 538 vor Chr. eroberte und dem chaldäiſchen Reiche ein Ende machte (ſ. oben den Art. Belſazer. Bd. II, S. 17 f.). Von da an war Babylonien perſiſche Provinz und theilte die Schickſale des perſiſchen Reiches. Ueber die Geſchichte der Chaldäer vergl. beſonders Geſenius, in Erſch und Gruber Encyklop. Bd. XVI, S. 103 ff.; Roſenmüller, Handb. der bibl. Alterthumskunde. Bd. I, 2, S. 1—90; M. Duncker, Geſch. des Alterthums. Bd. I, S. 115—136, 386—475; II, S. 548—559.

Zu dem, was ſchon oben Bd. I, S. 647 f. über die Babylonier im Allgemeinen beigebracht iſt, haben wir hier nur noch einige Einzelheiten über Religion und Staatsverfaſſung derſelben, ſo weit es die Bibel angeht, nachzuholen. Die Religion der alten Babylonier war wie die faſt aller alten Völker des Orients Naturdienſt und zwar hauptſächlich Geſtirndienſt. Als höchſten Gott verehrten ſie den Bel (בֵּל Jeſ. 46, 1.; Jerem. 50, 2.; 51, 44.; Dan. LXX, 14, 3 ff.), den Herrn (בַּעַל) des Himmels und des Lichtes, der Himmel und Erde getheilt und die Menſchen geſchaffen hat (ſ. die Kosmogonie nach Beroſus bei Euseb. Chron. armen. I. p. 22 sq., lat. p. 10 sq., Syncell. I. p. 52 sq.). Als Stern entſpricht ihm der Jupiter oder nach Andern der Saturn. Dieſem zur Seite ſteht eine höchſte weibliche Gottheit, die Mylitta, die Herrin der Erde und des Waſſers, die Göttin der Fruchtbarkeit, die gebärende weibliche Naturkraft, welche in einem höchſt ſinnlichen Cultus verehrt wurde. Ihr Geſtirn iſt der Planet Venus. In der Bibel erſcheint ſie als Meni (מְנִי) Jeſ. 65, 11., wo auch in Verbindung mit ihr der Jupiter als Gad (גָּד, Glück) angeführt wird. Der Planet Mars iſt der Kriegsgott Nergal

(נֶרְגַּל 2. Kön. 17, 30.), der wahrscheinlich auch unter dem Namen Merodach (מְרֹדָךְ) erscheint Jerem. 50, 2.; der Nebo (נְבוֹ) Jos. 46, 1. ist der Merkur. Neben diesen Hauptgottheiten verehrten sie noch eine große Menge anderer (daher Jerem. 50, 38.: »ein Land der Götzen ist es und der Abgötter rühmen sie sich«), deren Bilder von Gold, Silber, Erz, Eisen, Holz und Stein gemacht waren, Dan. 5, 4. 23. Ausführlicheres über diesen Götzendienst s. bei Gesenius, Commentar über den Jesaia. 2. Beil. Bd. II, S. 327 ff.; Münter, die Religion der Babylonier; Duncker, Gesch. des Alterth. I. S. 125—130. — Die Staatsverfassung der Babylonier (vergl. Bertholdt, Commentar zum Daniel. 2. Excurs, S. 817 ff.) war despotische Monarchie. Ueber allen steht der »König der Könige« (Dan. 2, 37.), dessen Wille Gesetz ist (Dan. 3, 12. 14, 28.), und der unzugänglich in seiner Königsburg (»der Pforte«, Dan. 2, 49.), umgeben von einer großen Schaar Hof- und Staatsdiener (Dan. 6, 2. 23.) lebt. Zu den angesehensten derselben, die die nächste Umgebung des Königs bildeten, gehörte der Palastpräfekt (Dan. 2, 49.), der Oberste der Eunuchen (1, 3. Jerem. 39, 3. 13.), der Oberste der Leibwache (Dan. 2, 14.; Jerem. 39, 3.; 2 Kön. 25, 8. 10. 11.) und der Vorsteher der Magier (Dan. 2, 48,; Jerem 39, 3.). Auch werden noch Dan. 3, 24. 27. 4, 33. 6, 8. דָּבְרַיָּא, Räthe des Königs genannt, die vielleicht einen besondern Staatsrath bildeten. Das Reich war in einzelne Provinzen, wie im persischen Reiche die Satrapieen waren, eingetheilt (Dan. 2, 48 f., 3, 1. 2), denen Beamte verschiedener Grade vorstanden, welchen theils die Verwaltung, theils die Rechtspflege, theils die Eintreibung der Abgaben oblag. Die meisten derselben werden Dan. 3, 2. 3. 27. 6, 8. aufgeführt. Die Oberstatthalter hießen אֲחַשְׁדַּרְפְּנַיָּא, nach Form und Bedeutung den persischen Satrapen (Esra 8, 36.; Esth. 3, 12. 8, 9. 9, 3.; vergl. Gesen. Thes. u. d. W.) gleich, deren Unterstatthalter (פַּחוֹת, Sing. פֶּחָה; chald. פַּחֲוָתָא) untergeordnet waren. Jerem. 51, 57; Hesek. 23, 6. 23.; Esra 5, 3. 14.; 6, 7. Neben diesen Oberbeamten kommen in den erwähnten Stellen des Daniel vor: אֲדַרְגָּזְרַיָּא Oberrichter, גְּדָבְרַיָּא Schatzmeister, (vergl. Esra 1, 8. 7, 21.); דְּתָבְרַיָּא Richter und תַּפְתָּיֵא Rechtskundige. **Arnold.**

Chaldäische Christen, s. Nestorianer.

Chalmers, Thomas. Der schottische Protestantismus hat seit der Zeit der Reformation keinen Mann aufzuweisen, der in so umfassender Weise wie Chalmers durch tiefgreifende, vielseitige Wirksamkeit Bedeutung für seine Kirche, ja für seine ganze Nation erlangt hätte und zugleich durch eben diese Wirksamkeit sowie schon durch seinen ganzen Karakter als Kirchenmann und als Christ das Interesse der evangelischen Kirche überhaupt in Anspruch nehmen dürfte.

Chalmers wurde am 17. März 1780 in Ost-Anstruther, einem Städtchen der Grafschaft Fife geboren. Seine Eltern gehörten jenen mittleren Ständen der schottischen Bevölkerung an, unter welchen evangelisches Christenthum mit calvinistisch-presbyterianischer Färbung einen festeren Boden als wohl bei irgend einer andern Nation sich errungen und solchen auch in den Zeiten, als religiöse Laxheit und Indifferentismus die Gebildeten, namentlich auch die Theologen, weithin durchdrang, nie ganz verloren hatte. In eben diese Zeiten, — in die Zeiten des sogenannten Moderatismus, wo altschottische Rechtgläubigkeit sammt einer damit verbundenen Beschränktheit gegenüber von weltlich humaner Bildung, eben einer solchen Bildung, wie sie von England her eindrang, und zugleich altschottische Selbstständigkeit und Strenge des Kirchenwesens einer freundschaftlichen Gemeinschaft mit weltlicher Staatsverwaltung geopfert werden sollte, fiel Chalmers Jugend; eben diese Zeiten bestimmten ursprünglich auch seine eigene Bildung, seinen eigenen Standpunkt. Bei seinen Studien, denen er, zum Geistlichen bestimmt, auf der Universität St. Andrews oblag, wird uns über seine Beschäftigung mit der Theologie selbst nichts Sonderliches berichtet; sein Hauptfach war vielmehr Mathematik und Naturwissenschaftliches, was man mit unter der Philosophie zu befassen pflegte. Auch als er 1803 Pfarrer geworden war, zu Kilvany in seiner heimathlichen Grafschaft, glaubte er neben dem geistlichen Amt den gleichen, ja den überwiegenden Theil seiner Zeit und seiner Kräfte

jenem Fache fortwährend widmen zu dürfen; es war nach dem Sinn des Moderatismus eher empfehlend für ihn als anstößig, daß er sogar Privatvorlesungen über dasselbe in dem benachbarten St. Andrews übernahm; zum ersten Auftreten als Schriftsteller ließ er sich veranlassen durch einen Streit über die Lehre von der Wärme; 1805 bewarb er sich vollends um einen Lehrstuhl der Mathematik zu Edinburg. Was die Wirksamkeit, die er als Geistlicher übte, betrifft, so ist in seinen schon damals beredten Predigten das spezifisch Christliche abgeschwächt, umgangen; ihr dogmatischer und ethischer Karakter ist im Wesentlichen der eines vulgären Rationalismus. Aber seine ganze Thätigkeit, sein Streben und sein Karakter ließen bei all dem bereits die edel menschlichen Tugenden erkennen, die später in seinen eigenen Augen da, wo ihnen der christliche Grund fehlt, keinen wahrhaftigen Werth mehr hatten, die aber dann gerade erst bei ihm als ächt christliche Persönlichkeit vollends in rechtem Lichte sich entfalteten: es ist redlicher sittlicher Ernst, sich steigernd zu lauterer Begeisterung für Recht, Wahrheit, Menschlichkeit, — Wärme und Weitherzigkeit da, wo er ähnliches Streben traf, — gründliche Abneigung gegen alles gemachte, erzwungene, äußerlich strenge und innerlich kalte Christenthum. Damals glaubte er vorzugsweise gegen engherzig und düster orthodoxes altkirchliches Wesen, gegen diejenige Richtung, welche selbst vermöge ihrer Einseitigkeit seit der großen englischen Revolution eine so starke Reaktion erzeugt hatte, angreifend sich verhalten, und sein eigenes Streben allgemein moralischen Zwecken und zunächst dem Besten seiner Nation widmen zu müssen; als zu Anfang des Jahrhunderts ein Einfall Napoleons drohte, flammten seine Predigten von Patriotismus und Eifer gegen die Erbfeinde, er dachte gar daran, in eine Compagnie von Freiwilligen zu treten, und zugleich suchte er seinem Vaterland zu dienen mit einer neuen Probe weltlicher Studien, nämlich mit einer Untersuchung über die Hülfsmittel des Landes (Inquiry into the Extent and Stability of National Resources, Edinburgh 1808), der ersten Probe seiner selbstständigen Beschäftigung mit staatswirthschaftlichen Grundsätzen. Bald aber trat der große innere Umschwung ein, der seinem ganzen Leben und Wirken einen neuen höheren Mittelpunkt gab und um diesen selbst dann Alles vereinigte, was bisher schon an Kräften und Früchten seinem Karakter und seiner Bildung angehört hatte. 1810 war das entscheidende Jahr. Eine sechsmonatliche Krankheit brachte ihn damals zu einer vertiefteren Einkehr in's eigene Innere, die Ausarbeitung des Artikels „Christenthum“ für Brewsters „Edinburgh Encyclopaedia“ zu einer ihn auch sittlich fesselnden Beschäftigung mit christlicher Apologetik und besonders mit dem Geist und Leben der ältesten Christenheit. Zugleich wirkte auf ihn jener ernste religiöse, christliche Geist, welcher unter dem Eindruck der Revolutionsgräuel und der der Heimath selbst drohenden Gefahren in England überhaupt neu erwacht war, und namentlich ein Haupterzeugniß und zugleich Hauptförderungsmittel desselben, die Schrift von Wilberforce „A practical view of Christianity.“ Fortan sehen wir alle seine Bestrebungen auf Ausbreitung und Befestigung von evangelischem Glauben und Leben als auf ihren höchsten und letzten Zweck hinzielen: und zwar so, daß er von den allgemein humanen, philanthropischen, patriotischen Zwecken keinen aufgeben, vielmehr sie jetzt erst recht festhalten, wohl aber alle als einerseits an sich untergeordnete, andererseits erst durch's Christenthum wirklich erreichbare darstellen will. Dabei blieb es ihm von Anfang an eigen, das spezifisch religiöse, geistliche, christliche Gebiet und das allgemeiner Sittlichkeit sowie weltlicher Bildung und Wissenschaft sehr streng aus einander zu halten, das Geistliche, Göttliche, immer vorzugsweise als ein dem Weltlichen, Irdischen, obgleich dieses nur in jenem wahres Leben haben soll, doch schlechthin jenseitiges, transcendentes anzusehen, — eine Anschauungsweise, die, wie mit seinem eigenen Karakter, so auch mit dem des schottischen Protestantismus und der schottischen und englischen Wissenschaft überhaupt zusammenhing. Menschliche Wissenschaft soll frei und selbstständig das ganze Gebiet menschlicher, irdischer Erfahrung umspannen, je gewissenhafter aber sie dies thut, um so gewissenhafter dann auch da, wo diese endigt und wo dagegen Mittheilungen einer höheren Welt eintreten, ihre eigenen Schranken anerkennen; einer Spekulation dagegen, welche jenen festen irdi-

ſchen Boden verlaſſen und ſelbſtſtändig über das jenſeits Liegende abſprechen oder gar das Wiſſen hievon ſich ſelbſt erzeugen wollte, ſprach er alles Recht, ja alle Vernunft ab: ſein Geiſt, an mathematiſch verſtändige Behandlung exakten Stoffes gewöhnt, entbehrte alles Sinnes hiefür. Aehnlich bleibt der Sittlichkeit ihr eigen Gebiet, das Gebiet jener Kräfte und Triebe, welche, wie Liebe zwiſchen Ehegatten, Eltern und Kindern, Geſchwiſtern, Volksgenoſſen u. ſ. w., in der menſchlichen Natur unveräußerlich liegen; Chalmers will ihnen, gegenüber einer überſpannt orthodoxen Auffaſſung von der natürlichen Verderbtheit, ihr volles Recht auf ihrem Gebiete laſſen, ja er ſieht da ſchon viel erreicht, wo ſie gewahrt und gepflegt werden; aber allen Werth ſpricht er ihnen ab, wo es ſich um Ruhm vor Gott handelt, denn alle Sittlichkeit, die bloß auf ihnen ruht, iſt ihm nur erſt eine äußerliche, ungeiſtliche, aufgetragen auf innerlich doch verkehrtem und verderbtem Herzensgrunde. Das iſt die Anſchauungsweiſe, welche fortan bei Chalmers für alle Seiten ſeiner bald rein kirchlichen, bald zugleich weltlichen, bald rein praktiſchen, bald zugleich wiſſenſchaftlichen Thätigkeit die gemeinſame Grundlage bildet. Dabei gibt er von der Wahrheit und Lebendigkeit der mit ihm erfolgten Umwandlung überall dadurch Beweis, daß ſein ganzes Auftreten nicht minder als früher den Eindruck von Lauterkeit, Geradheit, kräftiger Natürlichkeit macht. Es kommt hiezu auch in der äußern Form der Sprache eine Originalität, welche in das ſelbſtſtändige Ringen ſeines Geiſtes ſchauen läßt und, wie ſie einem Fremden beſonders bei Predigten und Reden hie und da das Verſtändniß erſchwert, ſo Landsleute von ihm ſelbſt zur Bemerkung veranlaßte, es müßte jeder Verſuch, ihn nachzuahmen, zur Karrikatur werden. Was ſonſt ſeine Schriften, Abhandlungen, Predigten anbelangt, ſo laſſen dieſelben alle den Mathematiker erkennen vermöge des ſtreng logiſchen, klaren, ſicheren Ganges, den ſie einhalten, vermöge der Feſtigkeit, mit der ſie beſtändig Ein beſtimmtes Ziel in's Auge faſſen, überhaupt vermöge einer gewiſſen Verſtändigkeit, die ſowohl wiſſenſchaftlichen Ausführungen als auch Predigten hie und da auch einen Ton gibt, der uns Deutſchen minder zuſagt. Auf eigenthümliche Weiſe aber verbindet ſich hiemit bei ihm eine reiche, oft glänzende, ſchwungvoll dahinreißende Phantaſie, welche das, was der logiſche Faden verbindet, im Einzelnen conkret belebt und je den Einen Gedanken, der dem Leſer und Zuhörer nahe gelegt werden ſoll, auf die manchfaltigſte Weiſe zu wenden und zu wiederholen verſteht. Was dagegen am meiſten, beſonders von Deutſchen, vermißt werden wird, als ſolches dürfte, wie bei wiſſenſchaftlichen Gegenſtänden das ſpekulative, ſo bei religiöſen ein tiefer myſtiſches Element bezeichnet werden; auch letzteres tritt, ſo ſehr auch auf die evangeliſche Lehre in ihrer ganzen Tiefe gedrungen wird, doch bei der Ausführung eben hinter jenem Streben nach Klarheit und Verſtändigkeit zurück.

Ein größerer äußerer Wirkungskreis öffnete ſich für Chalmers fünf Jahre nach jener innern Umwandlung, indem er, in Folge des Rufs, den er bereits als Prediger hatte, die Pfarrſtelle der Tronkirche in Glasgow erhielt. Die zwei Hauptperioden ſeiner Wirkſamkeit bildet ſofort ſein Aufenthalt in dieſer Stadt, wo er 1819 zur St. Johannis-Pfarrei überging, und dann die Zeit, wo er als Profeſſor in St. Andrews (ſeit 1823) und Edinburg (ſeit 1828) angeſtellt war.

In Glasgow machten zunächſt ſeine Predigten gewaltigen Eindruck; dazwiſchen ließ er ſich auch zu Predigten in andern Städten, beſonders auch in London veranlaſſen. Beſonders berühmt wurde eine Reihe von ſieben Reden, welche, ſeinen ſpätern Predigten an Glanz der Beredtſamkeit noch überlegen, an Gediegenheit derſelben aber ihnen nachſtehend, höchſt intereſſant die Frage behandeln, wie das, was die Aſtronomie lehre vom Verhältniß der kleinen Erde zum großen Weltall, im Einklang ſtehe mit der wichtigen Stellung, welche derſelben Erde gemäß der geoffenbarten Lehre im göttlichen Rathſchluß angewieſen ſey (A Series of Discourses on the Christian Revelation, viewed in connection with the Modern Astronomy, Glasgow 1817; ſpäter vermehrt mit ſieben weitern Reden ähnlichen Inhalts). Wie hier auf gewiſſe vermeintlich wiſſenſchaftliche Vorſtellnngen der aufgeklärt gebildeten Welt, ſo drang er unmittelbar in's ſittliche Leben und Treiben derſelben und

zwar zunächſt der großen Handelswelt von Glasgow mit ſeinen Reden über Anwendung des Chriſtenthums u. ſ. w. ein (On the Application of Christianity to the Commercial and Ordinary Affairs of Life 1820). Außerdem hat er von Predigten, die er an jenen beiden Kirchen hielt, je Eine Sammlung veröffentlicht. Beſonders wirkſam wurden ſie alle namentlich eben dadurch, daß man hier ſolch reiche Bildung ſowohl der Sprache als der Gedanken, wie man ſie bisher nur Männern des Moderatismus hatte zutrauen wollen, verbunden ſah mit ſtrenger, einfach evangeliſcher Ueberzeugung, die gerade auch den gebildetſten und ehrbarſten Männern der Welt kräftig und ohne Umſchweif ihre Unfähigkeit und Verderbniß in geiſtlichen Dingen vorhielt; denn eben dies war immer, wie Chalmers ausdrücklich ſagt, der Punkt, auf den er vor Allem hinzielte.

Chalmers Predigten, obwohl durch ihren einfach evangeliſchen Gehalt und die durchweg praktiſche Ausführung auch dem niedern Volk verſtändlich, waren doch vorzugsweiſe von Einfluß auf die Gebildeten. Eine weit umfaſſendere Wirkſamkeit richtete er zu gleicher Zeit, theils durch Anregung Anderer, theils unmittelbar in eigener Arbeit auf die ganze, großentheils verwahrloſte Menge des Volkes. Die Bevölkerung hatte beſonders in den Gewerb treibenden Städten ſeit mehreren Jahrzehenden enorm (ſo in Glasgow ſeit Anfang des Jahrhunderts bis 1815 von 77,000 bis 120,000), die Ausbreitung von Kirchen und Schulen im Vergleich hiemit ſo gut als gar nicht zugenommen; überdies waren die meiſten Sitze in den Kirchen, weil ſie vermiethet wurden, den Armen verſchloſſen; beträchtliche Theile der Einwohnerſchaft der großen Städte konnten förmlich als in Heidenthum oder Religionsloſigkeit verſunken betrachtet werden und wurden zugleich mehr und mehr ein Gegenſtand der Furcht für die höheren, wohlhabenden Klaſſen, die eine ſchroffe Kluft von ihnen trennte. Man fühlte in England und Schottland auf's Dringendſte das Bedürfniß deſſen, was wir jetzt als »innere Miſſion unter den Maſſen« zu bezeichnen pflegen. Und das, was Chalmers in dieſer Hinſicht rieth und that, hat ihn, und zwar nicht mit Unrecht, bis jetzt wohl am meiſten in Deutſchland bekannt gemacht; dabei darf indeſſen vor Allem auch nicht überſehen werden, wie ſehr ſeine Grundſätze nicht bloß durch die Verhältniſſe, denen ſie ſich anpaſſen mußten, ſondern auch an und für ſich von dem, was großentheils unter unſern unbeſtimmten Begriff der innern Miſſion geſtellt wird, ſich unterſcheiden, wie eng namentlich ſeine innere Miſſion mit der ordentlichen, von der Reformation her überkommenen Wirkſamkeit der Kirche ſelbſt ſich verbindet, ja wie ſie eigentlich völlig in dieſer aufgeht. Die Thätigkeit von Reiſepredigern, Stadtmiſſionaren, eifrigen Laien, war längſt, beſonders durch Independenten, in Schottland angeregt worden. Chalmers nahm dieſelbe dankbar auf; aber nicht dieſes außerordentliche Mittel war es, von dem er durchgreifende Hülfe erwartete; vielmehr können wir als das, auf welches er dringt, kurz bezeichnen: Ausbreitung der alten Nationalkirche und des ihr zugehörigen Schulweſens über das ganze Land kraft ihrer Verbindung mit dem Staat, der ihr den äußeren Unterhalt ſichern ſoll, — und neu belebte Wirkſamkeit derſelben innerhalb der einzelnen Kirchſpiele vermöge der inneren Kräfte, wie ſolchen ihr Wirkungskreis von der alten presbyterialen Kirchenordnung angewieſen wird. Es müſſe ſo, ſagt er, eine »aggreſſive« Thätigkeit geübt werden, indem man dem Volk entgegenkomme und darbiete, anſtatt zu warten bis es ſelbſt ſuche, und *zugleich* eine »territoriale,« ſofern die ganze Einwohnerſchaft beſtimmten wo möglich nicht über 2000 Seelen umfaſſenden Kirchſpielen zugewieſen werden müſſe, um ſo von den Dienern der Kirche geordnet und durchgreifend geiſtlich verſorgt werden zu können; auch um dieſes »territorialen« Karakters willen drang er auf die Verbindung mit dem Staat: nicht bloß Gemeinden (congregations) wollte er, neben denen eine Menge von Einwohnern von aller kirchlichen Fürſorge entblößt bleiben können, ſondern geſetzlich errichtete Kirchſpiele, die Alle umfaſſen, — und hiezu Geiſtliche, welche bei ihrer Fürſorge für Alle auf geſetzlich feſtſtehende Auktorität ſich ſtützen können. Was jene Ausbreitung des Kirchenweſens betrifft, ſo hatte Chalmers ſchon 1817 ausgeſprochen, Glasgow allein müſſe mindeſtens 20 neue Kirchen bekommen; wollte der Staat noch nicht dazu helfen, ſo ſollten einſt-

weilen eifrige Individuen durch Privatbeiträge das Werk beginnen; zunächſt aber blieben dieſe Plane Chalmers überhaupt noch unbeachtet oder wurden als utopiſch zurückgewieſen. Um ſo eifriger richtete ſich ſein praktiſches Streben nach der andern Seite hin auf die Wirkſamkeit innerhalb der bereits beſtehenden Gemeinden und Kirchſpiele: in ſolchen kleinen Kreiſen, — das wiederholt er immer wieder, — werde unendlich mehr ausgerichtet als mit großartig umfaſſenden Organiſationen und Centraliſationen. Es ſollte hier möglichſt lebendige Mitwirkung von Laien eintreten, aber eben nur in der von Alters her kirchlich geordneten Weiſe, — mittelſt des Presbyterats und Diakonats, von denen freilich das letztere in Schottland erſt wieder neu erweckt werden mußte. Gegenſtand dieſer Wirkſamkeit ſollten nicht bloß die religiöſen Nothſtände, ſondern auch der ganze Pauperismus ſowohl nach ſeinen materiellen, als nach ſeinen ſittlichen Seiten ſeyn. Denn während nach engliſchem Syſtem die Armenpflege ganz zu einer Sache des öffentlichen Geſetzes und öffentlichen Rechtes gemacht, — jedes Kirchſpiel zur Ertheilung von Arbeit und Unterhalt an ſeine Armen verpflichtet, und das Armenweſen im Ganzen unter die Leitung höchſter Landesbehörden geſtellt wird, und während in Schottland durch nöthig gewordene erſchreckend raſche Ausbreitung der bürgerlichen Armenſteuer daſſelbe Syſtem bald auch herrſchend zu werden ſchien, machte Chalmers, auch hierin ganz im Einklang mit der alten Kirchenordnung, zugleich ſich ſtützend auf die durch eigene Studien ihm feſtſtehende nationalökonomiſche Theorie und auf chriſtliche Anſchauungen vom Weſen der Kirche, mit unermüdlichem Eifer dagegen Oppoſition. Zur Sache des Rechts und der Gerechtigkeit will er nicht machen laſſen, was Sache der Liebe und Wohlthätigkeit ſey; daß der Arme ein Recht auf Unterhalt habe, erklärt er für Grundirrthum; die wahre Wirkſamkeit gegen den Pauperismus iſt ihm eine freie, welche durch Religion und Kirche erzeugt werden ſolle und durch geſetzliche Feſtſtellung von Seiten des Staats nur verkümmert und erſtickt werde: ihre ordentliche Ausübung geſchehe nicht durch bürgerliche Beamte, ſondern durch kirchliche Diakonen. Und er fährt fort: auch die Hülfe ſelbſt, welche geleiſtet wird, ſoll keine äußerliche, mechaniſche ſeyn, ſondern ſie ſoll darin beſtehn, daß die Armenbeſucher und Diakonen, — unter welchen höhergeſtellte, wohlhabendere Perſonen, die ſich in Liebe herablaſſen, und ſelber Arme, die den Verwahrloſten näher ſtehen, gleich ſehr am Platze ſind, — bei dieſen Verwahrloſten vor Allem das eigene Intereſſe, die ſittliche Energie, die natürliche Elternliebe, den Sinn für Häuslichkeit, Reinlichkeit, Sparſamkeit u. ſ. w. wieder anregen; wo dies nicht ausreiche, möge man erſt Rath und Unterſtützung ihrer eigenen Verwandten und Nachbarn für ſie zu gewinnen ſuchen, — dann erſt etwaige Geldhülfe einzelner Menſchenfreunde, — und erſt zuletzt regelmäßige Hülfe aus der Gemeindekaſſe; der Staat möge nur da, wo die Selbſtthätigkeit der Armen durch allgemeine Calamitäten darniedergehalten werde, mit allgemeinen Maßregeln, — und nur da, wo ſie, z. B. durch Blindheit, Wahnſinn und dergl. aufgehoben ſey, durch ſtändige Anſtalten zu Hülfe kommen. Man müſſe, ſagt Chalmers, die Gemeinſchaft ſo als einen Leib betrachten, dem man nur helfen könne, wenn man ſeine eignen, innern Kräfte mit dem lebendigen Hauch perſönlicher wohlwollender Thätigkeit ſelbſt auch wieder zu freier organiſcher Wechſelwirkung anrege. Die ganze Einwirkung auf die Armen und Verwahrloſten, wie ſie in chriſtlicher Liebe wurzeln ſoll, ſoll dann auch den eigentlich chriſtlichen Zweck, die Verbreitung ächt chriſtlichen Glaubens und Lebens, beſonders durch Förderung des Kirchen- und Schulbeſuchs, als ihren höchſten anſehen. Andererſeits aber unterſcheidet Chalmers auch hier wieder ſtreng mit praktiſcher Nüchternheit zwiſchen dem Weltlichen und Geiſtlichen: die eigentlich geiſtliche Wirkſamkeit werde am beſten von Solchen geübt, welche mit dem Weltlichen gar nichts zu thun haben, wie dies deßwegen bei den Geiſtlichen und auch bei den Aelteſten, im Unterſchied von den Diakonen, ſo viel als nur immer möglich der Fall ſeyn ſollte. Und vom Einfluß aller äußern Mittel überhaupt möge man für Verbreitung von eigentlichem Chriſtenthum nicht zu viel hoffen; es iſt wirklich auffallend, wie von „Chriſtianiſirung des Volks“, „Aufbau des Reiches Gottes“ u. dergl. Chalmers ſo gar keine Worte macht; bekehrt, ſagt

er, werden immer nur verhältnißmäßig sehr Wenige, nur durch besonderes Wirken des göttlichen Geistes; aber so Wenige auch »christianisirt« und »spiritualisirt« werden mögen, so umfassend und heilsam werde doch immer schon der »sittlichende« und »civilisirende« Einfluß seyn — nicht bloß im Interesse staatlicher Ordnung und Wohlfahrt, sondern auch als Vorbereitung eben zu jenem wirklich christlichen Leben. — Chalmers räth dann, daß jene mäßig großen Kirchspiele in je 6—10 Bezirken einzelnen Diakonen zugewiesen werden sollten. Er selbst machte in seinem über 10,000 Seelen zählenden Johanniskirchspiel seit 1819 einen äußerst glücklichen Versuch mit 25 Diakonen; die Geldsumme, welche dabei dem Pauperismus in dem sehr armen Kirchspiel geopfert werden mußte, war erstaunlich gering. Das Unternehmen bestand unter Chalmers Nachfolgern fort bis 1837 *); es erlag endlich der Unmöglichkeit, dem das Land und die Zeit beherrschenden Geist und System gegenüber nur wenigstens einige, für seinen Bestand nöthige Zugeständnisse herauszuschlagen, namentlich die Exemtion von der auf der Stadt im Ganzen lastenden Armensteuer und von der Verpflichtung, den von außen zufließenden Armen freien Eintritt in's Kirchspiel zu gestatten.

1823 war Chalmers nach St. Andrews befördert worden, und zwar auf den Lehrstuhl der Moralphilosophie; 1828 bestieg er den der Gottesgelehrtheit (Divinity) zu Edinburg. Er that sich auf diesen Gebieten weniger hervor durch wissenschaftliche Eigenthümlichkeit: mit seinen Grundbegriffen von der Philosophie und ihrem Verhältniß zur Theologie schloß er sich an an die schon von Baco stammende Anschauung, — in der Moralphilosophie an die Auffassungsweise der schottischen Philosophen gegen Ende des vorigen Jahrhunderts, — in der nach alter Weise festgehaltenen Wissenschaft der »natürlichen Theologie« und Apologetik an ältere Engländer, wie Butler und Paley, denen gegenüber er indessen auf viel tiefere und strenge Erfassung des Christlichen drang — in der Dogmatik an das supranaturalistisch rechtgläubige, in Hinsicht auf Calvinismus sehr mild sich haltende Lehrbuch seines Landsmanns Hill; hierher gehören seine Schriften: Evidences of Christianity (hervorgegangen aus jenem Artikel in Brewsters Encyklopädie), Natural Theology (hervorgegangen aus einer zu den »Bridgewaterbüchern« gehörigen Schrift, welche deutsch erschien in: »die Natur, ihre Wunder und Geheimnisse, oder die Bridgewaterbücher,« Stuttg. 1838, Bd. IX.: »die innere Welt ꝛc.«), Sketches of Mental and Moral Philosophy, Lectures on the Romans, — Institutes of Theology, Lectures on Butler etc. (diese beiden nach seinem Tod herausgeg.). Große und weitgreifende Bedeutung aber erlangte er auch als Lehrer durch die frische und, wie aus innerm Leben hervorgehende, sodann auch lebendig anregende Behandlung seines Gegenstands und durch den von ihm eifrig unterhaltenen persönlichen Verkehr mit den Studenten; ihm zumeist wird die Erweckung eines neuen Geistes unter der theologischen Jugend und sodann auch unter der Geistlichkeit Schottlands zugeschrieben.

Zugleich verfolgte Chalmers auch jetzt jene Bestrebungen weiter, welche seinen Aufenhalt in Glasgow so denkwürdig gemacht haben. Er führte jetzt seine Grundsätze in einem größeren Ganzen, hinüberschreitend auf's eigentliche Gebiet der Nationalökonomie, wissenschaftlich aus, wobei er auch auf diesem Gebiet überall für freie, selbstthätige, naturgemäße Entfaltung der Kräfte und Interessen im Gegensatz zu äußerlichen Förderungsmitteln und Monopolen sich erklärt, auch hier aber immer wieder darauf *zurück*kommt, daß nur in christlich sittlicher Bildung ein bleibender Grund der Wohlfahrt und ein Heilmittel für die zerrütteten Zustände der Gegenwart liege. Und diesen Gegenstand an den der Moralphilosophie, nachher den der praktischen Theologie anknüpfend, hoffte er jetzt unter der künftigen Geistlichkeit seinen Ansichten einen Boden bereiten zu können, welchen ihnen die Menge seiner Zeitgenossen bis dahin versagt hatte. Er ließ 1821 erscheinen: The Christian and Civic Economy of our Large Towns, — später mit umfassenderem Titel: On the Christian and Economic Polity of a Nation etc.; ferner:

*) Die Zahlen Band I. S. 525 (Art. „Armenpflege"): „1818" und „1839", sind unrichtig.

On Political Economy in Connexion with the Moral State and Moral Prospects of Society, — und, zur Vertheidigung dieſer Schrift: The supreme Importance of a right Moral to a right Economical State etc. 1832; den Inhalt des erſtgenannten Werks faßte er kürzer zuſammen in Vorleſungen an die Edinburger Theologie-Studirenden, — veröffentlicht 1841 mit dem Titel: On the Sufficiency of the Parochial System without a Poor-rate for the right Management of the Poor (nach dieſem O. v. Gerlach: „die kirchliche Armenpflege, nach dem Engl. des Dr. Th. Ch. bearbeitet, Berlin 1847“). In Edinburg trieb ihn ſogar ſein unbeugſamer Eifer ſelbſt wieder, vom Katheder herabſteigend, unmittelbar Hand an's Werk zu legen, um den in Glasgow gemachten Verſuch hier bei dem verwahrloſten Weſtport-Bezirke neu aufzunehmen (einen Bericht über dieſe neue intereſſante Probe von Chalmers Syſtem verſuchte der Unterzeichnete in den Fliegenden Blättern des Rauhen Hauſes, 1850 Nr. 17 ꝛc. zu geben).

Endlich entfaltete ſich während des letzten Theils von Chalmers Leben ſeine größte Wirkſamkeit für ſeine Nationalkirche im Ganzen und Großen, — nach einem eigenen Verhängniß erſt zu einer gewaltigen Erhebung dieſer Kirche als einer Staatskirche, dann zu völliger Trennung vom Staat hinführend, — beides ganz im Zuſammenhang mit dem allgemeinen mächtigen Aufſchwung, welchen damals, beſonders unter ſeinem Einfluß, der religiöſe Geiſt in Schottland genommen und welcher mehr und mehr wieder den ſtrengen Karakter des alten ſchottiſchen Presbyterianismus mit Eiferſucht gegen alles Eingreifen des Staates angenommen hatte; die „moderirte“ Partei war gegenüber der „evangeliſchen“, der Chalmers angehörte, ſeit 1834 auch in der General-Aſſembly (der allgemeinen Verſammlung, welcher die oberſte Kirchengewalt zuſteht) in der Minderheit, hinſichtlich des Einfluſſes auf's Volk war ſie ihr ohnedies bereits unterlegen.

Da trug Chalmers, 1834, ſeine alten Sätze von der nothwendig gewordenen Vermehrung der Kirchen in einem fertigen Plane vor, und was vordem bloßes Phantaſiegebild geſchienen hatte, wurde jetzt von dem neu erwachten religiös kirchlichen Eifer mit einer Energie ergriffen und in einem Umfang durchgeführt, dem anderswo nichts Aehnliches in der Gegenwart ſich an die Seite ſtellen kann. Die Kirche machte den Plan zu dem ihrigen (Church Extension Scheme); 200 neue Kirchen ſollten gebaut werden, und zwar ſo, daß die Koſten nicht etwa nachher durch Vermiethen von Kirchſtühlen gedeckt werden ſollten, dieſe vielmehr frei den Armen ſollten geöffnet werden können. Sammlungen, welche ſogleich hiefür unternommen wurden, trugen im erſten Jahr 60,000 Pf. St., in den erſten 7 Jahren zuſammen 306,000 Pf. St., womit 205 Kirchen gegründet werden konnten. Es blieb aber, namentlich für Chalmers, Grundſatz: die Kirche ſollte Staatskirche bleiben, ja gerade nun, da von Seiten Einzelner ſo viel für ſie geſchehen, ſollte erſt recht in den Staat gedrungen werden, daß auch er für die noch immer nöthige Vermehrung und Sicherſtellung ihrer Mittel das Seinige thue. Eine Deputation, welche deßwegen von der Aſſembly nach London geſchickt wurde, fand freilich die Stimmung von Regierung und Parlament keineswegs günſtig; denn von andern und zwar verſchiedenen Seiten her war gerade damals eine ſtarke „voluntaryiſtiſche“ Bewegung auch gegen die ſchon beſtehende öffentliche Ausſtattung der Nationalkirchen im Gange.

Noch trat Chalmers auch gegen ſolche Angriffe auf's Staatskirchenthum als einer der bedeutendſten Kämpfer auf; ſo ſchon 1827 in ſeiner Schrift: „On the Use and Abuse of Literary and Ecclesiastical Endowments,“ — ſo insbeſondere in ſechs Vorleſungen, welche er vom 25. April bis 12. Mai 1828 unter eifriger Theilnahme auch von Seiten der höchſten Stände und der hohen engliſchen Geiſtlichkeit zu London hielt (Lectures on the Establishment and Extension of National Churches). Jene Angriffe gingen großentheils aus von der, namentlich ſchon durch den berühmten Nationalökonomen Smith vertretenen, niedrigſten Auffaſſung des Religiöſen nach Analogie materieller Kräfte und materieller Intereſſen: wie im materiellen, phyſiſchen Leben der Lebensbedarf und die Befriedigung deſſelben durch Gewerb und Handel von ſelbſt ſich in's Gleichgewicht ſetzen werden, ohne daß der Staat die Sorge für letztere zu übernehmen hätte, ſo

ſey auch die Befriedigung religiöſen Bedarfs ganz der Nachfrage der einzelnen Individuen und der Bezahlung, die ſie dafür bieten, zu überlaſſen; dem Staat ſehen ſo überdies ungeheure Ausgaben erſpart. Dies wies Chalmers als abſurd nach, da der Menſch, wie Erfahrung allenthalben lehre, in geiſtlichen Dingen ſein Bedürfniß, je größer es ſey, um ſo weniger von ſelbſt fühle und fühlen wolle, — und überdieß ſittliche Erziehung, wie ſchon Burke ſage, das allerwohlfeilſte Vertheidigungsmittel des Staates ſey; mit offenem Hervortreten förmlich antireligiöſer Tendenzen, wie ſolche bei Vielen jener Theorie zu Grund liegen mochten, hatte Chalmers es nicht zu thun. Zugleich aber machten edlere Gründe, welche von engliſchen und ſchottiſchen Diſſenters, beſonders Independenten, zu Gunſten des Voluntarismus vorgebracht wurden, gerade auch bei religiös Geſinnten großen Eindruck: die Verbindung mit dem Staat, als unheiliger Weltmacht, beflecke die Kirche; überdies ſey es überhaupt Sünde, in einem großartigen äußern Mechanismus das Heil und Leben zu ſuchen, welches nur ein freies Wirken des göttlichen Geiſtes der Kirche verleihen könne. Es iſt höchſt intereſſant, näher zu verfolgen, wie ſolche Sätze von ächten, wahrhaft chriſtlichen Männern der reformirten Kirche (bekanntlich beſonders auch von Vinet) verfochten, vom ächt ſchottiſchen Kirchenmann Chalmers bekämpft werden; ſeine Hauptſätze dagegen ſind: der äußere Mechanismus bringe freilich nimmermehr das Leben, — aber der Geiſt ſelbſt wirke nur durch's Wort, das Wort bedürfe zu ſeiner Verbreitung unter der Maſſe des Volks auch beträchtliche äußere Mittel, und man würde, da man doch ſonſt ſolche Mittel von Einzelnen und Vereinen Einzelner gern ſich darreichen laſſe, der ſittlichen Perſönlichkeit der Lenker und Vertreter des Gemeinweſens wahrhaft Gewalt anthun, wenn man ſolche Darreichung, zu welcher am meiſten gerade ſie nicht bloß durch Eifer für Religion, ſondern auch durch die Sorge für's öffentliche Wohl ſich getrieben fühlen müſſen, vom Kreis ihrer Pflichten und Befugniſſe ausſchließen wollte.

Aber ſchon waren Ereigniſſe eingetreten, welche ihm eine Verbindung mit dem Staat, deren treuer Vorkämpfer er an ſich war und blieb, unter den gegebenen Verhältniſſen für die ſchottiſche Kirche nicht mehr zuläſſig erſcheinen ließen. Chalmers hatte, wie von Alters her alle ſtrengen Kirchenmänner Schottlands, jene Verbindung doch immer nur ſo verſtanden wiſſen wollen, daß die Verfügung in allen kirchlichen (nicht bloß in eigentlich geiſtlichen) Dingen, in Lehre, Kult und Diſciplin, nur dem rein kirchlichen, presbyterianiſch geordneten Amte zuſtehen ſollte. Da brach der Streit mit dem Staat aus über das ſogenannte Vetogeſetz. Bei der Beſetzung der Pfarreien durch Patrone, beſonders durch die Krone, war mit dieſem Patronat ein gewiſſes Berufungsrecht der Gemeinden verbunden geweſen, dieſes aber unter der Herrſchaft des Moderatismus völlig außer Wirkſamkeit geſetzt worden. Jetzt, — um auch hier die alten Grundſätze neu zu beleben, um den neuerdings ſo ſelbſtſtändig zum Beſten der Kirche thätigen Gemeindegliedern auch das Ihrige wieder einzuräumen, und ſie vor den Lockungen der ihren Mitgliedern viel mehr einräumenden Diſſenterskirchen zu wahren, auch um einem durch den Fortſchritt der bürgerlichen Freiheiten angeregten Drang zu genügen, — glaubte die Kirche kraft eigener Vollmacht jenes Recht ſo weit wiederherſtellen zu dürfen, daß ein vom Patron Präſentirter, wenn die Majorität der Familienhäupter ein Veto gegen ihn einlegte, vom Bezirkspresbyterium zurückgewieſen werden ſollte; ſo ſetzte es, nach Chalmers' Antrag, die Aſſembly von 1834 feſt. Aber da alſo Zurückgewieſene bei den bürgerlichen Gerichtshöfen Klage führten, erkannten dieſe die Akte der Aſſembly nicht als geſetzlich beſtehend an, ja ſie geboten ſogar, unter Strafandrohung, den Mitgliedern des Presbyteriums, den geiſtlichen Akt der Ordination mit jenen vorzunehmen. Letzteres däuchte auch einem Chalmers, obgleich er die Frage über das Veto an ſich noch nicht, wie viele Andere, für eine Sache göttlichen Rechtes hielt, eine unerhörte Verletzung der Kirche und der ausſchließlichen Oberherrſchaft Chriſti über dieſelbe (*Chalmers*, Remarks on the Present Position of the Church of Scotland etc. 1840). Die Majorität der Aſſembly widerſtand; der Zwieſpalt zwiſchen der Kirche und der bürgerlichen Gewalt wurde im

weiteren Verlauf durch Hinzukommen weiterer Fälle und weiterer Streitpunkte immer tiefer und verwickelter, und in demſelben Maße ſtieg Unruhe und Agitation unter dem ganzen Volk der Nationalkirche. Vergebens wandte ſich die Kirche mit Ruf nach Recht bis an die höchſten Inſtanzen, an Regierung und Parlament: ſie mußte nur immer mehr erkennen, wie wenig die dort herrſchenden Anſichten über ihr Recht überhaupt mit ihren eigenen, für heilig erachteten Grundſätzen ſich vertragen. So ſchien der evangeliſchen Partei nichts mehr übrig zu bleiben als Trennung vom Staat: bei der Eröffnung der Aſſembly von 1843 traten 125 Geiſtliche und 77 Aelteſte aus und conſtituirten ſich als erſte Aſſembly der »Freien Kirche Schottlands« unter Chalmers Vorſitz.

Wir ſehen Chalmers in den vier letzten Jahren ſeines Lebens noch rüſtig daſtehen als erſten unter den Männern, welche die Freie Kirche als ihre Väter verehrt, während dieſe unter ſeiner eifrigen Mitwirkung mit unglaublicher Anſtrengung an Kräften und Mitteln ſchnell einen vollſtändigen Organismus mit über 600 Geiſtlichen, über 600 neuen Gotteshäuſern, höheren und niederen Schulen, auch Anſtalten für äußere und innere Miſſion ſich ſchafft. Er ſelbſt aber wandte, neben ſeiner Profeſſur (nunmehr am Freikirchlichen Collegium), am Abend ſeines Lebens mit beſonderer Vorliebe ſich der ſtillen Liebesarbeit in ſeinem Weſtportbezirke zu. Er ſtarb am 31. Mai 1847. — Seine Werke ſind geſammelt in 25 Bänden nebſt 9 Bänden hinterlaſſener Schriften. Sein Leben und Wirken beſchrieb in 4 Bänden ſein Schwiegerſohn Hanna: Memoirs of the Life and Writings of Th. Chalmers, Edinb. et London 1850 etc.; kurzgefaßte Notizen gibt die von der Freien Kirche herausgegebene Monthly Series of Tracts 1848 Nr. 41. 43. 45., und *H. Davis*, the Life and Writings of Dr. Chalmers, London 1847; (der Unterzeichnete ſuchte in ſeiner Schrift »die ſchottiſche Kirche ꝛc. 1852« den jüngſten Zeitabſchnitt überhaupt mit gebührender beſonderer Rückſicht auf Chalmers' Perſon und Wirken darzuſtellen). Julius Köſtlin.

Cham, חָם, war nach Gen. 9, 24. der jüngſte Sohn Noah's. Auf ſeine vier Söhne, Kuſch, Mizraim, Put und Kanaan, führt die moſaiſche Völkertafel (Gen. 10.) die Bewohner des ſüdlichen Erdgürtels, ſo weit derſelbe im Geſichtskreiſe des hebräiſchen Alterthums lag, zurück. Da den glaubwürdigen Angaben der Klaſſiker zufolge (Herod. 1, 1.; 7, 89. und Strab. I. S. 42; XVI. S. 766. 784) die Phönizier (Kanaaniter) vom erythräiſchen Meere (worunter Herodot das Südmeer überhaupt verſteht) oder genauer nach Strabo vom perſiſchen Meerbuſen her in Paläſtina eingewandert ſind, ſo gehören auch die Urſitze dieſer (nach Gen. 10.) chamitiſchen Völker in jenes Bereich. Die übrigen ethnographiſchen Beziehungen der chamitiſchen Völkerſchicht ſind bereits in dem Art. Aegypten (I, 138 ff.) ausführlich erörtert. Daher liegt uns hier nur noch die Erwähnung der heilsgeſchichtlich bedeutſamen Sage in Gen. 9, 20—27. ob. In dem Frevel Chams, der ſeines trunkenen Vaters Entblößung verſpottete, ſo wie in der Pietät ſeiner beiden Brüder, welche rücklings hinzutretend des Vaters Blöße mit einem Gewande bedeckten, ſpricht ſich die innerſte Grundrichtung und der unterſcheidende Karakter der Söhne Noah's, als der Stammvater des nachſluthlichen Menſchengeſchlechtes, aus. Was ſo tief in der Natur der Stammväter begründet und im eigenen Willen ſelbſtſtändig geworden war, mußte ſich nach den Geſetzen der Zeugung in ihrem Geſchlechte weiter entfalten. Ueberdem ſpielt die Begebenheit in dem innerſten Naturheiligthum des Menſchengeſchlechtes und bethätigt ſich an dem erſten Gebote, das Verheißung hat. Sie öffnet daher Quellen des Segens und des Fluches, welche über die kommenden Geſchlechter ihre Ströme ergießen. Endlich tritt ſie in Beziehung zu dem ſoteriologiſchen Thema der Weltgeſchichte, inſofern die bei ihr ſich entfaltende Pietät und Impietät, zum Heilsgebiete in Beziehung geſtellt, ſich als Empfänglichkeit und Unempfänglichkeit geſtaltet. Das Alles erfaßt die prophetiſch-geſtimmte Seele Noah's und in dem Segen und Fluch, den er verkündet, ſtellt ſich uns ein weisſagendes Miniaturbild der zukünftigen Weltgeſchichte dar. Chams Ungehorſam rächt ſich in der Knechtſchaft, unter der ſeines Sohnes Kanaans Nachkommen ſeufzen werden. Jehovah, der Gott des Heils, wird dagegen als Sems Gott geprieſen, und wie die Brüder Sem

und Japhet in der Pietät gegen den Vater einig waren, so werden auch ihre späten Nachkommen in dem Genuß der Güter des Heilsgottes vereint seyn, denn Japhet wird, in den Hütten Sems wohnend, der Segnungen dieses Geschlechtes theilhaftig werden. — Die Frage, warum denn Kanaan, und nicht Cham, der Frevler, selbst verflucht werde, beantwortet Hofmann (Weiss. u. Erf. I, 91) dahin: „Was Cham am Vater gefrevelt, büßt er als Vater; an seinem jüngsten Sohn erlebt er die Strafe für das, was er, der jüngste Sohn, an seinem Vater verbrochen.“ Indeß ist die Annahme, daß Kanaan Chams jüngster Sohn sey, durch Gen. 10, 6. nicht hinlänglich begründet (vergl. 12, 1. mit 9, 24.); und vollends unzulässig ist die theologische Basis dieser Deutung. Richtig antwortet dagegen Hengstenberg (Christol. 2. A. I, 28.: „Ham wird an seinem Sohne gestraft, wie er gegen seinen Vater gesündigt hatte. Er wird gerade an diesem Sohne gestraft, weil dieser am entschiedensten in die Fußstapfen seiner Impietät und Bosheit trat.“ — Die Auffassung dieses Segens als eines Vaticinii post eventum von der Einnahme semitischer Länder durch japhetitische Eroberer ist geschichtlich unmöglich und widersinnig, denn dem Sem soll Segen und nicht Fluch verkündet werden; er wird als Heilsspender für Japhet gezeichnet, nicht als Unterjochter Japhets. — Der wahnsinnige Mißbrauch des Fluches über Chams Sohn zur Rechtfertigung der Neger-Sklaverei richtet sich selbst; — überdem ist ja nur von Kanaan, nicht von den übrigen Söhnen Chams, geschweige denn von den Negern, die Rede. **Kurtz.**

Chamier, Daniel. Dieser gelehrte und muthige Kämpfer der französischen reformirten Kirche, dessen merkwürdiges Leben noch Niemand ausführlich beschrieben, wurde geboren 1565. Sein Vater, Adrian Chamier, früher Doktor des kanonischen Rechts, war, wie so manche andre fromme Katholiken, nach einer Reise nach Rom, zum Protestantismus übergetreten, und hatte in verschiedenen Kirchen des südlichen Frankreichs, zuletzt zu Montélimar, den Dienst als Geistlicher versehen. Daniel machte seine ersten Studien zu Orange; bereits im 16. Jahr finden wir ihn als Lehrer der Quarta am Collegium von Nismes. 1583 ging er nach Genf, um Theologie zu studiren; er kehrte als ordinirter Geistlicher in sein Vaterland zurück. Sonderbarerweise wurde er von der Synode der Provence, vor der er das durch die Kirchendisciplin vorgeschriebene Examen zu bestehen hatte, als untauglich abgewiesen, die Synode des Languedoc erkannte jedoch besser seine Tüchtigkeit und stellte ihn als Pfarrer an. Nachdem er mehrere Gemeinden bedient, wurde er zum Nachfolger seines Vaters nach Montélimar berufen. Die Festigkeit seines Karakters bewog die Synode seiner Provinz, ihn 1596 zur National-Synode von Saumur und zur politischen Versammlung von Loudun abzusenden; er folgte dieser, 1597, nach Vendôme, nach Saumur und zuletzt nach Châtellerault. Bei den hier gepflogenen Verhandlungen in Bezug auf das von Heinrich IV. erwartete Edikt (von Nantes) bewies Chamier so viel protestantische Treue und zeigte sich so fest entschlossen, in nichts dem Hofe nachzugeben, daß er diesem im höchsten Grade mißfällig, seinen Glaubensgenossen aber um so theurer wurde. Man hat unrichtiger Weise behauptet, er sey der Verfasser des Edikts; es gebührt ihm nur, daß nicht mehr Beschränkungen in dasselbe aufgenommen wurden, und bei den damaligen Tendenzen ist dies Ehre genug. Von nun an wurde er zu allen wichtigern Synoden und Versammlungen abgesandt; man findet ihn überall, wo es galt, die Rechte seiner Kirche zu wahren. 1598 überbrachte er der Synode von Montpellier das Edikt von Nantes. 1600 und 1601 hatte er Disputationen mit den Jesuiten Cotton und Gaultier. 1601 wohnte er der Nationalsynode von Gergean und der Versammlung von Ste-Foy bei; 1603 präsidirte er die Nationalsynode von Gap, welche einige Zusätze, namentlich den Pabst als Antichrist betreffend, zum Glaubensbekenntniß, sowie zur Disciplin annahm. 1607 wurde er von den Kirchen des Dauphiné an Heinrich IV. abgesandt, um die Errichtung einer Schule zu Montélimar zu erhalten. Wie aus dem, in dem Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français (1853, S. 292 u. f.) mitgetheilten, höchst interessanten Journal der Reise Chamiers an den Hof hervorgeht, scheint dies der einzige Zweck seiner Sendung gewesen zu seyn.

Hiernach iſt die Angabe Benoits (Histoire de l'édit de Nantes, B. I. S. 446) zu berichtigen. Der König ließ ihn lange nicht vor; der ſtrenge Hugenott, der ihm als Aufrührer erſchien, war ihm zuwider. Die Schule wurde indeſſen bewilligt und Chamier zum Rektor derſelben ernannt; da ſie jedoch kurz darauf nach Die verlegt wurde, zog er vor, bei ſeiner Kirche von Montélimar zu bleiben. 1612 leitete er, als Präſident der Nationalſynode von Privas, die Verhandlungen über die Einigung der franzöſiſchen Proteſtanten, um den Gefahren zu widerſtehen, mit denen die Regierung ſie bedrohte. Dieſe Synode geſtattete auch ſeine Ernennung als Pfarrer und Profeſſor zu Montauban, nachdem Mornay ihn vergebens für Saumur verlangt. Chamier reorganiſirte die in Unordnung und Verfall gerathene Akademie von Montauban, worauf er von der Synode von Vitré beauftragt wurde, mit Mornay, Dumoulin u. A. ein Einigungsprojekt aller Kirchen auszuarbeiten und der Synode von Dordrecht beizuwohnen. Durch höhern Befehl jedoch wurde dieſe Reiſe verhindert. Als 1621 die königlichen Truppen Montauban belagerten, theilte Chamier auf den Wällen die Gefahren der Vertheidiger; den 17. Oktober wurde er durch eine feindliche Kugel getödtet. Die Katholiken frohlockten, die Hugenotten jedoch, wie ein Zeitgenoſſe berichtet, betrauerten ſeinen Verluſt, gleich als ob ſie einen ihrer feſteſten Sicherheitsplätze verloren.

Chamiers Werke ſind alle, ein einziges ausgenommen, polemiſcher Natur. Die einen ſind bloß für Theologen, andre für das Volk beſtimmt; ſie zeichnen ſich ſämmtlich durch gründliche Gelehrſamkeit und durch Schärfe der Dialektik aus; es fehlt freilich hie und da an der gehörigen Mäßigung; die populären Traktate namentlich ſind in einem heftigen, beißend ſatyriſchen Tone abgefaßt; man verſetze ſich aber in jene Zeit des Kampfes zurück, und erinnere ſich, daß die Katholiken mit noch ganz andrer Rohheit die verhaßten Ketzer bekämpften, und man wird dem unerſchrockenen Vertheidiger der Reformation keine zu ſtrengen Vorwürfe machen. Folgende ſind ſeine Schriften, in chronologiſcher Ordnung:

1) Dispute de la vocation des ministres en l'Eglise réformée; Larochelle, 1598, 8°.

2) Epistolae jesuiticae; Genf, 1599, 8°; pars altera, ib., 1601, 8°.

3) La confusion des disputes papistes; Genf, 1600, 8°. Chamier ſucht zu zeigen, wie die damaligen katholiſchen Polemiker die Geiſter zu verwirren und die Wahrheit durch unredliche Mittel zu entſtellen ſtreben.

4) Disputatio scholastico-theologica de oecumenico pontifice; Genf, 1601, 8°.

5) La honte de Babylon comprise en deux parties, par D. C. 1. partie; mit dem Motto Jerem. XIII, 25, 26. s. l. (Larochelle), 1612, 8°. Ein zweiter Theil iſt mir nicht bekannt. Die Anfangsbuchſtaben D. C. können nur Daniel Chamier bezeichnen; der Ton der Schrift iſt der nämliche wie in Nr. 3, und die eigenthümliche dialektiſche Beweisführung die nämliche wie in der Panstratia. Babylon iſt die römiſche Kirche, deren Schande aufgedeckt werden ſoll, weil ſie den Herrn vergeſſen und ſich auf Lügen verlaſſen hat.

6) Panstratiae catholicae, sive controversiarum de religione adversus pontificios corpus, tomis quatuor distributum. Von Chamier's Sohn, Adrian, herausgegeben, Genf, 1626, Fol. (auch Frankf., 1627, 4. Thl. Fol.; und s. l., 1629, 5. Thl. Fol.). Dieſes Hauptwerk Chamier's wurde im Auftrage der Synode von Larochelle ausgearbeitet; die von Vitré bewilligte 3000 Livres für die Druckkoſten. Obgleich unvollendet, iſt es das vollſtändigſte Zeug- und Rüſthaus der Polemik gegen den Katholizismus. Chamier nennt es Panstratia, weil er nicht nur den oder jenen römiſchen Schriftſteller, ſondern das ganze Syſtem mit allen ſeinen Argumenten und Folgerungen zu bekämpfen ſich vorſetzt, und weil er demſelben alle Zeugniſſe aus der Bibel, den Kirchenvätern und der Geſchichte entgegenſetzen will. Der erſte Theil handelt von der heiligen Schrift als einziger Auktorität und Regel des Glaubens; der zweite von Gott, von Chriſto dem einzigen Mittler und Erlöſer, von der Anbetung, die wir Gott und Chriſto allein ſchuldig ſind; der dritte von dem Fall und der Wiedergeburt, von der Sünde, dem freien Willen und der Prädeſtination, dem Glauben und den guten Werken; der vierte von den Sakramen-

ten. Ein fünfter ſollte die Lehre der Kirche behandeln; er wurde hinzugefügt von Alſted in der Ausgabe von 1629. Chamier befolgt in dem ganzen Werke eine Art mathematiſcher Methode, in ſtreng dialektiſcher Form; er fängt jedesmal damit an, einen Satz als Hypotheſe aufzuſtellen, aus der er eine nothwendige Folge zieht; hierauf beweist er, je nach dem Gegenſtande, aus der Wahrheit oder Falſchheit dieſer Folge die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der Hypotheſe. Ein einziges Beiſpiel mag genügen: „Si omnes episcopi Romani sunt regula fidei, ergo quidam scelerati essent regula fidei; at posterius est absurdum, ergo et prius.“ Spanheim hat einen Auszug aus der Panstratia herausgegeben unter dem Titel: Chamierus contractus, Genf, 1643, Fol.

7) Corpus theologicum, sive loci communes, Genf, 1653, Fol. Ebenfalls unvollſtändig und durch des Verfaſſers Sohn herausgegeben. Es iſt eine reformirte Dogmatik, in der nämlichen Ordnung wie die Panstratia; es fehlt das Dogma von der Kirche.

Zu Metz bewahrt man, nach Hänel, eine handſchriftliche hebräiſche Grammatik von Chamier aus dem Jahre 1615. Einige Streitſchriften gegen die Jeſuiten Cotton und Béron ſcheinen verloren zu ſeyn; ebenſo die Considérations sur les advertissemens d'Ant. Ponrsan contre Falguerolle etc., welche Chamier dem Herrn von La Noue gewidmet hatte.

Chamier's Sohn Adrian folgte ihm als Pfarrer zu Montélimar; er gab, wie bemerkt, die Panstratia und die Loci communes heraus und verfaßte mehrere Werke, die nur handſchriftlich vorhanden ſind. Er ſtarb 1671, 91 Jahre alt; einer ſeiner Enkel litt zu Montélimar den Märtyrertod. Die Chamier's wanderten ſpäter nach England aus. Der älteſte der jetztlebenden Nachkommen iſt Henry Chamier, der 35 Jahre lang bis 1848 Ober-Sekretär der Regierung der engliſchen Beſitzungen in Indien war; ſein Bruder William iſt Geiſtlicher an der anglikaniſchen Kapelle zu Paris.

(S. Bayle, Art. Chamier; — *Haag*, France protestante, T. III, p. 316 etc. — Memoir of D. Chamier, with notices on his descendants. London, 1852, 8°.)

C. Schmidt.

Chamos. So ſchreibt die Vulgata, die 70 *Χαμώς*, für das Hebräiſche כְּמוֹשׁ, die Deutſchen daher bald Chamos, bald Camos, bald Kemoſch. Dieſer Gott wird als der Nationalgott der Moabiter bezeichnet Num. 21, 29. 1 Kön. 11, 7. 2 Kön. 23, 13. Jerem. 48, 7. 13. 46. Als ſolchem errichtete ihm auch Salomo eine Höhe. In älteren Zeiten erſcheint er auch noch als Nationalgott der Ammoniter (בְּנֵי עַמּוֹן, alſo nicht Amoriter). Richt. 11, 24. Es liegt darin kein Widerſpruch mit der Angabe für die ſpätere Zeit, nach welcher Moloch (מִלְכֹם מַלְכָּם, מֶלֶךְ) Nationalgott der Ammoniter war. Jerem. 49, 1. 3. 1 Kön. 11, 5. 7. Auch für die Moabiter wird für die ältere Zeit ein anderer Nationalgott als für die ſpätere genannt, Baal Peor ſtatt Chamos. Num. 25, 1. Joſua 22, 17., ſey es nun, daß mit der Zeit ein Wechſel, oder doch eine Modifikation eintrat, ſey es daß, wie Hieronymus ad Esaj. cap. XV. will, beide Götter identiſch ſind. In Nabo, ſagt Hieronymus, erat Chamos idolum consecratum, quod alio nomine Beelphegor appellatur. Vergl. auch Vatke, Religion des A. Teſt. I, 361. Es wäre der Gebrauch verſchiedener Namen für den Hauptgott der Ammoniter um ſo weniger auffallend, da der Name Moloch (König) eine faſt ſo allgemeine Bezeichnung für die Gottheit ſeyn kann, als Baal (Herr). Zudem kann es nicht wundern, den Nationalgott der Moabiter auch bei dem Brudervolke der Ammoniter wieder zu finden, und namentlich in einer Sache, die beide Völker betraf. Richt. 11, 15. Joſua 13, 23. Die damals mächtigern Ammoniter nahmen ſich der Moabiter an. Richt. 10, 9. 11, 5.

Die Verehrung des Chamos hatte ſich überhaupt weit über die engen Grenzen Moabs zu andern Semiten erſtreckt. Abgeſehen von ſeiner Verehrung bei den Hebräern zur Zeit Salomo's ſehen wir ihn auch noch als Gott der Tyrier. Suidas ſagt: *Χαμως θεὸς ἦν Τυρίων καὶ Ἀμανιτῶν.* In Babylon finden wir ihn zu einem mythiſchen König Comosbelus euhemeriſirt. *Euseb.*, Chron. p. 39; nach *Alex. Polyh.*, Syncellus Chronogr. p. 78. Vergl. 90. Richter, Beroſus S. 61. Selbſt weit in Arabien, zu dem übrigens nach *Joſephus* antiq. XIII, 13. 5. Moab und Ammon ebenfalls zu zählen ſind, war

der Dienſt des Chamos verbreitet. Es wird nämlich von Maimonides überliefert, daß die heidniſchen Araber den Chamos mit entblößtem Haupte und in ungenähtem Gewande verehrt hätten. Pococke, spec. hist. arab. p. 316. Beyer zu Selden S. 337. Sowohl einer jüdiſchen Sage zufolge (Winer), als nach arabiſchen Berichten wurde Chamos bei den Arabern in der Form eines ſchwarzen Steines angebetet. Pococke, 114. 118. Nicetas in Gregorium und Pheſicla in Matthias Martinus lex. philol., Beyer 336, Bernhard de Breitenbach ſagt: Duo filii Loth Ammon et Moab domum Meccanam honorabant, ibique duo colebant idola, unum ex albo factum lapide, quod Mercurium, alterum ex nigro, quod Camos appellabant. Wir finden ſogar auf der Stirn des verwandten Moloch einen glänzenden Stein, λίθον διαφανῆ, wie Theophylakt zu Apoſtelgeſch. 7, 13. nach Cyrillus in Amasium bemerkt. Selden, 1, 6. S. 104.

Daß die heidniſchen Araber ſchwarze unförmliche Steine (die dann allerdings ſpäter in Idole umgeformt, oder als Embleme an den Bildern angebracht wurden) verehrten, geht aus Herodot 3, 8 hervor, und eben ſo aus arabiſchen Schriftſtellern bei Pococke p. 100, 110 ff. 312, 314; Stuhr, Religionen des Orients, S. 402. Sie ſchwuren bei ihnen ihre Eide und bekräftigten ihre Verträge. Namentlich aber pflegten ſie bei ihnen den Orotal (Urotal) und die Alilat anzurufen, welche beide Herodot durch Dionyſos und Urania überſetzt, ihren Sonnengott und ihre Mondgöttin. Stuhr, a. a. O. 400.

Nicetas, Phesicla, Euthymius Zyg. in der Panoplia, und die Catechesis Saracenorum, bei Beyer 338, ſehen in dem ſchwarzen Steine des Chamos die Aphrodite, alſo die Alilat oder Urania des Herodot, die arabiſche Mondgöttin. Sie können dafür kaum einen andern Grund gehabt haben, als den ähnlichen Dienſt beider. Denn Chamos iſt ein männlicher Gott, der auch im Hebräiſchen männlich behandelt wird. Richt. 11, 24. Jer. 48, 7. Hingegen wird man dabei, wenn auch nicht auf die Identität, ſo doch mit *Vossius*, idol. II, 8. auf die Verwandtſchaft mit Baal Peor hingewieſen, der ja früher Nationalgott der Moabiter war, und den Hieronymus geradezu mit dem Chamos identificirte. Selbſt bei den ältern Griechen wurden dergleichen Naturgötter, wie z. B. Eros und die Chariten durch rohe Steine dargeſtellt. Pauſan. IX. 27, 1. 35, 1. VII, 22. 3. Immerhin wird Chamos die von Herodot genannte männliche Gottheit Orotal oder Dionyſos ſeyn, der arabiſche Sonnengott.

Derſelbe Gott Dionyſos führt auch auf die Verwandtſchaft mit dem neben Chamos genannten Nationalgott der Ammoniter, Moloch, der wie Chamos den Stein zu ſeiner Wohnung ſich auserſehen hatte. Der Sonnen- und Feuergott, ſobald er politiſch gefaßt wird, iſt der König ſeines Volkes, ſein Moloch. Auch weiſen die Etymologien von Chamos am eheſten auf einen Kriegsgott, leitete man nun das Wort mit Movers Phön. I, 337 nach der im Hebräiſchen üblichen Verwandtſchaft des ב mit מ von כָּמַשׁ, zertreten, verwüſten, oder mit Clericus, Hackermann und Oelrich von den arabiſchen Wörtern חמשׁ, celerem esse, כמשׁ bello se accingere. Mit erſterem kann man auch das hebräiſche חֲמֻשִׁים, die in Schlachtordnung Geſtellten, vergleichen. Andere Etymologien liegen entweder ſprachlich oder ſachlich zu weit ab. So, wenn Hyde de relig. vet. Pers. cap. 5. Chamos von einem arabiſchen Worte ableitet, das Mücke bedeutet, und dem Beelzebub vergleicht, oder wenn der Jude Philo legg. alleg. III, p. 104. ed. Par. das Wort von מ״ש, betaſten, ableitet. Er ſagt: Χαμης ἑρμηνεύεται ὡς ψηλάφημα. Er denkt an das Betaſten der Blinden: ἴδιον δὲ τοῦ μὴ ὁρῶντος τὸ ἔργον τοῦτο.

Joh. Georg Müller.

Champeaux, ſ. Abälard.

Chantal, Frau v., ſ. Franz v. Sales.

Charisma, ſ. Geiſtesgaben.

Charlier, ſ. Gerſon.

Charpentier, Peter (Carpentarius), ein von Toulouſe gebürtiger ehrloſer und habſüchtiger Juriſt, der ſich in den Religionskämpfen des 16. Jahrhunderts einen traurigen Namen erworben hat. Unter dem Vorwande, als Proteſtant ein Aſyl zu ſuchen, zog

er ſich nach Genf zurück, wo er, 1566, als Profeſſor des Civilrechts angeſtellt wurde. Er ſteht in gegründetem Verdacht, nur als Spion Katharinens von Medicis ſich aus Frankreich entfernt zu haben. 1570 kehrte er nach Paris zurück, wie Beza bezeugt, viele Schulden hinterlaſſend. Thuanus berichtet irrthümlich, er habe, nach ſeiner Abreiſe von Genf, eine Zeit lang in Straßburg docirt. In der Hauptſtadt ſetzte er, als Agent des Privatrathes der Königin, ſein Spioniren bei den Hugenotten fort. In der Bartholomäusnacht fand er eine bereitgehaltene Zuflucht in dem Hauſe des Kanzlers Bellièvre, welchen er kurz darauf in die Schweiz begleitete; von hier aus ſandte ihn Bellièvre nach Straßburg, um die flüchtigen Franzoſen zu beobachten. Von dieſen erkannt, ſcheute er ſich nicht länger, ſich für das auszugeben, was er war; er veröffentlichte eine der ſchändlichſten Apologien der Bluthochzeit unter dem Titel: Epistola ad F. Portum, Cretensem, qua docetur persecutiones ecclesiarum Galliae, non culpa religiosorum, sed factiosorum accidisse (s. l., 1572, 8.; 1574, 4.; franzöſiſch, 1572, 8., und in den Mémoires de l'estat de France sous Charles IX, B. I, S. 450 u. f.). Obgleich Charpentier zugibt, daß es unter den Reformirten einige rechtliche und friedlich geſinnte Leute gebe, ſo behauptet er doch, das Morden ſey nöthig geweſen, weil die Hugenotten durch ihre Verſchwörungen und Exceſſe den gerechten Zorn Gottes ſich zugezogen. Karl IX. ſandte eine Anzahl Exemplare an ſeinen Geſandten in England, in der Meinung, durch ſolche Lügen eines bezahlten Schurken die allgemeine Entrüſtung zu entwaffnen. Die 1573 erſchienene Antwort des Portus (in den Mémoires de l'estat de France, l. c.) widerlegt nicht nur die Anklagen Charpentier's, ſondern zeigt auch, wie wenig Glauben ein ſolcher Zeuge verdiene. Letzterer wurde belohnt durch die Ernennung zum Avocat du roi au grand conseil. Im Jahr 1574, als der Widerſtand gegen den franzöſiſchen Hof immer bedrohlicher wurde, ſandte ihn Katharina mit Verſprechungen nach Deutſchland, um die proteſtantiſchen Fürſten zu erſuchen, als Vermittler bei den Hugenottenhäuptern aufzutreten; man traute aber weder der Königin noch ihrem ſchlecht berüchtigten Unterhändler. Das Jahr darauf gab er, um die Proteſtanten zum Niederlegen der Waffen zu bewegen, ein „fromm und chriſtlich“ überſchriebenes Bedenken heraus: pium et christianum de retinendis armis et pace repudianda consilium, Paris, 8.; auch franzöſiſch. Dagegen erſchien: Petri Fabri responsio ad P. Carpentarii, famelici rabulae sacrum consilium; 1575, 8.; auch franzöſiſch. Später trat Charpentier der Ligue bei; 1603 ernannte ihn der Herzog von Lothringen zum Dekan des Rechtsſchule von Pont-à-Mouſſon; als ſolcher gab er einen Band Discours académiques heraus (Toul. 1608). Er ſtarb 1612, nachdem er, Dom Calmet zufolge, 1604 eine letzte Lüge ſeinen übrigen hinzugefügt, durch öffentliches Abſchwören des Proteſtantismus, den er ſchon längſt verkauft und verrathen hatte. E. Schmidt.

Charron. Unter den philoſophiſchen und religiöſen Denkern des 16. Jahrhunderts in Frankreich gebührt Peter Charron ein ehrenvoller Platz. Geboren 1541, Sohn eines Pariſer Buchhändlers, der 25 Kinder hatte, ſtudirte er die Rechte zu Orléans und zu Bourges und practicirte mehrere Jahre lang als Advokat. Sein ſtrebſamer Geiſt fand aber in dieſem Berufe die Nahrung und die Beruhigung nicht, nach der er ſich ſehnte. Er trat daher in den geiſtlichen Stand und wurde bald ein geachteter kirchlicher Redner. Er predigte längere Jahre hindurch in verſchiedenen Städten des ſüdlichen Frankreichs und wurde zuletzt als Prediger der Königin Margaretha angeſtellt. Im Alter von 47 Jahren kehrte er nach Paris zurück, in der Abſicht, in einen Mönchsorden zu treten, wurde aber wegen ſeines Alters zurückgewieſen und hielt ſich daher ſeines Gelübdes entbunden. Er begann von Neuem ſeine Wirkſamkeit als Prediger im Süden; in Bordeaux machte er die Bekanntſchaft Montaigne's, der von nun an durch ſeine freiere, zum Scepticismus ſich neigende Denkungsart einen bedeutenden Einfluß auf ihn ausübte. Seine 1594 veröffentlichte Schrift des trois vérités veranlaßte den Biſchof von Cahors, ihn als Generalvikar anzuſtellen; das Jahr darauf wurde er von dieſer Kirchenprovinz als Deputirter zur Verſammlung des franzöſiſchen Klerus abgeſandt, wo er in ſolchem Anſehen ſtand, daß man ihn zum erſten Sekretär wählte. 1603 ſtarb er zu Paris eines

plötzlichen Todes. Charron hat nur wenige Schriften verfaßt, von denen eine namentlich ihn berühmt gemacht hat. Es sind folgende:

1) Traité des trois vérités, contre tous athées, idolâtres, juifs, mahométans, hérétiques et schismatiques; zuerst zu Bordeaux, 1594, ohne Namen des Verfassers; dann 1595 zu Brüssel unter dem Pseudonym Benoît Vaillant und daſſelbe Jahr zu Bordeaux, 8., dießmal mit Charron's Namen (und öfter). Die Veranlaſſung zur Herausgabe dieſes methodiſchen und in mancher Hinſicht gründlichen apologetiſchen Werkes muß wohl in dem Erfolg geſucht werden, den Mornay's treffliche Apologie des Chriſtenthums gefunden hatte, deren Titel mit der Charron's Aehnlichkeit hat: de la vérité de la retigion chrètienne contre les athées, épicuriens, payens, juifs, mahumédistes et autres infidètes (zuerſt 1581). Die drei Wahrheiten, welche Charron aufſtellt, ſind: 1) gegen die Atheiſten, daß es überhaupt einen Gott und eine Religion gebe; 2) gegen die Heiden, Juden und Mahomedaner, daß die chriſtliche Religion die allein wahre ſey und 3) gegen die Häretiker und Schismatiker, daß das Heil ſich nur in der katholiſchen Kirche finde. Da er in dieſem dritten Theile Mornay's Buch von der Kirche angriff, wurde er in eine Polemik mit mehreren reformirten Theologen verwickelt, die durch ſeinen Tod unterbrochen wurde.

2) Eine Sammlung von 16 Discours chrétiens, über die Meſſe, die Erkenntniß Gottes, die Erlöſung, die Gemeinſchaft der Heiligen. Bordeaux, 1600; Paris, 1604, 8.

3) Traité de la Sagesse, in drei Büchern; Bordeaux 1601, 8. und ſehr oft; Charron's Hauptwerk. Er will darin den falſchen Schein der im gemeinen Leben gangbaren Irrthümer und Vorurtheile bekämpfen, indem er von dem Gedanken ausgeht, die wahre Weisheit des Menſchen beſtehe darin, ſich ſelbſt, die Natur und Grenzen ſeiner Kräfte zu erkennen und nach dieſer Erkenntniß ſein inneres und äußeres Leben zu ordnen. Der Menſch hat zwar das Bedürfniß nach Wahrheit; da dieſe aber nur bei Gott ſey, ſo könne er ſich durch ſich ſelbſt nicht zur vollkommenen Auffaſſung derſelben erheben. Daher bei Charron ein gewiſſes ſkeptiſches Mißtrauen ſowohl gegen das menſchliche Wiſſen, als gegen das, was man in der Welt Tugend nennt. Merkwürdig iſt, daß der nämliche katholiſche Prieſter, der den Satz durchgeführt hat, das Heil ſey nur in ſeiner Kirche zu finden, ſich hier mit großer Freiheit über die poſitiven Religionen, die chriſtliche nicht ausgenommen, äußert; er ſagt zwar, die Religion müſſe einen göttlichen Urſprung haben und geoffenbart ſeyn, wegen des natürlichen Unvermögens der menſchlichen Vernunft, allein da alle Religionen ſich einen ſolchen Urſprung zuſchreiben, aber in ihrer äußern Erſcheinung dieſem Vorgeben nicht immer entſprechen, und da ſie ſämmtlich den Karakter der Nationen an ſich tragen, unter denen ſie entſtanden ſind, ſo frägt ſich's, woran man die wahre erkennen ſolle? Nach Charron iſt es ſchwer, aus dieſer Ungewißheit herauszukommen; die wahre Frömmigkeit müſſe daher in etwas Innerem beſtehen, in der Erkenntniß Gottes (wie kommt man aber zu dieſer?) und ſeiner ſelbſt, welche ſich äußere durch freie, uneigennützige Tugend. In der Darſtellung dieſer letztern folgt Charron, ſeiner eigenen Erklärung nach, vornehmlich Seneca und Plutarch; daher er auch als Haupttugenden die vier Civiltugenden der alten Moraliſten aufſtellt und die von der Kirche gelehrten ignorirt. Dieſe Grundſätze fanden heftige Gegner; der Jeſuit Garaſſe namentlich beeiferte ſich, Charron als Atheiſten zu verdächtigen. Die zweite Ausgabe des Werks, mit deren Beſorgung Charron beſchäftigt war, als er ſtarb, ſollte von der Sorbonne cenſurirt und von dem Parlament unterdrückt werden; der Präſident Jeannin expurgirte ſie jedoch, und ſo erſchien ſie 1604 (Paris, 8.). Da ſie in dieſer verſtümmelten Geſtalt wenig Leſer fand, ſo erſchien der wahre Text 1607, mit Jeannin's Bemerkungen (Paris, 8.). Nach dieſer Ausgabe ſind die hübſchen Elzevir'ſchen veranſtaltet (zuerſt Leyden, 1646, 12.), ſowie die von Didot (Paris, 1789, 3 B., 8.). Die beſte und vollſtändigſte iſt die von Renouard (Dijon, 1801, 4 B., 12.). Einen Auszug nebſt einer Apologie hatte Charron ſelbſt noch kurz vor ſeinem Tode beſorgt, unter dem Titel Petit traité de la Sagesse (Paris, nach Charron's Tode, 1606, 8.).

S. *Rochemaillet*, Eloge de Charron, vor der Ausgabe von 1607 und in den neuern; — und den ausführlichen Artikel von Bayle. C. Schmidt.

Chartophylax, ſ. griechiſche Kirche.

Charwoche, ſ. Woche, große.

Chaſſidim heißen unter den Juden a) zunächſt Alle, welche in außerordentlicher Weiſe der Frömmigkeit ſich befleißigen; denn חֶסֶד bezeichnet urſprünglich nicht nur das Wohlwollen, das weiter reicht, als man ſchuldig iſt, nämlich Gnade, ſondern jede Denk- und Handlungsweiſe außerordentlicher Art (daher 3 Moſ. 20, 17. ſogar Blutſchande חֶסֶד genannt wird). Chaſſidim, in dieſem weiteren Sinne, gab es daher von der Zeit des zweiten Tempels an bis auf unſere Tage herab. Die Erfahrung, daß ihre Untreue gegen Jehova die Quelle ihres Elends geweſen war, und die Gefahr, von der heidniſchen Bildung der griechiſchen und römiſchen Welt, oder ſpäter, vom Weſen der chriſtlichen Kirche angeſteckt zu werden, machte, daß die Mehrzahl des Volkes nun krampfhaft an die väterliche Religion ſich anklammerte; dazu kam, daß das Bewußtſeyn ihrer ſittlichen Unzulänglichkeit, zu deſſen Beruhigung einſt die Opfer im Alten Bunde hatten dienen ſollen, von deſſen Stillung durch den Glauben an den Opfertod Jeſu aber ſie nichts wiſſen wollten, nur deſto mehr im Innern nagte und zu immer kleinlicheren, das ganze Leben feſſelnden Verſuchen eigener Genugthuung drängten; alſo daß wer nicht im Leichtſinn dahinlebte oder dem väterlichen Glauben halb entfremdet war, nothwendig von jenem Streben nach einer religio supererogativa ergriffen ward, das uns von den Phariſäern zur Zeit Jeſu und der Apoſtel bekannt iſt und daraus Beide, Talmud und Kabbalah, die Scholaſtik und die Myſtik der Synagoge hervorgingen. Die erſten Spuren ſolcher Chaſſidim finden wir ſchon unter den erſten Maccabäern; ja das erſte Buch der Maccabäer überträgt dieſen Namen ſelbſt in's Griechiſche, wenn es Kap. 7, 13. vom Untergange etlicher Ἀσιδαῖοι uns erzählt. Vom Mittelalter an ſchlug jenes Streben, auf außerordentliche Weiſe der hergebrachten Frömmigkeit ſich zu befleißigen, häufig in's Gegentheil um, und zwar in zweifacher ſehr verſchiedener Richtung: die bedrängte Lage der Meiſten verlockte Manchen, aus ſeiner Frömmigkeit ein Gewerbe zu machen und mit Hülfe von allerlei Geheimmitteln und einer auffallenden Aſceſe, wodurch überirdiſche Kräfte und Geiſter ihnen dienſtbar werden ſollten, Macht und Anſehen, Gunſt und Geld zu gewinnen; oder aber, die kabbaliſtiſchen Schwärmereien wurden die Brücke, welche, freilich zumeiſt ohne innere Bekehrung, Manchen dieſer Chaſſidim in den Schooß der chriſtlichen Kirche hinüberführte, indem ſie die Thatſachen des Chriſtenthums nur als die zufällige Schaale ihrer religionsphiloſophiſchen Ideen betrachteten und daher an dem Dogma der Kirche nicht mehr das bisherige Aergerniß nahmen. Die vorzüglichſten Repräſentanten dieſer zweiten Richtung ſind die Anhänger des Schabbathaismus (vergl. den betreffenden Artikel); indeſſen die erſtere Richtung wohl überwog bei dem Stifter und den nachfolgenden Häuptern einer andern Sekte, welche

b) im engeren Sinne den Namen der Chaſſidim führt. Ihr Stifter iſt ein Jude Namens Iſrael Baal Schem*) oder auch ſchlechtweg Beſcht genannt (mit unter den Juden gewöhnlicher Zuſammenziehung der Anfangsbuchſtaben von בעל שם טוב), welcher um das Jahr 1740 in Tluſti**), Czartkower Kreiſes in Polen lebte, ſpäter nach Medziboze in Podolien überſiedelte und hier als Lehrer und Wunderthäter auftrat. Seine Wunderkuren und Prophezeiungen erregten in immer weiteren Kreiſen Aufſehen; ſeine Lebensweiſe, wornach müßige Contemplation, Studium des Buches Sohar, Beſcheidertheilung an Hülfeſuchende und Neugierige und häufige Waſchungen in Quell- und Flußwaſſer abwechſelten, verbreiteten bald einen Heiligenſchein um ſein Haupt, und die Milde, womit er, im Gegenſatz gegen die Aſceten ſeines Volkes, die Befriedigung ſinnlicher Bedürfniſſe

*) Baal Schem = θεουργός, d. h. ein Mann, der durch ſeine Beſchwörungsformeln und andere Kraftworte eine Macht auszuüben ſucht über die ſichtbare und unſichtbare Welt.

**) Peter Beer ſchreibt Bluſſy.

vielmehr als förderlich denn als hinderlich für die Gottſeligkeit bezeichnete, machte die Leute deſto geneigter, ſeine Jünger zu werden. Der günſtige Erfolg ſeines erſten Auftretens führte ihn nun wohl erſt recht auf den Gedanken, eine in ſich abgeſchloſſene Partei um ſich zu organiſiren und ſich zum bleibenden Haupte einer kirchlichen Geſellſchaft zu erheben. Zu dem Ende mußten theils wunderbare Sagen dienen, in welche ſeine Geburt und Jugend gehüllt wurde, als ſey er ſeinem Vater durch den Propheten Elias vorherverkündigt worden, als haben ſein Vater und ſeine Mutter bei ſeiner Geburt ein noch höheres Alter erreicht gehabt, denn Abraham und Sara bei der Geburt Iſaaks, als habe er ſchon als Jüngling Kämpfe mit böſen Geiſtern ſiegreich beſtanden und dergl., Sagen, wie ſie ſpäter von ſeinem Enkel und Schüler R. Bär Linez in einem nun zahlreich aufgelegten Buche שבחי הבעשט im Jahr 1815 veröffentlicht wurden; theils diente zu jenem Endzwecke die Aufſtellung eines Grundſatzes, der alles Heil ſeiner Anhänger an ſeine Perſon knüpfte und der geiſtesträgen Maſſe den Weg zur Frömmigkeit in willkommener Weiſe ebnete: als genüge die Vereinigung mit Beſcht und ſeinen Nachfolgern zur Vereinigung mit Gott, da jene die Stellvertreter Gottes in der Körperwelt ſeyen! Beſcht und ſeine Nachfolger erhielten den Titel צדיק (heilig, fromm) und ihr Anſehen ſtieg ſo übermenſchlich, daß ein blindes Vertrauen auf die Unfehlbarkeit der Ausſprüche des Zadik, ein blinder Gehorſam gegen ſeine Befehle, eine blinde Aufopferung für ſeine Wünſche, eine blinde Verehrung ſeiner Perſon und aller Gegenſtände, welche mit ihm in Berührung gekommen waren, die Folge davon ward. Der Zadik gilt für die Krone, die Zierde und das Licht des Weltalls; wer ſo glücklich iſt, in Verbindung mit ihm zu kommen, deſſen Augen werden erleuchtet, deſſen Blick reicht in die ferne Zukunft und er wird die Gottheit von Angeſicht zu Angeſicht ſehen; das bloße Anſehen des Zadik verſcheucht die Laſter und erſtickt die böſen Begierden im Keime; wer den Zadik mit Geld unterſtützt, dem werden alle Sünden erlaſſen, weil Geſchenke an den Zadik gegeben bei Gott die Stelle der Opfer vertreten; ſolche Geſchenke bewahren auch vor traurigen Zufällen; ja ſie werden das einzige und bewährteſte Mittel genannt, um zur wahren Religion zu gelangen; wer das von einem Zadik hinterlaſſene Hemd anzieht, erhält Ablaß der Sünde eines begangenen Mordes, wer ſeine Beinkleider anzieht, Ablaß von Blutſchande, wer ſeine Mütze aufſetzt, verwahrt ſich gegen Hoffart, wer ſeine Gebetriemen gebraucht, gegen Schaamloſigkeit; wer das Grab eines Zadik beſucht, erwirbt ſich dadurch die Gnade Gottes, auch wenn er ſonſt ihrer unwürdig wäre; wer einen Splitter vom Dache des Grabes erhält, der übrigens erkauft ſeyn muß und weßhalb die Wittwe des Zadik den Schlüſſel zum Mauſoleum ihres verſtorbenen Mannes führt, der beſitzt damit ein Mittel gegen ſchweres Gebären; wenn man die Nachkommen des Zadik hochſchätzt, wird dadurch bei Gott der Wille rege, den Meſſias kommen zu laſſen; der Sohn eines Zadik wird durch die heiligen Gedanken ſeines Vaters während der Zeugung gleich bei der Empfängniß in Mutterleibe geheiligt und heißt daher ein Gottesſohn. Scheint es zuweilen, daß der Zadik wider das Geſetz handle, ſo muß man feſt glauben, daß er dennoch thue, was recht iſt: denn das Geſetz iſt dem Weiſen jeder Zeit übergeben, daß er es nach ſeiner Meinung deute; der Zadik darf daher das Geſetz übertreten oder gar ein anderes dafür aufſtellen. Bei dieſer Erhabenheit des Zadik iſt daher die Stellung des gemeinen Chaſſids deſto untergeordneter und abhängiger. Das Genannte zeigt bereits, wie viel Geld er ſich Alles muß koſten laſſen, Sündenvergebung, Offenbarungen aller Art, Verwahrung gegen Anfechtung und Unheil von außen und von innen, da der Zadik zwar keine feſte Beſoldung empfängt, aber jede kleinſte Dienſtleiſtung erkauft werden muß und jede kleinſte Gunſt ſich nach dem Reichthum des Chaſſid richtet, wie denn in der Regel nur der Reiche die Ehre hat, hie und da vom Zadik zu Tiſch geladen zu werden und nur der Geldadel der Ehre gewürdigt wird, in eheliche Verbindung mit der Familie des Zadiks, dieſem Geiſtesadel der Sekte treten zu dürfen. Der gemeine Chaſſid darf aber auch gar nichts unternehmen ohne den Rath des Zadiks: wenn dieſer ſeinen Sprengel bereist, was wenigſtens Einmal des Jahres geſchieht, ſo werden ihm in jedem Ort alle Angelegenheiten

der Gemeinde und der einzelnen Mitglieder zur Berathung vorgelegt, ſowie alle Streitigkeiten, und von ſeiner Entſcheidung aus iſt keine Appellation möglich; nach ſeinem Gutachten werden Ehen geſchloſſen, Kauf- und Pachtkontrakte abgemacht, Reiſen angetreten oder unterlaſſen; ſchlägt der Rath oder die Bitte fehl, ſo liegt die Schuld keineswegs am Zadik, ſondern an den großen Sünden des Chaſſids und vorzüglich an ſeinem unvollkommenen Glauben an die Allmacht des Zadiks; der gemeine Chaſſid darf durchaus keine weltliche Wiſſenſchaft ſich erwerben, kein weltliches Buch zur Hand nehmen, denn profane Wiſſenſchaft jeder Art iſt dem heiligen Gedanken ſchädlich, es wird davor als vor einem Laſter gewarnt, es wird gelehrt, daß nur ſchon ein Blick in dergleichen Bücher des Heils verluſtig mache; alle Berathung und Erleuchtung des Chaſſid ſoll einzig vom Zadik ausgehen, dem die göttliche Erleuchtung in ſo überſchwänglichem Maße zuſtrömt, daß der gemeine Chaſſid es kaum wagen kann, deſſen Haus zu betreten, um nicht geblendet zu werden. Der Zadik kommt daher zu Zeiten in die Gemeinden und Häuſer, damit die von ihm ausgehende Klarheit gemindert wird, und er muß deſto öfter kommen und Klarheit abgeben, je reichlicher ſie ihm ſelbſt von Oben zuſtrömt. Der gemeine Chaſſid darf indeſſen zu Zeiten, wenn er dem Zadik zu lieb nach deſſen Reſidenz gereist iſt, in ſeinem Hauſe zu Gaſt ſeyn, nämlich um die Sabbatveſper, da dann tapfer geſchmauſt und dem Methkrug und der Branntweinflaſche zugeſprochen, insbeſondere aber tüchtig geraucht wird, denn ſie halten daſſelbe für beſonders zuträglich für den Unterleib, indeſſen je mehr der Zadik an Obſtructionen leidet, deſto weniger ſein Anhang zunimmt; nebenher werden kabbaliſtiſche Lieder geſungen, wovon der größte Theil der Verſammlung kein Wort verſteht, jeder der Anweſenden darf dem Zadik einen Vers aus der Schrift ſagen, wie ihn der Zufall ihm in den Mund führt, und dieſe verſchiedenartigen Bruchtheile verbindet nun der Zadik in einer Rede aus dem Stegreif zu einem Ganzen; die Hauptverſammlung dieſer Art aus einem ganzen Sprengel iſt jährlich im Monat Thiſchry, in welchen die meiſten jüdiſchen Feſte fallen, daher Viele den ganzen Monat in der Reſidenz des Zadik zubringen. Der gemeine Chaſſid kann ſich nicht wie der Zadik lange in der Gemüthsſtimmung erhalten, welche in der Concentrirung aller Seelenkräfte auf das Anſchauen Gottes beſteht und zur Glückſeligkeit des Menſchen doch ſo nöthig iſt, da die Seele ein Ausfluß der Gottheit und ihr hier ſchon ein Vorſchmack der himmliſchen Freuden offen ſteht; der gemeine Chaſſid iſt nicht wie der Zadik auch mitten im Genuſſe weltlicher Freuden eo ipso mit Gott verbunden, daher iſt für ihn nur die Zeit des Gebets dazu beſtimmt und er kann alsdann durch das Ausſprechen gewiſſer kabbaliſtiſcher Worte oder der Namen von Engeln, welche zur Hervorbringung einer gewiſſen Wirkung in der himmliſchen Hierarchie beſtimmt ſind, zur Entkörperung und Vereinigung mit Gott gelangen, und dies deſto eher, je lauter er während des Gebets ſchreit, mit den Händen zuſammen oder an die Wand klatſcht, und den Körper convulſiviſch hin und herbewegt; der gemeine Chaſſid iſt in ſeinem Verhalten ſo ausſchließlich an die Vorſchrift des Zadik gebunden, daß er kein Urtheil Andersdenkender reſpektiren darf, ſelbſt wenn das Vorgeſchriebene Allem, was ſonſt gerecht, ſchicklich, billig ſcheint, Hohn ſpricht; er muß ſich daher eine gewiſſe Dreiſtigkeit aneignen, womit er jedem Andersdenkenden Trotz bietet.

So eigenthümliche Grundſätze, wie die angegebenen, mußten Beſcht und ſeine Anhänger mehr und mehr in Widerſtreit bringen mit der herrſchenden Synagoge und die Kluft ward von beiden Seiten befeſtigt. Die Rabbinen ſchleuderten, als ihre erſten Warnungen unbeachtet blieben, Bann und Anathema gegen die neuen Chaſſidim und verfolgten ſie, wiewohl vergeblich, auf's Härteſte. Dieſe dagegen behielten zwar den Talmud als Richtſchnur ihrer Ceremonien, Feſte ꝛc. wiewohl mit denjenigen Freiheiten, welche dem Zadik gut dünkten, aber ſie gaben den ſpaniſchen und orientaliſchen Gebetbüchern den Vorzug vor den deutſchen und polniſchen, da in jenen die Kabbalah vorherrſcht, und ſie zogen ſich aus den Synagogen zurück und bildeten in jedem Ort, wo mindeſtens 10 Chaſſidim wohnten, eigene Betſtuben, Kloſſel (Klauſe) genannt, wo ſie ſelbſt zur Unterhaltung mit Getränk und Taback zuſammenkommen.

Die Grundsätze der Sekte wurden lange geheim gehalten, bis der obengenannte R. Bär den von seinem Großvater selbst noch geschriebenen Codex ihrer Glaubens- und Verhaltungsregeln, des ספר חסידות, aus welchem die obige Zusammenstellung der Grundsätze meist entnommen ist, ebenso sein Testament צואת ריבש, und die obengenannte Biographie desselben שבחי הבעשט herausgab, seit welcher Zeit viele darauf bezügliche Schriften folgten. Nach dem im Jahr 1760 erfolgten Tode Beschts zerstreuten sich seine Schüler und verbreiteten sich über ganz Polen, die Walachei und Moldau, später auch Ungarn und Gallizien. An Beschts Stelle traten seine 3 Enkel und vorzüglichsten Schüler: R. Bär aus Madezich, R. Mendel Przemislauer und R. Melach aus Lyzancz, wiewohl jeder dem andern coordinirt mit besonderem Bezirk; ihnen kann im Amte folgen, wer sich auszeichnet, doch fällt die Entscheidung wo möglich auf einen Nachkommen Beschts. Mausoleen von Zadiks gibt es in Zlouzow, Suezow und Romanow.

Was diese Sekte für uns eigenthümlich interessant macht, ist wohl ohne Zweifel die seltsame Parallele, welche sich zwischen ihr und dem Pabstthum ziehen läßt hinsichtlich einer ganzen Reihe von Auswüchsen der Kirche Christi, welche die Verfassung und die Lehre der römischen Hierarchie darbietet. Die Auswüchse der Glaubensgesellschaften werden freilich mehr oder weniger, je mehr ihnen das Evangelium und der belebende Geist Jesu Christi mangelt, desto ähnlicher erscheinen; die Aehnlichkeit dürfte aber selten so überraschend hervortreten. Pressel.

Chatel, s. franz. kathol. Kirche.

Chazaren, s. Cyrillus.

Chemnitz (Martin), eigentlich von Kemnitz, wurde geboren am 9. Nov. 1522, am Martinstage, weßhalb er auch Martin genannt wurde, zu Treuen-Britzen in der Mark Brandenburg. Sein Vater, Paul Kemnitz, stammte aus einem alten hinterpommerschen Adelsgeschlechte, welches in Folge der Fehden zwischen den pommerschen Edelleuten und der Tempelherren das ursprüngliche Vaterland hatte verlassen, den Erbadel aufgeben und bürgerliche Gewerbe treiben müssen. Der Vater des Martin Chemnitz, welcher letztere von drei Kindern das jüngste war, trieb das Geschäft eines Tuchmachers. Früh schon zeigte Martin, wie er selbst erzählt, „ein sonderlich ingenium“ und lernte in der Schule mehr, als ihm aufgegeben wurde. Ein Sprachfehler schien aber seinem Fortkommen im Wege zu stehen, und in der Schule zu Treuen-Britzen war ohnedies nicht viel Gelegenheit, etwas Rechtes zu lernen. In seinem vierzehnten Jahre wurde er daher durch die Fürsorge seiner Mutter, Euphemia Koldeborn, auf die Trivial-Schule nach Wittenberg versetzt (1536), wo er Luthern öfters predigen hörte und die ersten bleibenden Eindrücke von dem großen Reformator erhielt. Nach einem halbjährigen Aufenthalte nahmen ihn aber seine Eltern wieder nach Treuen-Britzen zurück, und bestimmten ihn zur Erlernung eines Handwerkes. „Aber ich konnte“, erzählt er, „keines ausdenken, das mir gefallen wollte.“ Da nahm der Rathsschreiber Niemann zu Magdeburg, ein entfernter Verwandter, den strebsamen Jüngling zu sich nach Magdeburg, woselbst derselbe sich drei Jahre lang auf die Universität in den klassischen Sprachen und der schönen Literatur vorbereitete (1539—1542). Kaum schien sich aber sein Geschick günstig gewendet zu haben, als die weiteren Mittel zum Besuche der Universität fehlten, so daß er genöthigt war, eine Schullehrerstelle an der Schule zu Calbe anzunehmen. Nachdem er sich in dieser ihn wenig befriedigenden Stellung eine kleine Summe erspart hatte (auch die fürsorgliche Mutter hatte ein kleines Spargeld hinzugefügt), ergriff er mit neuem Eifer den Gedanken, eine Universität zur Vollendung seiner Studien zu beziehen, wieder und begab sich auch zu diesem Zwecke nach der Universität Frankfurt an der Oder (1543), wo ihm jedoch nach einjährigem Aufenthalte abermals die Subsistenzmittel ausgingen. Es blieb auf's Neue keine andere Wahl für Chemnitz, als sich zum Zweitenmale zu einer Schullehrerstelle in Writzen an der Oder zu bequemen, mit welcher zugleich noch eine Zollschreiberstelle verbunden war (1544). Allein auch in diesem Dienste hielt es Chemnitz nicht länger als ein Jahr aus, und jetzt wußte ein vornehmer Vetter, Bürger-

meiſter von Brück, ihm die Bekanntſchaft Melanchthons zu vermitteln. Dieſer veranlaßte ſeine Ueberſiedelung nach Wittenberg (1545), und ermunterte ihn namentlich zum Studium der Mathematik und Aſtrologie, Wiſſenſchaften, in welchen auch Melanchthon zu Hauſe war. Luther ſcheint keinen bedeutenden Einfluß damals auf Chemnitz ausgeübt zu haben; ſein Sinn ging überhaupt nicht nach der Theologie. Der unſelige ſchmalkaldiſche Krieg unterbrach aber ſeine Studien und ſtörte ſeine Lebenspläne. Ein Verwandter, der bekannte Dichter Sabinus, nahm ihn von Wittenberg nach Königsberg mit, woſelbſt er am 18. Mai 1547 ankam; zuerſt ward er Hofmeiſter einiger jungen polniſchen Edelleute, dann zum Drittenmale Schulmeiſter. Seine aſtrologiſchen Kenntniſſe fanden übrigens großen Beifall; Herzog Albrecht von Preußen ward aufmerkſam auf ihn, und gewann ihn ſo lieb, daß er ihn auf herzogliche Koſten zum Magiſter promoviren ließ (27. Sept. 1548); auch ſchrieb er dem Herzog in den Jahren 1549 und 1550 den Kalender. Seine damaligen aſtrologiſchen Studien und Erfolge ſcheinen ihn übrigens nicht befriedigt zu haben; er gab ſeine Schulſtelle zum Drittenmale auf, und fing nun an, eifrig mit den theologiſchen Wiſſenſchaften ſich zu beſchäftigen, die er bis jetzt ſehr vernachläſſigt hatte. Melanchthon, der ihn hiezu aufgemuntert, hatte ihn namentlich auf die Wichtigkeit des Unterſchiedes von Geſetz und Evangelium für die evangeliſche Theologie aufmerkſam gemacht; von Königsberg in Folge der dort ausgebrochenen Peſt (1549) flüchtig, las er in der Stille des Städtchens Salfeld die Schriften des Magiſters Sententiarum und Luthers, zwei Schriftſteller, von denen jeder in ſeiner Art anregend auf ihn wirkte. Doch wäre ſeines Bleibens in Königsberg nicht länger geweſen — denn auch des Kalendermachens war er auf die Dauer überdrüſſig geworden — wenn nicht die Gunſt des Herzogs ihm die Stelle eines Bibliothekars an der herzoglichen Schloßbibliothek verſchafft hätte. Vermöge dieſer Stelle konnte er nun nach Muße ſtudiren. Immer noch ſuchte ſein umfaſſender Geiſt möglichſt die Summe aller Wiſſenſchaften in ſich aufzunehmen, weßhalb er denn auch als Bibliothekar mediciniſche und juriſtiſche Vorleſungen hörte; allein die Theologie war bereits das Centrum ſeiner wiſſenſchaftlichen Thätigkeit geworden. Mit dem, was Andere in dieſer neuaufblühenden proteſtantiſchen Wiſſenſchaft damals gethan, begnügte er ſich keineswegs; es drängte ihn, ſelbſt zu ſchaffen und aus den Quellen heraus zu arbeiten. Vor Allem ſtudirte er die Bibel und zwar alle ihre Bücher der Reihe nach mit Vergleichung der wichtigſten Ueberſetzungen und Commentare, und begleitete ſeine Studien mit fortlaufenden Excerpten. Dann las er die Kirchenväter von den älteſten Zeiten an, ebenfalls das Wichtigere fortwährend notirend. Endlich durchging er gründlich die Schriften der Reformatoren und beſchäftigte ſich namentlich mit der theologiſchen Polemik, welche damals eine ſo große Rolle ſpielte. Der Herzog unterſtützte ihn in ſeinen Arbeiten beſtens. „Und habe damals“, erzählt er ſelbſt, „die allerbeſten Herrentage gehabt. Denn vom Herzoge hatte ich Tiſch, Wohnung, Holz, Licht, Kleidung und eines Famuli Unterhaltung. Beim Herrn Burggrafen, auf des Kinder ich Aufſehen hatte, war mein Tiſch herrlich; da aßen Kanzler, Marſchall und von den fürnehmſten Räthen, bei denen hatte ich große Gunſt, kriegte Geſchenk, hatte nirgends mit zu thun, ſondern ſtudirte mit Luſte.“

Allein dieſe Luſt ſollte Chemnitz bald getrübt werden. Der bekannte Nürnberger Prediger Andreas Oſiander war ſchon im Jahre 1522 mit dem Herzog Albrecht von Preußen bekannt geworden, und eine Predigt deſſelben hatte den Herzog für das Evangelium gewonnen. Aus dieſem Grunde war fortwährend zwiſchen dem Herzog und Oſiander ein freundliches Verhältniß geblieben; der Herzog betrachtete Oſiander, wie er ihn auch nannte, als „ſeinen geiſtlichen Vater“. Als nun Oſiander zur Zeit des Interims Nürnberg verlaſſen mußte, war es dem Herzog gewiſſermaßen eine Genugthuung, dem theuern Lehrer in Preußen einen Wirkungskreis anzuweiſen. Er berief ihn als professor primarius und Pfarrer in der Altſtadt nach Königsberg. Bald kamen nun die ſogenannten Oſiandriſchen Streitigkeiten zum Ausbruche (mit der erſten öffentlichen Disputation Oſianders über Geſetz und Evangelium den 5. April 1549), die uns

übrigens hier nur in so weit interessiren, als dieselben in das Lebensgeschick von Chemnitz entscheidend eingriffen. Die Osiandrische Rechtfertigungslehre, welche die Rechtfertigung als actus forensis bestritt und den Akt der göttlichen Gerechterklärung des Menschen an die Bedingung eines wesenhaften Gerechtgewordenseyns des Menschen knüpfte, schien Chemnitz die Fundamentallehre des Protestantismus zu gefährden. Im Oktober 1550 gab Osiander eine Anzahl Thesen heraus, welche er in einer öffentlichen Disputation vertheidigte. Chemnitz oppouirte; seine Stellung zum Herzog jedoch, der ein Beschützer Osianders und seiner Lehre war, erlaubte Chemnitz nicht, gegen Osiander allzustark vorzugehen, und er begnügte sich damals mit Osianders Versicherung, daß er die Imputationslehre nicht antasten wolle, und nur nicht allein auf den Besitz des Christus für uns, sondern auch des Christus in uns dringe. Immerhin scheint der Herzog das Auftreten Chemnitz's gegen Osiander übel vermerkt zu haben, und nur die große Vorliebe Albrechts für Astrologie — Chemnitz hatte ihm unter Anderem auch die Nativität stellen müssen — schützte Chemnitz vor völliger Ungnade. Als der Streit auf beiden Seiten immer heftiger entbrannte, fühlte sich Chemnitz jedoch in seiner vom Hofe abhängigen Stellung nicht länger behaglich, und nahm (gegen Ende des Jahres 1552) seinen Abschied, den ihm der Herzog ungern und nebst einem Gnadengeschenk von 200 Thalern bewilligte. Dieses Gnadengeschenk war an die Bedingung geknüpft, daß er von Zeit zu Zeit „etliche (astrologische) revolutiones Sr. fürstl. Gnaden stellen sollte.“ Auch am brandenburgischen Hofe war Chemnitz damals wegen seiner astrologischen Kenntnisse und Gaben geschätzt, wie er denn selbst berichtet: „Weil in dem Jahr, da Herzog Moritz wider den Kaiser zog, mein praedictiones und calculationes gar genau eingetroffen hatten, war es in aulis köstlich Ding mit meiner Sternguckerei.“

Allein gerade die Osiandrischen Streitigkeiten hatten ihn veranlaßt, noch mehr in's Centrum der Theologie zu gehen. Und, weil er die Theologie von nun an zum Mittelpunkte seiner Lebensthätigkeit machen wollte, wählte er Wittenberg auf's Neue (29. April 1553) zu seinem Aufenthaltsorte, und enger als je vorher schloß er sich jetzt an Melanchthon an, in Beziehung auf welchen er sagt, daß er ihn erst jetzt recht verstanden habe. Gleichzeitig aber trat er, durch Melanchthon ermuntert, in Wittenberg auch als akademischer Lehrer auf. Und sein Erfolg — er las über Dogmatik (loci communes) — war gleich beim ersten Versuche ein so außergewöhnlicher, daß er in demselben Semester noch einen größeren Hörsaal wählen mußte. Unstreitig würde er als akademischer Lehrer auch Bedeutendes geleistet haben, wenn nicht (im August 1554) ein Ruf zur Uebernahme einer Predigerstelle an der St. Aegidienkirche zu Braunschweig an ihn gelangt wäre, welche er — nachdem Melanchthon einige vergebliche Versuche gemacht hatte, ihn in Wittenberg festzuhalten, — den 16. December 1554 antrat. Bald darauf (19. Aug. 1555) verehelichte er sich mit der Tochter eines Rechtsgelehrten, Namens Jegers, aus Arnstadt, und daß der Herzog Albrecht seiner immer noch freundlich dachte, dafür zeugt das „vergüldete Becherlein“, welches er ihm als Hochzeitsgeschenk übersandte.

In Braunschweig wußte sich Chemnitz nicht nur als Prediger bald das allgemeine Vertrauen zu gewinnen, sondern er war daselbst auch als theologischer Lehrer thätig, und zwar begann er diese seine Thätigkeit mit einer Reihe von Vorlesungen über die loci communes seines trefflichen Lehrers Melanchthon. Seine ungewöhnliche Lehrgabe zeigte sich schon in dem Umstande, daß er nicht diktirte, sondern in freier Rede seine Gedanken entwickelte. Indem er sich von begabten Zuhörern das Vorgetragene ausarbeiten ließ, entstanden seine *loci communes*, ein unter den Leistungen seiner Zeit weit hervorragendes Werk, welches übrigens erst nach seinem Tode von Polykarp Lyser in Frankfurt a. M. (1591) herausgegeben wurde. Mit dem Studium der Dogmatik verband er aber dasjenige der Exegese, und besonders suchte er seine Kenntnisse in der hebräischen Sprache fortwährend zu vermehren. Von jetzt an breitete sich sein theologischer Ruf auch immer weiter aus, und es gab kaum mehr irgend eine theologische Controverse, bei welcher sein Rath nicht eingeholt, seine Mitwirkung nicht gesucht wurde.

Zunächſt trat Chemnitz in Gemeinſchaft mit ſeinem Collegen in Braunſchweig, Joachim Mörlin, dem bekannten Gegner Oſianders, welcher in Königsberg ſchon mit ihm zuſammen geweſen war, auf; er begleitete denſelben zur Schlichtung der adiaphoriſtiſchen Streitigkeiten nach Wittenberg (19. Jan. 1557); und wohnte mit ihm in demſelben Jahre dem Wormſer Colloquium bei, welches — wie reſultatlos es an ſich ſeyn mochte, — doch für Chemnitz den Vortheil hatte, daß er die bedeutendſten proteſtantiſchen Theologen ſeiner Zeit, namentlich auch die ſüddeutſchen Brenz und Schnepf, daſelbſt kennen lernte. Wohl war er helldenkend und mild geſinnt genug, um der Zelotenpartei eines Flacius und Heßhuſen nicht unbedingt ſich anzuſchließen; aber der allgemeinen Strömung konnte er nicht mehr widerſtehen. Alle Concordienverſuche mit den Schweizern waren geſcheitert; gegen die verſöhnliche Richtung Melanchthons und ſeiner Schüler hatte ſich eine ſtreng-lutheriſche, ubiquitiſtiſch geſinnte Partei erhoben, und mit Melanchthons Tode (1559) waren auch die Schranken des Anſtandes noch gefallen, welche deſſen Gegner bisher gegen den praeceptor Germaniae nicht ohne Weiteres zu überſchreiten gewagt hatten. Mörlin war ſchon ſeit dem Jahre 1556 in den Abendmahlsſtreit verwickelt. Er war vom Senate in Bremen bei Veranlaſſung des Hardenberg'ſchen Handels als Vermittler zu Rathe gezogen worden, hatte ſich aber ziemlich leidenſchaftlich gegen Hardenberg benommen, und ſeinem Einfluſſe iſt es ohne Zweifel großentheils zuzuſchreiben, daß auch Chemnitz, der in einer untergeordneten Stellung zu Mörlin als zu ſeinem Superintendenten ſtand, entſchieden Partei gegen Hardenberg nahm. Unter dieſen Einflüſſen ſchrieb Chemnitz ſeine gegen Hardenberg gerichtete Schrift: Anatome Propositionum Alberti Hardenbergii de coena Domini, welche er, weil er nicht ſelbſt zu den Berathungen der zur Beurtheilung Hardenbergs verſammelten niederſächſiſchen Delegirten zugezogen worden war, der Verſammlung ſchriftlich überreichte, und in dieſer Beziehung hat er einen nicht ſehr rühmlichen Antheil an dem zelotiſchen Edikte, welches am 6. Okt. 1561 in Bremen gegen die „Sakrament-Schwärmer und Wider-Täuffer“ nach erfolgter Abſetzung Hardenbergs erlaſſen wurde. (Daſſelbe iſt abgedruckt bei Rethmeyer, historiae eccles. inclytae urbis Brunsvicae III, Beilagen zu Kap. VII, Nr. 12.) Dagegen hat die 1560 erſchienene Schrift Chemnitz's „de coena Domini“ große Vorzüge vor den Schriften der lutheriſchen Eiferer ſeiner Zeit, auch vor denjenigen ſeines Collegen Mörlin über die Abendmahlslehre. Chemnitz zeigte ſich in derſelben ſchon dadurch in einem vortheilhaften Lichte, daß er den Sinn der Einſetzungsworte des Abendmahls bibliſch-exegetiſch zu begründen ſucht, ſich einfach an die Worte der Einſetzung hält, und auch die wahre und weſentliche Gegenwart Chriſti im Abendmahle, die er ſtreng lutheriſch behauptet, nicht aus der Ubiquitätstheorie, ſondern aus dem Schriftworte zu erweiſen bemüht iſt. Daher ſehe er es auch am liebſten, wenn de modo praesentiae gar nicht disputirt würde. Daß Chriſti Leib und Blut im Abendmahle ſubſtantiell gegenwärtig ſey, das ſteht ihm unumſtößlich feſt. Wie er darin gegenwärtig ſei, das iſt ihm ein unergründliches Geheimniß. Inſofern, kann man alſo ſagen, gehört Chemnitz nicht zu den unbedingten Bekennern des Ubiquitismus; es iſt ein unverwüſtliches anti-ſcholaſtiſches Element ſeines Lehrers Melanchthon in ihm und wir begreifen es deßhalb auch, daß die Wittenberger Theologen ſeiner Schrift de coena ihre Billigung ſchenkten. (Der vollſtändige Titel der durch den Paſtor Zanger in's Deutſche übertragenen Schrift Chemnitz's de coena lautet: „Die reine geſunde Lehre von der wahren Gegenwärtigkeit des Leibs und Bluts Chriſti in ſeinem Abendmahl, wie dieſelbe in den evangeliſchen Kirchen der Augspurgiſchen Confeſſion verwandt bis anher gelehret iſt und noch gelehret wird, in kurze, deutliche, einfältige Hauptſtück im Latein zuſammengezogen durch M. Martinus Kemnitz, Prediger zu Braunſchweig, 1561.) Seine in dieſer Schrift niedergelegte Ueberzeugung von der Abendmahlslehre hielt er auch in der Folge (zehn Jahre ſpäter) feſt in ſeinen beiden Schriften: 1) fundamenta sanae doctrinae de vera et substantiali praesentia, exhibitione et sumtione corporis et sanguinis Domini in coena und 2) de duabus naturis in Christo. De hypostatica unione, de communicatione idiomatum etc. Auch in dieſen Schriften beruft ſich

Chemnitz auf den Sinn der Einſetzungsworte; die Gegenwart des Leibes Chriſti iſt ihm nicht an die Raumbegrenztheit des Brodes, ſondern an die Handlung des Eſſens geknüpft; nicht eine Folge der Allenthalbenheit, ſondern eine Wirkung der Allmacht (Christi carnem reali et essentiali praesentiae modo praesentem esse non quidem ubique, sed *ubicunque et quandocunque vult* Christus); alſo nicht Ubiqnität, ſondern Multivolipräſenz.

Eine noch bedeutungsvollere und folgenreichere Thätigkeit entwickelte Chemnitz nach einer andern Richtung hin. Die Furcht vor dem »Calvinismus« vermochte ſein klares Auge nicht ſo ſehr zu umnebeln, daß er nicht erkannt hätte, welche Gefahr dem bis jetzt immer ſiegreichen Proteſtantismus von papiſtiſcher Seite her drohe. Während der neugepflegte Scholaſtizismus in der proteſtantiſchen Kirche um Formeln ſtritt, hatten nämlich die Jeſuiten angefangen, ihre Reſtaurationspläne gegen Deutſchland in's Werk zu ſetzen, und Chemnitz war einer der Erſten, welcher die drohende Gefahr durchſchaute. Er ſuchte Fürſten und Theologen die Augen zu öffnen durch ſeine Schrift: Theologiae Jesuitarum praecipua capita, worin er die verwerflichen Grundſätze und Lehren der Jeſuiten ſchonungslos enthüllte. Dieſe Schrift war zunächſt hervorgerufen durch eine (1562) in Köln und Leipzig veröffentlichte Jeſuitenſchrift: de praecipuis doctrinae coelestis capitibus, eine Schrift, von welcher Chemnitz in dem Zueignungsſchreiben ſeiner Beantwortung ſagt: Irrigeres und Schändlicheres könne nicht erdacht werden, als darin ſtehe. Einer eigentlichen Widerlegung hielt er ſie darum auch nicht für würdig; er deckte die in ihr verborgenen groben Irrthümer nur auf; er wollte diejenigen, welche nicht ſehen wollten, was von den Jeſuiten her dem Proteſtantismus drohe, nur zum Sehen bringen. Denn das erſchien ihm damals ſchon als gewiß, daß der Jeſuitismus auf Vernichtung des Proteſtantismus ſinne. Er nennt ihn daher auch eine »Sekte,« die vom Pabſte in's Leben gerufen worden ſey, um den Untergang des Proteſtantismus herbeizuführen (Secta illa, quae nuper admodum *in perniciem* Ecclesiarum, quae puram Evangelii doctrinam amplectuntur, a Pontifice Romano creata est). Als eine »Faktion«, ja als eine »Conſpiration« erſcheint ihm dieſer Orden. Die Jeſuiten waren über die Enthüllungen Chemnitz's nicht wenig betroffen; ſie liebten von Anfang an ſtille Siege mehr als offene Kämpfe; da aber die Schrift Chemnitz's gar zu große Senſation machte, gab ein jeſuitiſches Mitglied der Kirchenverſammlung zu Trient, Namens Andradius, eine Gegenſchrift heraus unter dem Titel: libri orthodoxarum expositionum de controversis religionis capitibus. Es war von den Jeſuiten auf eine bloße Klopffechterei abgeſehen, in der ſie mit ihren Künſten und Liſten den Sieg über Chemnitz davonzutragen hoffen konnten. Allein Chemnitz nahm die Sache ernſter, und der Umſtand, daß ein Mitglied der Kirchenverſammlung von Trient als Verfechter des jeſuitiſchen Libells gegen ihn aufgetreten war, gab ihm eine ganz ungeſuchte Veranlaſſung, ſeine Erwiederung gegen die Beſchlüſſe des am 4. Dec. 1563 geſchloſſenen Tridentiner Concils ſelbſt zu richten. Auf dieſe Weiſe entſtand das ſchriftſtelleriſche Hauptwerk ſeines Lebens, die reifſte und vollendetſte Schöpfung ſeines Geiſtes, ſeine vielbewunderte, bis auf den heutigen Tag noch unübertroffene, Streitſchrift: Examinis Concilii Tridentini per Martinum Chemnicium scripti opus integrum: quatuor partes, in quibus praecipuorum capitum totius doctrinae Papisticae *firma et solida refutatio*, tum ex sacrae scripturae fontibus, tum ex orthodoxorum Patrum consensu, collata est. — Ad *veritatis christianae, et Antichristianae falsitatis cognitionem* perquam utile et necessarium. Dieſes Werk trat allmählig an's Licht. Im Jahr 1565 erſchien der erſte Theil mit einer Dedication an Albrecht, Herzog von Preußen. Der zweite Theil erſchien am Anfange des folgenden Jahres, wobei bemerkenswerth iſt, daß der Herzog Julius von Braunſchweig die ihm von Chemnitz zugedachte Dedication ausſchlug »aus Pietätsrückſichten gegen ſeinen katholiſchen Vater.« In den Jahren 1572 und 1573 erſchienen der dritte und der vierte Theil. So iſt das Buch ein Reſultat zehnjährigen eiſernen Fleißes und tief eindringenden Scharfſinns. Durch ſeine ſcharfe Kritik der Canones des Tridentiner Concils ward es

eine der mächtigſten Waffen gegen die vorſchreitende römiſch-jeſuitiſche Reſtauration, und man kann nicht ſagen, daß Andradius daſſelbe in ſeiner defensio Tridentinae fidei Catholicae quinque libris comprehensa adversus haereticorum calumnias et praesertim Chemnitii glücklich widerlegt hat. Römiſche Katholiken ſelbſt bekannten, es habe ihrem Syſteme ſeit dem Tode Luthers Niemand gründlicher zugeſetzt als Chemnitz. Um das Buch auch Laien zugänglich zu machen und dieſelben den jeſuitiſchen Bekehrungsverſuchen gegenüber in ihrer evangeliſchen Ueberzeugung zu ſtärken, wurde im Jahr 1576 von Georg Nigrinus eine deutſche Ueberſetzung veranſtaltet. Auflagen hat es ſehr viele erlebt, die zweite vollſtändige zu Frankfurt a. M. 1585.

Es war nun auch namentlich dieſes Werk, welches Chemnitz's Ruf als Theologe zu allgemeiner Bedeutung ſteigerte. Mehrere auswärtige Berufungen ergingen zu Ende des Jahres 1565 und im Jahre 1566 an ihn — eine nach Halle und eine nach Göttingen — welchen er aber nicht Folge leiſtete. Faſt gleichzeitig erfolgte nach der Unterdrückung des Oſiandrismus in Preußen die Rückberufung Joachim Mörlins, des Superintendenten zu Braunſchweig, nach Königsberg. Der Herzog wollte durch Aufſtellung einer »Confeſſion«, nach welcher alle Geiſtliche des Landes ſich zu richten hätten, den theologiſchen Streitigkeiten, deren er müde war, ein gründliches Ende machen. Der Einzug Mörlins in die Stadt, von wo er einſt hatte weichen müſſen, glich nur allzudeutlich einem Triumphe; der Biſchofsſitz von Samland wurde ihm angeboten, in den Angelegenheiten der Kirche ihm beinahe unbedingte Vollmacht eingeräumt. Wohl mag das nie ganz unterbrochene freundliche Verhältniß des Herzogs zu Chemnitz mit Veranlaſſung geweſen ſeyn, daß Chemnitz Mörlin auf ſeiner Rückreiſe nach Königsberg begleitete, und bei der Entwerfung eines neuen kirchlichen Symbols unterſtützte. Auf dieſem Wege kam durch Mörlin's und Chemnitz's Bemühung das ſogenannte Corpus doctrinae Prutenicum zu Stande, im Grunde nur eine Wiederholung der in den ältern ſymboliſchen Büchern niedergelegten Lehrartikel; mit ſcharfer Zurückweiſung des Oſiandrismus, unter dem Titel: repetitio corporis doctrinae christianae und »zum Zeugniß einträchtiger, beſtändiger Bekenntniß reiner Lehre wider allerlei Corruptelen, Rotten und Sekten, ſo hin und wieder unter dem Scheindeckel der Augsb. Conf. die Kirchen zerrütten,« 1567 veröffentlicht und am 7. Juli 1567 öffentlich von dem Herzog und den Landſtänden anerkannt. Mörlin hatte vorläufig die ihm angetragene kirchliche Würde in Preußen nicht angenommen, ſondern es vorgezogen, mit Chemnitz (8. Juli 1567) nach Braunſchweig zurückzukehren, bekam aber hier Streit mit dem Rath, und folgte jetzt wirklich dem glänzenden Rufe nach Preußen. Auch Chemnitz, den wir bis jetzt immer auf's Innigſte mit Mörlin verbunden ſahen, wurde nach Preußen berufen, und hatte nicht übel Luſt als »Melanchthon« dem »Luther Mörlin« zu folgen. Da gab ihm der Rath von Braunſchweig, der »Moerlinum ohne mehrere Schwürigkeit nach Preußen ziehen laſſen«, durch ſeine Erwählung zum Superintendenten einen Beweis ſeines hohen Vertrauens, und obwohl er einige Zeit zögerte, die wichtige Stelle zu übernehmen, ſo gab er doch endlich dem Vorhalten nach, »daß er Gottes Willen nicht länger widerſtreben möchte.« Und um ihm einen ſeinem hohen kirchlichen Range entſprechenden theologiſchen Titel zu verſchaffen, ſandte ihn jetzt der Rath auf ſeine Unkoſten nach Roſtock zur Erlangung der theologiſchen Doktorwürde (1568). Faſt gleichzeitig ehrte der Rath ihn und ſeine Familie mit dem Geſchenke des Braunſchweiger Bürgerrechts, wogegen Chemnitz die etwas läſtige Verpflichtung übernahm, keinem auswärtigen Rufe künftig mehr Folge zu leiſten. In ſeiner neuen Stellung drang Chemnitz ſehr kräftig und nicht ohne Widerſtreben von Seite der Vornehmen und des Pöbels auf Wiederherſtellung der *Kirchenzucht*. Namentlich der Umſtand, daß erwieſene Ehebrecher vor das ſogenannte geiſtliche »Colloquium« zum Zwecke ihrer Wiederverſöhnung mit der Kirche geſtellt werden ſollten, brachte große Bewegung unter die evangeliſchen Bürger der Stadt Braunſchweig und man murrte über Wiedereinführung des »päbſtlichen Bannes.« Es ſchien bis zu einem Volkstumulte kommen zu wollen, welchen der einer ſtrengeren Kirchenzucht abgeneigte Rath

vielleicht nicht ungern gesehen hätte. Chemnitz lenkte aber mit großer Besonnenheit ein, widerlegte den Vorwurf, daß er die Excommunication wieder einführen wolle, und wußte in der That die Befürchtungen des Rathes und der Bürgerschaft durch seine Weisheit zu beschwichtigen. Auch auf die Frauen dehnte sich die kirchendisciplinarische Thätigkeit Chemnitz's aus, welchen verboten wurde, „mit Gold, Silber, Demanten und Perlen geziert“ zum Abendmahle zu gehen; auf seinen Betrieb wurde dem Bettel gesteuert, und für die Hebung der Schulen war er eifrig thätig.

Können wir dieser auf die innere Erbauung der evangelischen Kirche gerichteten Thätigkeit Chemnitz's nur unsere unbedingte Anerkennung zollen, so wird dagegen unser Urtheil zweifelhaft, wenn es sich um die Stellung handelt, welche er seit Uebernahme der Superintendentur der Stadt Braunschweig in den immer heftiger entzündeten confessionellen Streitigkeiten der deutsch-evangelischen Kirche einnahm. Zuerst sehen wir ihn, wie gewöhnlich in Verbindung mit Mörlin, gegen Major auftreten und die Behauptung bekämpfen, daß gute Werke zur Seligkeit nothwendig seyen. (Seine Hauptschrift in Beziehung auf den majoristischen Streit erschien im Jahre 1568 unter dem Titel: Christliches Bedenken des Ministerii der Kirchen zu Braunschweig auf Dr. Majors Repetition und endliche Erklärung belangend den Streit, ob gute Werke zur Seligkeit nöthig sind.)

Lebhafteren Antheil aber nahm er an den sogenannten kryptocalvinistischen Streitigkeiten. Ueberall wollte man das reine Lutherthum schützen; überall drang man darauf, durch corpora doctrinae der Lehrverfälschung entgegenzutreten. So kam denn auch in Braunschweig unter Chemnitz's Mitwirkung das Corpus doctrinae Julium zu Stande, zu welchem er die als Vorwort beigegebene „Declaration“ schrieb. Wir entnehmen aus derselben mit Bedauern, daß Chemnitz den großen Irrthum vieler seiner theologischen Zeitgenossen theilte, als ob durch streng formulirte Lehrbestimmungen Spaltungen in der evangelischen Kirche vorgebeugt und die evangelische Wahrheit in ihrer ungetrübten Reinheit erhalten werden könnte (1569). Bei dieser Gelegenheit war Chemnitz mit dem berühmten würtembergischen Concordienmann Jakob Andreä bekannt geworden, und außerdem war noch ein anderer Theolog als Generalsuperintendent und Hofprediger des Fürstenthums nach Wolfenbüttel berufen worden — Dr. Selnecker aus Leipzig —, der von jetzt an Einfluß auf Chemnitz erhielt (1570). Diese drei Theologen waren von dem Bedürfnisse nach allgemeiner Lehreinheit in der deutsch-evangelischen Kirche lebhaft angeregt; und doch war Selnecker kaum in seine neue Stellung eingetreten, als es zum Streite zwischen ihm und Chemnitz kam, weil Chemnitz ihn im Verdacht hatte, daß er in der Kirche zu Braunschweig das Wittenbergische corpus doctrinae Philippi zur Geltung zu bringen beabsichtige. Selnecker mußte zuletzt nachgeben, Melanchthons Schriften wurden für gut und nützlich, aber theilweise auch mangelhaft erklärt, weßhalb sie nicht norma doctrinae seyn könnten, obgleich sie den Geistlichen empfohlen werden dürften „propter methodicas explicationes.“ So wurde in höflicher Form durch einen Schüler Melanchthons die mildere melanchthonsche Richtung in Braunschweig unterdrückt (1573). Von diesem Standpunkte aus mußte Chemnitz folgerichtiger Weise auch unmittelbar gegen die melanchthonisch gesinnte Wittenberger Theologie selbst auftreten, sobald ihm Gelegenheit dazu geboten war. Sie ward ihm in Folge des 1571 von der theologischen Fakultät zu Wittenberg herausgegebenen „Wittenberger Katechismus.“ Der Rath zu Halle holte ein Gutachten bei Chemnitz über diesen unglücklichen Katechismus ein, und damit er ja wisse, in welchem Sinne der Rath das Gutachten geschrieben wünsche, wurde gleich ein „index errorum“ beigefügt. Die Antwort Chemnitz's auf das Schreiben aus Halle (bei Rethmeyer, historiae ecclesiasticae, III, Beilagen, S. 179 ff.) ist mit größter Heftigkeit abgefaßt und sieht in dem Wittenberger Katechismus nichts als „schädliche calvinische Sakrament-Schwärmerei“ und „greulichen Irrthum.“ Von den Wittenbergern heißt es darin, daß sie das „Neue Testament Luthers öffentlich schändlich verfälschen“, was aber nicht zu verwundern sey, weil sie ja „das Testament des Sohnes Gottes selbst nicht

ſchenten.« Zudem heißen ſie noch »Meuchler«, die nicht rund und klar herausſagten, wie ſie's meinten, ſondern »den Brei im Munde behielten und Mum Mum ſagten.« Das Schreiben ſchließt mit einer Aufforderung an die Obrigkeit, gegen die ſakramentireriſche Fakultät einzuſchreiten und zu thun, was ihres Amtes ſey. »Denn darum hat der calviniſche Geiſt ſeinen Gifft in forma catecheseos gefaſſet, und unter dem Namen der theologiſchen Fakultät der hohen Schule zu Wittenberg ausgeſprenget, daß die fundamenta der Sakrament-Schwärmerei in alle Schulen eingeſchoben und in die Jugend eingebildet ſollen werden. Der Sohn Gottes ſteure durch Kraft ſeines Geiſtes den meuchliſchen, gifftigen, ſchädlichen calviniſchen Praktiken. Denn nun wird's heißen: Da die Leute lagen und ſchlieſen, kam der Feind und ſäet ſein Unkraut unter den reinen Samen (Matth. 13.).« Außerdem griff Chemnitz den Wittenbergiſchen Katechismus noch in einer beſondern Schrift: »Bedenken wider den neuen Wittenbergiſchen Catechismum« (1572) an. Selnecker ſchrieb gegen die Wittenberger ſeine „brevis et necessaria commonefactio de loco act. III,“ ohne Zweifel um ſich als Generalſuperintendent von dem Verdachte des Kryptocalvinismus völlig zu reinigen. Das Herzogthum Braunſchweig erhob ſich jetzt als feſte Burg des ſtrengen Lutherthums gegenüber dem des Abfalls beſchuldigten Wittenberg, und auf dem Convente zu Wolfenbüttel ſchien ganz Nieder-Sachſen durch die Annahme der »Wiederholten chriſtlichen gemeinen Confeſſion und Erklärung, wie in den ſächſiſchen Kirchen vermöge der heil. Schrift und Augsburg. Confeſſion nach der alten Grundfeſt Dr. Lutheri wider die Sakramentirer gelehret wird« gegen die neu erſchienene Grundveſte der Wittenberger Proteſt einlegen zu wollen. Uebrigens hatte Chemnitz's Stimme in Braunſchweig um ſo größere Geltung, als er zu jener Zeit verſchiedene glänzende Berufungen (nach Wien und Königsberg) ausgeſchlagen hatte. Nicht nur wurde ſein Gehalt in Folge davon bis auf 400 Goldgulden in baarem Gelde (außerdem noch »einen feiſten Ochſen, ſechszehn Scheffel Roggen, zwölf Scheffel Gerſte, 20 Thaler Holzgeld«) vermehrt, ſondern auch ſeinen Söhnen wurden beträchtliche Stipendien, ſeinen Töchtern namhafte Ausſtattung zugeſichert. Beſonders auch auf Preußen erſtreckte ſich fortwährend Chemnitz's Einfluß; durch ſeine Verwendung erhielt Heßhuſen die Würde eines Biſchofs von Samlanden, Wigand die erſte theologiſche Profeſſur an der Univerſität Königsberg.

Je ausgebreiteter die Geltung Chemnitz's, je gewichtvoller ſeine Stimme, je anerkannter ſeine ſtreng lutheriſche Rechtgläubigkeit, je gemeſſener im Uebrigen ſeine theologiſche Haltung war, deſto mehr mußte er einem Theologen wie Jakob Andreä, der ſeit dem Convente in Zerbſt (1570) auf nichts als Herſtellung orthodoxer Lehreinheit und Lehrreinheit in der deutſch-proteſtantiſchen Kirche dachte, als der rechte Mann erſcheinen, um ſeine Concordienpläne in Nieder-Sachſen durchführen zu helfen. Im Jahre 1573 hatte Andreä die Controverſen-Noth in ſeinen »ſechs chriſtlichen Predigten von den Spaltungen« eindringlich entwickelt und dieſelben an Chemnitz mit der Bitte geſandt: er möchte ſie in Niederſachſen und Oeſterreich (wo Chemnitz viele Freunde hatte) verbreiten und als Concordienformular von möglichſt Vielen unterſchreiben laſſen. Chemnitz hielt dafür: es ſey das Beſte, eine Anzahl beſtimmter Artikel zum Zwecke der Concordie aus den Predigten auszuziehen und feſtzuſtellen, und demzufolge entſtand die Schrift Andreä's „explicatio controversiarum“, welche Andreä dem Herzog Julius überſandte, und deren Annahme Chemnitz den niederſächſiſchen Theologen und Predigern lebhaft empfahl (1574). So war denn Chemnitz für die Concordienſache im Sinne des extremen Lutherthums gewonnen, und ſein Beitritt dazu wog um ſo ſchwerer, als er nicht den Ruf eines extremen Parteigängers hatte, ſondern ſo ziemlich auf allgemeine Zuſtimmung — die Wittenberger Theologen ausgenommen — hoffen konnte. In Wittenberg aber war gleichzeitig (1574) der längſt vorbereitete Schlag gegen den »Kryptocalvinismus« der theologiſchen Fakultät gefallen: was hätte jetzt dem Concordienwerke der ſtreng lutheriſchen Partei noch im Wege ſtehen ſollen? Und doch bedurfte es des ganzen Aufwandes der Popularität, welche Chemnitz beſaß, um nach mehrfachen von ihm vorgenommenen Veränderungen die Theologen der Univerſitäten Roſtock und Helmſtädt, ſo wie die Prediger

in den Herzogthümern Braunſchweig, Grubenhagen, Lüneburg, Mecklenburg, in der Grafſchaft Mansfeld, Hoya und Oldenburg zur Unterſchrift der Eintrachtsformel zu bewegen, die unter dem Titel formula Concordiae inter Suevicas et Saxonicas ecclesias oder Schwäbiſch-Sächſiſche Concordie bekannt iſt (1575). Und auch damit war freilich nur ein bloßer Anfang im Concordienwerke gemacht; denn noch war der Kurfürſt von Sachſen, Auguſt, für die Concordie nicht gewonnen und Heßhuſen und Wigand in Preußen wollten vor der Hand ebenfalls nichts davon wiſſen. Allein von melanchthonſchen Einflüſſen frei nahm Kurfürſt Auguſt jetzt die Sache an die Hand. Nachdem zuvor noch im Kloſter Maulbronn (19. Januar 1576) von L. Oſiander und Balth. Biedenbach ein neuer Vereinigungsvorſchlag concipirt worden war, trat eine größere Anzahl Theologen, worunter namentlich Chemnitz, Jak. Andreä, David Chyträus (von Roſtock) und Selnecker, in Torgau zuſammen (24. Mai 1576), wo ein neues Concordienformular — eine Zuſammenſetzung der Maulbronner Formel und der Schwäbiſch-Sächſiſchen Concordie entworfen wurde. Daß dieſe Formel im Weſentlichen ein Ausdruck der Concordienpläne und Wünſche Chemnitz's war, das geht aus den eifrigen Bemühungen hervor, womit er dieſelbe in Niederſachſen zur Annahme zu empfehlen ſuchte. Die Verfaſſer des Torgiſchen Buches trafen jedoch bei reformirt und lutheriſch Geſinnten auf Bedenken und Hinderniſſe verſchiedenſter Art. Während in Heſſen die Annahme der Formel wegen des in ihr enthaltenen Ubiquitismus abgelehnt wurde, wurde ſie in Preußen von einem Sohne des bekannten J. Mörlin deßhalb, weil ſie ihm nicht extrem genug war, ein „excrementum Satanae“ genannt, was Chemnitz tief ſchmerzte. Zur Prüfung und Erledigung der über das Concordienbuch eingeholten „Cenſuren“ wurde das Kloſter Bergen bei Magdeburg gewählt, wo Andreä, Chemnitz und Selnecker das mühſame Geſchäft der Sichtung und Erledigung der gefallenen verſchiedenen theologiſchen Meinungen übernahmen. Es iſt wohl vorzüglich den Bemühungen Chemnitz's zu verdanken, daß in der Bergiſchen Reviſion des Torgauſchen Buches nicht geradezu ein Verwerfungsurtheil über die Schriften Melanchthons ausgeſprochen wurde. Daß ſich aber Chemnitz nicht gegen die terroriſtiſche Art und Weiſe, wie das Unterſchriftenſammeln für das Concordienbuch in Niederſachſen getrieben wurde, ſträubte, daß er es geſchehen ließ, ja ſelbſt zu billigen ſchien, wenn die Prediger unter Androhung des Verluſtes ihrer Stellen und der Landesverweiſung zur Unterſchrift gezwungen wurden, das iſt freilich ein Beweis, wie ſehr die Zelotenpartei ihn in ihre Gewalt bekommen hatte (1577). Auch an den Concordienconventen zu Tangermünde (26. Februar 1578) und zu Langenſalze (März 1578) nahm Chemnitz Theil, und ſo entſchieden wirkte er jetzt für das Concordienwerk, daß er im Falle des Mißlingens entſchloſſen war, die Formel wenigſtens in Niederſachſen unter dem Schutze des ihr damals noch günſtig geſinnten Herzogs Julius von Braunſchweig aufrecht zu erhalten. In der That ſchien das Concordienwerk in Langenſalze in Folge des Widerſtandes von Seite der heſſiſchen Theologen ſich zerſchlagen zu wollen; allein in Herzberg traten die Concordienmänner (Auguſt 1578) nochmals zuſammen, wo Chemnitz umſonſt die anhaltiniſchen Abgeordneten zu gewinnen ſuchte. Doch iſt er es immer, der durch Maßhalten und Feinheit drohende Schwierigkeiten unter den Concordienmännern am leichteſten zu überwinden verſteht; und daher ſehen wir auch ihn bemüht, die Bedenken zu heben, welche der zum Lutherthum übergetretene, aber nicht gerade zelotiſch geſinnte Kurfürſt Ludwig von der Pfalz gegen das Concordienbuch hegte, welche nur dadurch gehoben werden konnten, daß man denſelben eine Stelle in der Vorrede des Buches geſtattete. Uebrigens mußte Chemnitz noch kurz vor Vollendung des unglücklichen Concordienwerks die Demüthigung erleben, daß er bei dem Herzog Julius in Ungnade fiel und daß dieſer in dem Eifer, welchen er in Betreibung der Concordienſache bis jetzt gezeigt, plötzlich nachließ. Doch macht dieſe Ungnade Chemnitz nur Ehre; er hatte nämlich dem Kurfürſten es ſcharf verwieſen, daß derſelbe ſeinen älteſten Sohn unter Anwendung von römiſch-katholiſchen Gebräuchen, z. B. der Tonſur, zum Biſchof von Halberſtadt hatte weihen, ja noch zwei anderen Söhnen die Tonſur hatte geben laſſen. Der übergroße

Eifer für das ubiquitiſtiſche Lutherthum ſchien ſchon damals zur Brücke nach Rom werden zu wollen. Dafür war Chemnitz in Heidelberg bei dem Kurfürſten Ludwig glücklicher, der ſich auf ſein perſönliches Zureden hin — Chemnitz war ſelbſt nach Heidelberg gereiſt — zur Unterſchrift der Formel überreden ließ. Weniger glücklich dagegen war er bei dem Landgrafen von Heſſen in Kaſſel, der, der theologiſchen Concordien-Quälereien endlich müde, zuletzt ſich ihrer mit den Worten entledigte: „Er hätte jetzt die längſte Zeit gelebt und kämen die 50 Jahr heran und kriegte einen grauen Kopf, er könnte nun keinen neuen Glauben mehr lernen, er gedächte bei der Augsb. Confeſſion zu bleiben, das ſollt der Kurfürſt zu Sachſen auch thun und ſich nicht durch zwei oder drei allzuweiſe Pfaffen verführen laſſen.“ Am Schluſſe der Concordienverhandlungen kam Chemnitz gar noch mit Andreä in Streit, da dieſer ſich in gar keine Conceſſionen mehr einlaſſen wollte, während Chemnitz zu Milderungen im Ausdrucke und zu Vermeidung von Anſtößigkeiten gern bereit war. Als Andreä ſich ſogar nicht ſcheute, Chemnitz bei dem Kurfürſten von Sachſen zu denunciren, ſah ſich Chemnitz zu einem Bittſchreiben an den Kurfürſten genöthigt, „daß S. Kurf. Gn. denen Beſchuldigungen des Andreä keinen Glauben beimeſſen, noch einige Ungnade auf ihn werfen möchte“, worauf der Kurfürſt dem Angeſchuldigten recht gnädigen und freundlichen Beſcheid ertheilte.

Die Aufnahme des unter ſo vielen Kämpfen und Wehen endlich (1580) promulgirten Concordienbuches war ſo ungleich und zum Theil ſo ungünſtig, daß Chemnitz in Verbindung mit Selnecker und Kirchner ſich veranlaßt ſah, eine Apologie deſſelben zu ſchreiben (1581), die übrigens erſt 1582 in Magdeburg gedruckt und von dort aus veröffentlicht wurde. In Braunſchweig ſelbſt verwandelte ſich die Concordia concors bald in eine Concordia discors. Die Helmſtädter Theologen entdeckten nämlich, daß das gedruckte offizielle Exemplar mit dem von ihnen unterſchriebenen nicht übereinſtimme. Es kam zu widerwärtigen Verhandlungen, und die Angelegenheit endete — zu Chemnitz's großem Verdruß — damit, daß die Ubiquitätslehre der Concordienformel auf dem Colloquium zu Quedlinburg (1583) lebhaft beſtritten, und das Concordienbuch ſelbſt außer Geltung gebracht wurde. So erhielt ſchon damals die theologiſche Fakultät zu Helmſtädt ſich ihre freiere Richtung. Chemnitz ſelbſt war unter den Laſten und Mühen ſeines Lebens vor der Zeit alt geworden. Die Oppoſition der Helmſtädter brach ſeine letzte Kraft. Seit dem Jahre 1583 konnte er die Kanzel nicht mehr betreten, ſein Gedächtniß wurde ſchwach, das Reden fiel ihm ſchwer. Nachdem er einige Zeit ſein Amt durch einen Stellvertreter hatte verſehen laſſen, legte er daſſelbe am 9. Sept. 1584 gänzlich nieder. Gern hätte er noch eine neue Ausgabe ſeiner loci communes beſorgt und die von ihm in's Werk geſetzte harmonia Evangelistarum noch beendet; aber das Jahr 1585 war für ihn ein Leidensjahr, und in der Faſtenzeit des Jahres 1586 fühlte er, daß ſein Ende nahe. Am Donnerſtag nach dem Oſterfeſte warf ihm ein heftiger Fieberanfall auf das Sterbelager. Zwei ſeiner Amtsbrüder laſen ihm in ſeinen letzten Tagen abwechſelnd Abſchnitte aus der heil. Schrift, zumal Pſalmen vor, die ihn in ſeinen Schmerzen tröſteten. Er entſchlief den 8. April 1586, lebensſatt und arbeitsmüde.

Chemnitz war kein reformatoriſcher Geiſt, aber der erſte und bedeutendſte Theologe, der aus den Bewegungen der deutſchen Reformation hervorging. An Gelehrſamkeit ſind ihm Wenige gleich gekommen; Geſchmack, Feinheit, eine ernſte und tüchtige Geſinnung waren bei ihm vortreffliche Zugaben. Mehr durch die Umſtände, namentlich durch ſeine Abhängigkeit von Mörlin, als durch innern Trieb iſt er ein Vorkämpfer der ſtreng lutheriſchen Partei geworden. Der Natur der Sache nach hätte er eigentlich die Aufgabe gehabt, das Werk ſeines großen Lehrers Melanchthon weiter zu führen. Es iſt möglich — was ihm vorgeworfen wird —, daß ſein Antheil am Concordienwerke ihn in ſeinen letzten Lebensjahren gereute. Er ſtarb mit einem gebrochenen Herzen in einer für den deutſchen Proteſtantismus unerfreulichen Zeit. Als Schriftſteller war er ungemein fruchtbar. Rehtmeyer zählt 32 gedruckte Schriften von ihm auf. Mehrere ungedruckte Manuſkripte befinden ſich noch auf der herzoglichen Bibliothek zu

Wolfenbüttel. Hauptquelle für ſeinen Biographen iſt Rethmeyer, Historiae ecclesiasticae inclytae urbis Brunsvigae. Pars III, S. 273—536 und Beilagen S. 118—464. Sodann *Ch. G. Stemler*, Merita M. Chemnitii in explicanda et asserenda orthodoxa Ecclesiae evangelicae lutheranae doctrina de incarnatione Jesu Christi. In *Hutteri* concordia concors und Löſcher's historia motuum finden ſich manche ſeine Thätigkeit beim Concordienwerke betreffende Aktenſtücke. Ueberdies vgl. man noch beſonders über ſeine concordiſtiſche Thätigkeit Planck, Geſchichte der proteſtantiſchen Theologie, und Heppe, Geſchichte des deutſchen Proteſtantismus in den Jahren 1555—1581. Dr. Schenkel.

Cherburg, ſ. Deismus.

Cherubim, כְּרוּבִים (auch Sing. כְּרוּב, Pſ. 18, 11.), LXX: *Χερουβίμ*. Seit Bähr's eingehender Erörterung dieſes Gegenſtandes (Symbolik I, 340 ff.) iſt auch bei offenbarungsgläubigen Forſchern von ſtrengerer Obſervanz (Hengſtenberg, Keil, Hävernick, W. Neumann u. v. A.) die Anſicht herrſchend geworden, daß die Cherubim lediglich Gebilde der religiöſen Symbolik ohne objektive, perſönliche Realität ſeyen. Erſt neuerdings hat die bibelgläubige Forſchung wieder umgelenkt zu der altkirchlichen Auffaſſung von der objektiven Realität der Cherubim. Namentlich haben ſich Hofmann (Schriftbeweis I, 179 ff. 317 ff.), Delitzſch (Geneſis. 2. A. I, 189 ff. u. ö.), Nägelsbach (der Gottmenſch I, 324) und der Unterzeichnete (Geſch. des alten Bundes I. 2. A. S. 63 ff.) mit Entſchiedenheit auf dieſe Seite geſtellt. Für die ſymboliſche Auffaſſung wird geltend gemacht die offenbar einen ſymboliſchen Karakter verrathende Geſtaltung der Cherubim, die unläugbare Uebereinſtimmung derſelben mit ähnlichen ſymboliſchen oder mythiſchen Gebilden des (aſſyriſchen, ägyptiſchen, indiſchen ꝛc.) Heidenthums und endlich die Thatſache, daß die Cherubim in der ganzen heil. Schrift nur in poetiſchem, gottesdienſtlich-ſymboliſchem, oder prophetiſch-viſionärem Rahmen vorkommen. Als zwingend können indeß dieſe Gründe nicht angeſehen werden. Die Geſtaltung, die den Cherubim behufs des poetiſchen, gottesdienſtlichen oder viſionären Ausdrucks gegeben wird, kann ſymboliſch ſeyn und doch das durch die Symbolik zur Anſchauung gebrachte Weſen dieſer Gebilde objektive und perſönliche Realität haben; — das Vorhandenſeyn ähnlicher Gebilde im Heidenthum kann als Reliquie der Urſage oder Uroffenbarung angeſehen werden, der das pantheiſtiſche Heidenthum ebenſo ſehr den Begriff der Realität und Perſönlichkeit entziehen mußte, als es der Gottesidee den Begriff der Ueberweltlichkeit und Perſönlichkeit entzog; — das Auftreten der Cherubim auf viſionärem Grunde ſchließt ihre objektive Realität nicht aus; — die Aufſtellung der Bilder realer Geſchöpfe in der Stiftshütte und im Tempel widerſpricht durchaus nicht dem dekalogiſchen Grundgeſetz in Exod. 20, 4. 5. (vgl. z. B. 1 Kön. 7, 25.); und der Mißdeutung, in ihnen Gegenſtände der Anbetung zu erblicken, war dadurch vorgebeugt, daß ſie vielmehr ſelbſt als die Anbetenden dargeſtellt waren (Exod. 25, 20.). Eine entſcheidende Inſtanz gegen dieſe Auffaſſung iſt aber das Vorkommen der Cherubim in der Sündenfallsgeſchichte Gen. 3., ſo lange man nämlich den hiſtoriſchen Karakter dieſes Berichtes feſthält. Dieſe Schwierigkeit fällt freilich weg, wenn man in dieſem Berichte nur Mythe, Dichtung, Philoſophem erkennt, oder doch den Offenbarungskarakter deſſelben auf irgend eine Weiſe dahin beſtimmt, daß den berichteten Thatſachen zwar ideelle Wahrheit, aber nicht accidentelle Wirklichkeit zukommt. Außerdem ſcheint auch die heil. Schrift an mehreren Stellen die Cherubim in eine Kategorie mit den Engeln zu ſtellen (z. B. Pſ. 18, 11. vgl. mit Pſ. 104, 3. 4.), mit deren Realität dann auch ihre Realität ſtehen und fallen würde; — und zuletzt kommt Alles darauf an, wie der Ausleger zum alten Teſtament überhaupt ſteht, ob der Geſammtkarakter der altteſt. Offenbarung und Anſchauung ſich ihm als ein mehr realiſtiſcher oder ſpiritualiſtiſcher erſchloſſen hat.

Was die Geſtaltung der bibliſchen Cherubim betrifft, ſo laſſen gerade diejenigen Stellen, wo ihre Darſtellung vermittelſt der bildenden Kunſt beſchrieben wird (in der Stiftshütte und im Tempel), oder wo ihr Auftreten als ein hiſtoriſches, ſinnlich wahrnehmbares, gedeutet werden kann (in der Geſchichte des Sündenfalls), uns in dieſer

Beziehung unbefriedigt; — und wo näher auf ihre Gestalt eingegangen wird, befinden wir uns in rein visionärem Gebiete. Aber gerade die Ungenauigkeit der Beschreibung in jenen Stellen scheint darauf zu führen, daß wir sie uns dort mit vorherrschend menschlicher Gestalt zu denken haben. Wenn in Gen. 3. die Cherubim mit einem Flammenschwerte auftreten, so liegt diese Annahme gewiß am nächsten. Im Allerheiligsten der Stiftshütte und des Tempels standen auf den beiden Enden der Bundeslade zwei Cherubimbilder, aus deren Beschreibung nur dies mit Sicherheit hervorgeht, daß sie geflügelt waren. Wenn aber gesagt wird, daß ihre ausgebreiteten Flügel den Deckel der Bundeslade überdeckten, und daß ihre einander gegenüberstehenden Angesichter auf den Deckel der Lade niederschauten (Exod. 25, 20.), so ist es doch immer am wahrscheinlichsten, daß, abgesehen von den Flügeln, Gestalt und Angesicht menschenähnlich waren. Zwischen den Flügeln dieser Cherubim war übrigens die Stätte der Gnadengegenwart Jehova's (der Schechina, vgl. Lev. 16, 2.; Num. 7, 89.). — Viel reicher und mannigfaltiger ausgebildet erscheint die Gestaltung der Cherubim in den Visionen Ezechiel's (Kap. 1. und 10.). Sie sind hier geschildert als die vier Träger einer Krystallfläche, auf welcher der majestätische Thron Gottes steht. Ihre Leibesgestalt ist auch hier die menschliche (Kap. 1, 5.). Aber sie haben vier Gesichter: das Hauptgesicht, nach vorne gerichtet, ist das eines Menschen; die drei übrigen Gesichter, zu beiden Seiten und nach hinten gerichtet, sind die eines Löwen, eines Stieres und eines Adlers. Jeder Cherub hat vier Flügel, zwei derselben sind ausgebreitet zum Fliegen, die beiden andern bedecken den Leib. Bei jedem Cherub ist ein von seinem Geiste beseeltes (1, 21.) Doppelrad (d. h. zwei ineinandergefügte, sich in der Mitte rechtwinkelig durchschneidende Räder). Der ganze Leib der Cherubim, ihre Hände, Flügel und Räder sind ganz und gar mit Augen bedeckt (1, 18.; 10, 12.). Zwischen ihnen leuchtet ein Feuerglanz, aus welchem beständig Blitze zucken. — Mit der ezechielschen Vision ist die johanneische (Apokal. 4.) verwandt, doch fehlt alles Wagenhafte und die Cherubim sind nicht zusammengesetzte, sondern einfache Wesen: der erste gleicht einem Menschen, der zweite einem Löwen u. s. w.

Stellen wir nun diese biblischen Cherubimsgebilde zu den analogen Compositionen des Heidenthums in Beziehung, so zeigt sich bald, daß die beiderseitige Verwandtschaft zwar nicht wegzuläugnen, aber auch nicht allzuhoch anzuschlagen ist. Der Hauptunterschied zwischen beiden besteht darin, daß bei den heidnischen Bildungen die Thiergestalt vorherrscht, und nur in einen Menschenkopf ausläuft, während bei den biblischen Cherubimbildungen die vollständige Menschengestalt die Hauptsache ist und die Verbindungen des Thierischen mit dem Menschlichen nur durch Flügel, bei Ezechiel auch durch Nebenköpfe angedeutet ist. Schon deßhalb kann bei diesen nicht an eine einfache Herübernahme aus dem Heidenthum gedacht werden. Hengstenberg (die Bb. Moses u. s. w. S. 157 ff.) hat wiederum den Ursprung der Cherubimsbildungen auf die ägyptischen Sphinxe zurückgeführt, aber wie wenig ist doch die ungeflügelte Sphinx mit Löwenleib und Menschenkopf geeignet, als Ur- und Vorbild der biblischen Cherubimgestalten angesehen zu werden? Viel eher könnten die geflügelten, menschenköpfigen Stiere oder Löwen, welche neuerdings aus dem Schutte von Persepolis und Ninive ausgegraben worden sind (vgl. Vaux, Niniveh und Persepolis. Aus d. Engl. v. Zenker S. 169 ff. und Fig. 10. 11.), auf diese Ehre Anspruch machen, aber auch sie tragen jenen oben berührten fremdartigen Karakter an sich. — Auch hier legt die Auffassung, die man sich von der biblischen Sündenfallsgeschichte gebildet hat, entscheidendes Gewicht in die Wagschale. Ist sie wirklich eine aus der Urzeit vermittelst der Tradition in das Gedächtniß der geschichtlichen Zeit hinübergeleitete Sage, dann ist sie als der gemeinschaftliche Ausgangspunkt wie für die biblischen so auch für die heidnischen Anschauungen und Bildungen anzusehen. Ist dies nicht der Fall, sind vielmehr die Cherubim der Sündenfallsgeschichte erst Resultat der schon anderweitig ausgebildeten Cherubimsidee, so könnte auch dann noch die israelitische Idee eine selbstständige und unabhängige Bildung seyn, deren Analogie mit den heidnischen Bildungen sich aus einem der ganzen alten Welt gemeinsamen

Bildungstriebe des Geiſtes erklären ließe. Glaubt man aber die geſchichtlichen Beziehungen Iſraels zu Vorderaſien oder zu Aegypten für eine Herübernahme der Cherubim von dort oder hier geltend machen zu müſſen, ſo wird man Angeſichts der entſchieden abweichenden Geſtaltung wenigſtens ſo viel doch zugeben müſſen, daß nur die Grundidee, nämlich der Gedanke einer Compoſition menſchlicher und thieriſcher Bildungen, nicht aber auch zugleich nude crude die der Idee dort verliehene Geſtaltung herübergenommen worden ſey.

Welches iſt nun aber die den Cherubim zu Grunde liegende Idee? Wir können bei Beantwortung dieſer Frage vorläufig davon abſehen, ob die fragliche Idee ein Gedanke des ſchöpferiſchen Gottes, der durch die Schöpfung zu objektiver Realität hervorgetreten iſt, oder aber nur ein ſubjektives Gebilde menſchlicher Phantaſie oder Symbolik ſey. — Wie billig wenden wir uns zunächſt zu den Namen, ob ſie uns nicht Antwort geben können auf unſere Frage. Leider bleibt dieſer Verſuch faſt fruchtlos. Zwar fehlt es keineswegs an etymologiſchen Verſuchen zur Löſung des Räthſels, aber uns hat, wie wir offen geſtehen, keine ganz befriedigt, und wir ſehen auch uns ſelbſt außer Stande, eine befriedigende neue aufzuſtellen. Hofmann hat wieder die Deutung empfohlen, nach welcher כְּרוּב bloße Umſtellung von רֶכֶב (= Wagen) ſeyn ſoll, und glaubt dieſe Auffaſſung aus Pſ. 104, 3. begründen zu können. Aber abgeſehen davon, daß die Annahme einer ſolchen Umſtellung doch gar zu ſeltſam und grundlos iſt, entſcheidet gegen ſie ſchon die unläugbare Thatſache, daß der Begriff des Wagens beim Cherub nicht etwas Weſentliches, unter allen Umſtänden Vorhandenes, ſondern nur etwas Accidentelles, nur unter beſondern Umſtänden Hinzukommendes iſt. Bekanntlich fehlt bei den Cherubim der Stiftshütte, des Tempels und der Apokalypſe alles Wagenhafte, und bei den Cherubim des Sündenfalls vermag es nur die Hofmannſche Exegeſe, das Wagenhafte herauszudeuten. Ebenſowenig wird man ſich bei der wieder durch Delitzſch vertheidigten Ableitung beruhigen können, wonach dem Worte כרב, nach Maßgabe der wurzelverwandten Verben קרב, ערב und nach Analogie des Sanskr. gribh, des Perſiſchen giriften, des Gothiſchen gripan die Bedeutung greifen, faſſen, halten untergelegt und die Cherubim als die den Thron Gottes Greifenden, Haltenden zu deuten wären. Denn von einem Faſſen, Halten und Greifen des Thrones von Seiten der Cherubim iſt überall in der Schrift nicht die Rede; ja der ezechielſchen Viſion iſt die Anſchauung eines Greifens ſo ferne, daß ſie vielmehr die Kryſtallfläche, auf welcher der Thron Gottes ſteht, nur auf den Spitzen der Cherubimflügel ruhen läßt. Aber auch die Ableitung vom Syriſchen ܟܪܒ, dem die Bedeutung secare, sculpere, formare zukommen ſoll, ſo daß כרוב = forma, imago, eine künſtleriſche Geſtaltung bezeichnen ſoll (Hävernick, Ezech. S. 5), kann auf Anerkennung gar keinen Anſpruch machen, ſchon weil ſie eine völlig nichtsſagende iſt; — wer würde wohl einer Bildnerei, die er gefertigt, wenn er nach einem bezeichnenden Eigennamen für dieſelbe ſucht, glauben, in dem Worte Bildnerei ſelbſt einen ſolchen gefunden zu haben. Andere noch mehr mißlungene Deutungen übergehen wir, um ſchließlich noch zwei Deutungsverſuche namhaft zu machen, die wenigſtens dem Sinne nach paſſend erſcheinen, deren ſprachliche Zuläſſigkeit freilich nicht völlig und zweifellos geſichert iſt. Dahin rechnen wir Maurer's Ableitung von כרב = ברם, Arab. كرم, nobilis fuit. Dieſe Bedeutung hat das für ſich, daß ſie mit der Ableitung des Namens Seraphim (von شرف = excelsus, nobilis fuit), die doch jedenfalls mit den Cherubim verwandte Weſen ſind, gut zuſammenpaßt. Noch mehr ſagt uns aber Hyde's Deutung (religio vett. Pers. p. 263), welche כרוב = קרוב d. h. der Gott Naheſtehende faßt, dem Sinne nach zu. Beachtung wenigſtens verdient auch die aus der Vergleichung von Ezech. 1, 10. mit 10, 14. (wo dem שׁור der erſten Stelle ein כרוב ſubſtituirt wird) entnommene Meinung, daß כְּרוּב eigentlich und urſprünglich den Stier (arator nach dem ſyriſchen Etymon von ܟܪܒ = arare) bezeichne, was freilich, allen

ſonſtigen Angaben widerſprechend, darauf führen müßte, daß die Grundgeſtalt des Cherubs die Stiergeſtalt geweſen ſey. — Bähr, ebenfalls an einer ſichern Deutung des Namens כְּרוּב verzweifelnd, macht darauf aufmerkſam, daß die Cherubim bei Ezechiel und in der Apokalypſe חַיּוֹת, ζῶα, d. i. Lebendige genannt werden. — Er ſchließt daraus, daß die Grundidee derſelben der Begriff des Lebens, und zwar, wie ſich aus der weitern Beſchreibung ergebe, des geſchöpflichen Lebens ſey. Wir hätten demnach in den Cherubimgebilden die ideale Repräſentation des höchſten, alle geſchöpflichen Vollkommenheiten in ſich vereinigenden Lebens zu ſehen. Allein es liegt am Tage, daß die Benennung חַיּוֹת hier in ungebührlicher Weiſe gepreßt iſt. Nicht, daß das, was er ſchaut, das Lebendige κατ' ἐξοχην ſey, will der Prophet durch dieſen Namen ausdrücken, ſondern nur, daß das Geſchaute ein Lebendiges überhaupt, nicht (wie ſonſt ein Wagen) ein bloßes Ding ſey.

Da die Namen uns nicht zu einem ſichern und klaren Reſultate führen, ſo wenden wir uns zur Geſtalt der Cherubim, forſchend, ob ſich uns daraus nicht Weſen und Bedeutung dieſer räthſelhaften Gebilde ergebe. Die vierfache Compoſition des Cherubs ſoll offenbar ausſprechen, daß die eigenthümlichen und beſondern Vorzüge und Vollkommenheiten der angegebenen vier Geſchöpfe im Cherub vereint zu denken ſeyen. »In den vier Angeſichtern ſtellt ſich,« ſagt Hofmann, »der Verein alles Lebensvermögens dar, der freien Bewußtheit, die den Menſchen, der Kraftmüthigkeit, die den Löwen, der Feſtigkeit und Stärke, die das Rind, der ſichern unaufgehaltenen Schnelligkeit, die den Adler auszeichnet. Die Flügel, welche dem Weſen eignen, laſſen inne werden, daß es ſich frei durch den Raum bewegt; die Augen, von denen es über und über bedeckt erſcheint, geben zu erkennen, daß ihm der Raum, in welchem es ſich bewegt, überallhin gleichmäßig gegenwärtig iſt; — und daß es ſeinerſeits dem Raume ohne allen Wandel ſeiner ſelbſt überall hin gleich ſehr gegenwärtig iſt, wird durch die nach allen Seiten hin gleicher Bewegung fähigen Räder angezeigt, während es ſelbſt nach allen Seiten hin immer die gleiche Geſtalt weiſt.« — Die Grundgeſtalt der Cherubimgebilde iſt die menſchliche; ſie allein iſt vollſtändig in ihnen repräſentirt, allein daß ſie zur Darſtellung der Idee nicht genügt, ergibt ſich aus der Nothwendigkeit, mit der Menſchengeſtalt noch die leiblichen Attribute anderer Geſchöpfe zu verbinden. So viel iſt alſo klar, ſind die Cherubim reale Weſen, ſo nehmen ſie eine höhere und vollkommnere Stufe ein als der Menſch der Mitwelt, und ſind ſie lediglich Symbole, ſo ſtellen ſie eine ſo erhabene Idee dar, daß zu ihrer Repräſentation das Vollkommenſte aus den Lebensformen dieſer Erde zuſammengefaßt werden mußte.

Zu weitern Reſultaten führt uns die Unterſuchung, wenn wir beachten, in welcher Umgebung die Cherubim auftreten, und in welchem Gebiet der Lebensbethätigung ſie ſich bewegen. In der Stiftshütte und im Tempel thront die Schechina über den Cherubim der Bundeslade und der ganze Raum des Heiligen und Allerheiligſten iſt als von ihnen bevölkert dargeſtellt, indem Cherubimbilder in die Vorhänge und Teppiche, mit denen dieſe Räume verſchloſſen oder austapezirt ſind, hineingewebt oder beim Tempel in das Getäfel der Wände hineingeſchnitzt ſind. Es iſt ein ſtehendes Prädikat Jehova's, daß er über Cherubim throne (Num. 7, 89.; 1 Sam. 4, 4.; 2 Sam. 6, 2.; 2 Kön. 19, 15.; Jeſ. 37, 16 ꝛc.); beim Pſalmiſten fährt Jehova im Gewitter auf dem Cherub einher, wie auf Windes Fittigen (18, 11.); bei Ezechiel bilden Cherubim den Thronwagen der göttlichen Majeſtät und Heiligkeit, und in der Apokalypſe umſtehen ſie den Thron ſeiner Herrlichkeit. Allen dieſen Stellen iſt die Anſchauung gemeinſam, daß die Cherubim der nächſten Umgebung Gottes angehören, daß ſie die Zeugen und Träger ſeiner Gegenwart, hier in ihrer Weltherrlichkeit, dort in ihrer Heilsherrlichkeit, ſind. Die Verſchiedenheit, daß bald der Begriff des Wagens, bald der Begriff des Thrones bei ihrer Berufsthätigkeit vorwaltend iſt, kann nicht als weſentlich gelten, ſondern iſt allein von der jedesmaligen Beſtimmtheit des göttlichen Waltens abhängig. — Faſſen wir dieſe Anſchauung zuſammen mit der bedeutungsvollen Geſtaltung, welche ihnen die ezechielſche

Viſion gibt, ſo ſtellt ſich uns als der Grundgedanke der Cherubimgebilde dies heraus, daß Gottes Walten und Wirken ſowohl im Gebiete der Natur als der Gnade umgeben und getragen iſt von Geſtaltungen vollkommenen kreatürlichen Lebens.

Warum ſollte aber dieſer Idee nicht eine objektive Wirklichkeit entſprechen können? warum nicht ebenſogut, wie der verwandten Idee der Boten Gottes (der Engel), denen doch trotz Pſ. 104, 4. die bibelgläubige Dogmatik perſönliche Exiſtenz ohne Bedenken zuerkennt. Vermißt man bei den Cherubim das bei den Engeln ſo häufige hiſtoriſche Auftreten, ſo weiſen wir einerſeits auf Gen. 3. hin, wo wir wenigſtens nicht umhin können, hiſtoriſches Terrain anzuerkennen, und berufen uns andererſeits darauf, daß eben der Beruf der Cherubim ein anderer iſt als der der Maleachim. Sie ſind ihrer Natur und Beſtimmung nach nicht, wie dieſe, Boten Gottes, vielmehr Zeugen und Träger der göttlichen Majeſtät ſelbſt, einer Majeſtät, deren verſchwindender Schein nur, nachdem ſie bereits vorübergegangen, Moſe gezeigt werden, und die Ezechiel nur im ſymboliſirenden Geſichte ſchauen konnte. — Im Heidenthum konnten bei dem pantheiſtiſchen Grundkarakter, den es an ſich trug, immerhin ſolche rein ideale Gebilde auftauchen und in ihrer Idealität feſtgehalten werden; im Gebiete des iſraelitiſchen Theismus halten wir beides für unmöglich. — Fragt man nun, unter Anerkennung der Realität der Cherubim, welcher Gattung exiſtirender Weſen ſie einzureihen ſeyen, ſo iſt es von vornherein klar, daß ihnen vor Allem ebenſowohl der Karakter der Perſönlichkeit wie der der Geſchöpflichkeit zugeſchrieben werden müſſe, daß ſie ferner der überirdiſchen Schöpfung angehören und in der Skala dieſer Geſchöpfe eine eminente, vielleicht die höchſte Stellung einnehmen. Engel ſind die Cherubim nicht, denn Engel iſt nicht ein Gattungs-, ſondern ein Speciesname überirdiſcher Geiſter; aber ſie gehören derſelben Gattung heiliger, Gott ſchauender Geſchöpfe an, wie die Engel.

Wie verhält es ſich aber mit den Cherubim der Sündenfallsgeſchichte? wie vereinigen wir die Reſultate unſerer bisherigen Unterſuchung mit ihrem dortigen Auftreten. Hofmann hat das Verdienſt, dieſe Frage zuerſt mit Entſchiedenheit in Angriff genommen zu haben. Für ihn ſind die Cherubim die Träger der Weltgegenwart Gottes, „durch welche er ſein ewiges Seyn zum Seyn für die Welt vermittelt, mittelſt deren der in ſich ſelbſt Seyende ſich als den der Welt überweltlich Gegenwärtigen ſetzt, ſo daß jedesmal da, wo die Cherubim ſind, die Welt ihren Anfang hat.“ „Sie ſind Weſen, welche für den in der Welt gegenwärtigen und erſcheinenden überweltlichen Gott etwas Aehnliches ſind, wie der Wagen für den darauf Einherfahrenden. Seine Erſcheinung ruhte nicht auf dem Erdboden, ſondern ſchwebte von ſchwebenden Weſen getragen in freier Bewegung. So iſt das Wandeln Jehova's (Gen. 3, 8.) an der anfänglichen Stätte des Menſchen gedacht.“ Schon vor der Sünde alſo und von Anfang an machte ſich Gott dem Urmenſchen nur vermittelſt des Cherubwagens ſichtbar. Die Erſcheinung wird aber nach dem Falle „eine ſchreckende für den Menſchen, als ſie ihn von dieſer Stätte wegſcheuchte.“ Aber der Garten in Eden blieb dennoch die „Stätte Gottes und der Welt Anfang.“ Von dort aus „waltete Gott über die Welt, dorthin ſchaute der Menſch, Gott zu finden, von dort aus ſchaute Gott auf das Opfer Abels, und als Kain aus Eden flüchtig wurde, ſprach er: Ich verberge mich vor deinem Angeſichte, und der Erzähler ſagt von ihm: Und Kain ging weg von dem Angeſichte Jehova's. So blieb es, bis das Gericht über die Erde ergehen mußte.“ Vor der Fluth fuhr Jehova auf von der Erde gen Himmel, und ſeitdem thront er im Himmel auf Cherubim. Das zeigt Pſ. 29, 10. an: „Jehova hat zur Fluth ſich geſetzet, und geſetzt hat ſich ſomit Jehova als König für immer.“ Durch die Fluth wurde die Stätte des Paradieſes von der Erde weggetilgt, und erſt im neuen Jeruſalem (Offenb. 21.) wird ſowohl ſie, wie das Thronen Gottes in ihr ſich erneuern. „Eben das, was Pſ. 29., lehrt uns auch die heil. Geſchichte. Denn nach der Fluth läßt Noah den Duft ſeines Opfers gen Himmel aufſteigen, und hernieder fährt Jehova von nun an zur Erde und fährt wieder auf gen Himmel (Gen. 11, 5.; 17, 22.).“ — Die Beurtheilung dieſer Auffaſſung, der Delitzſch und Rä-

gelsbach ſofort Beifall gezollt haben, überlaſſe ich dem Leſer, verweiſend jedoch auf die Widerlegung in meiner Geſchichte des alten Bundes. Bd. I. S. 66 ff. (2. Aufl.), die in den Hauptſachen auch nach Hofmann's Entgegnung (Schriftbew. II, 1. S. 366) mir noch feſtſteht, die aber auch noch bedeutend verſtärkt werden kann. Meine eigene Auffaſſung lautet in der Kürze dahin:

Die Cherubim ſind die geſchöpflichen Zeugen und Träger der Herrlichkeit Gottes. Unterſcheiden wir, anknüpfend an den Namensunterſchied zwiſchen Elohim und Jehova, eine doppelte Sphäre des göttlichen Waltens und Wirkens, nämlich die Sphäre der allgemeinen Weltregierung, und die der ſpeziellen Heilsausrichtung, ſo gehören die Cherubim ebenſo wie die Maleachim nach Pſ. 18, 11. zunächſt und urſprünglich der elohiſtiſchen Sphäre an. Daß ſie ſpäter, nach dem Sündenfall, für eine beſtimmte Beziehung in die jehoviſtiſche Sphäre eintreten, iſt eben durch die geſchichtliche Thatſache des Sündenfalls bedingt. So iſt auch ihre genuine Wohnung der Himmel (als die Stätte Elohims), erſt der Sündenfall bedingt es, daß auch auf Erden (im Garten Eden) zeitweilig Cherubim ſich niederlaſſen. Vor dem Sündenfall ſtehen die Cherubim in keiner beſondern (amtlichen) Beziehung weder zur Erde noch zum Menſchen. Vielmehr ſollte der Menſch für das Thronen Jehova's auf Erden daſſelbe ſeyn, was der Cherub für das Thronen Elohims im Himmel war; der Menſch ſollte der Cherub der Erde (vgl. Ezech. 28, 13 ff.), gleich wie der Cherub der Menſch des Himmels ſeyn. Der Sündenfall ändert aber die Lage der Dinge: der Menſch muß aus dem Paradieſe vertrieben und doch das Paradies mit dem Lebensbaume bewahrt werden. So heißt es nun Gen. 3, 24.: »Jehova Elohim trieb den Menſchen aus und ließ wohnen (וַיִּשְׁכֵּן) im Oſten (beim Eingange) des Gartens Eden die Cherubim und die Flamme des hin- und herzuckenden Schwertes, zu bewahren (לִשְׁמֹר) den Weg zum Baume des Lebens.« Es iſt ſonnenklar, daß hier zuerſt die Cherubim auf der Erde auftraten, eben ſo klar aber auch, daß die Cherubim hier ohne Jehova auftreten. Das flammende Schwert mag ein Symbol der göttlichen Richterherrlichkeit ſeyn, aber es iſt nicht der perſönliche Gott ſelbſt. Das Paradies mag auch fortan (etwa bis zur Sündfluth) eine Stätte des Cultus für den Menſchen ſeyn, wohin der Menſch, der nur von ferne dieſer Stätte nahen darf, ſchaut, um Gott zu dienen, aber nur in der Weiſe, wie das Allerheiligſte in der Stiftshütte und im Tempel es war, wo Gott im Symbol der Schechina gegenwärtig war, aber nicht in der perſönlich-ſichtbaren Weiſe, wie er mit dem Menſchen vor der Sünde verkehrte. — Noch tiefere Blicke in das Geheimniß der Urgeſchichte öffnet uns indeß Gen. 3, 24. Die Worte ſtehen in deutlichem Gegenſatze zu Gen. 2, 15.: »Und Jehova Elohim *nahm* den Menſchen, und ließ ihn *wohnen* im Garten Eden, ihn zu bebauen und zu *bewahren*.« Die Aufgabe des Cherubs in Eden war alſo zum Theil dieſelbe, wie die des Menſchen in Eden, doch nicht ganz dieſelbe: er ſoll den Garten nur bewahren, *nicht* aber auch bebauen. Als ein Weſen anderer Art iſt er zu dieſer poſitiven Aufgabe des Menſchen nicht geeignet. Er ſoll alſo nur einſtweiliger Bewohner ſeyn, und dem Menſchen ſteht die Rückkehr zum Paradieſe in Ausſicht. Dieſe Ausſicht finden wir am Ende der Heilsgeſchichte realiſirt (Offenb. 21, 22.). Das himmliſche Jeruſalem auf der verklärten Erde iſt das erneuerte, erweiterte, vollendete Paradies; dort finden wir den Baum des Lebens und den Strom des lebendigen Waſſers wieder. Dort wohnt auch mit und bei Gott wieder wie vordem der Menſch. Aber vom *Cherub* iſt hier ebenſowenig die Rede, wie in Eden vor dem Sündenfalle. Er hat das anvertraute Kleinod treu bewahrt und in die Hände ſeines urſprünglichen Beſitzers *zurückgegeben*. — Was ſich aber ſeit Gen. 3, 24. mit dem Paradieſe und ſeinen neuen Bewohnern und Bewahrern zugetragen, darüber gibt uns die Urkunde der Geneſis keine Nachricht. Wir meinen mit Hofmann, daß die äußere Erſcheinung des Gartens in Eden durch die Sündfluth von der Erde getilgt worden ſey; aber ſein eigentliches Weſen, die paradieſiſchen Kräfte, die den Garten zum Paradieſe machten, ſind nicht vertilgt, vielmehr hat, wie Offenb. 21, 22. zeigt, der Cherub ſie auch über die Fluth hinüber gerettet und bewahrt.

Das bestätigt sich uns auch durch Exod. 25, 9. 40.: Mose errichtet nämlich nach dem Urbilde, das Jehova ihm auf dem Berge gezeigt hat, die Stiftshütte, deren Allerheiligstes durch die Cherubim deutlich als ein Nachbild des verlornen Paradieses karakterisirt wird, eben so deutlich aber auch, wenn wir Offenb. 21. daneben halten, sich als Vorbild des wiederzuerlangenden vollendeten Paradieses darstellt. — Bei dieser Auffassung gewinnt auch die eigenthümliche Gestaltung, welche die Cherubim in der künstlerischen und visionären Conception annehmen, ihr volles Verständniß. Der Cherub ist der Bewohner des Paradieses und seines Nachbildes in der Stiftshütte wie im Tempel nur als einstweiliger Stellvertreter des dazu unfähig gewordenen Menschen. Er repräsentirt den vollkommenen Menschen, der einst das Paradies besessen hat, der einst es auch wiederum besitzen wird. Vor dem Sündenfalle war der Mensch, zum Bilde Gottes geschaffen, unbedingt der Gipfel- und Sammelpunkt aller irdisch-geschöpflichen Vollkommenheit. Durch den Sündenfall ist er von dieser Höhe herabgefallen, und es zeigt sich jetzt, daß es selbst in der Thierwelt Kräfte und Fähigkeiten gibt, die dem Menschen nicht in solcher Fülle und Vollkommenheit zu Gebote stehen. Darum mußte alles Geschöpflich-Vollkommene, das sich auf der Erde vorfindet und in Menschen nicht mehr ist, zusammengefaßt und mit der Menschengestalt vereinigt werden, um daraus dem Cherub eine seiner dermaligen Aufgabe angemessene (symbolische) Gestaltung zu bereiten.

Um der Vollständigkeit willen möge schließlich noch eine kurze Aufzählung anderweitiger (jetzt als abgethan anzusehender) Deutungen folgen, deren Widerlegung man bei Bähr (Symbol. I, 349 ff.) nachsehen kann. — Als Symbole göttlicher Vollkommenheiten wurden die Cherubim zuerst von Philo gedeutet. Auch Grotius faßt sie als Symbole göttlicher Eigenschaften auf, ähnlich Bochart und Rosenmüller. De Wette erklärte sie für Personificationen der im Dienste Gottes stehenden Naturkräfte. Für rein mythische Wesen erklärte sie schon J. D. Michaelis, indem er sie nach Ps. 18, 11. zu Donnerpferden Jehova's machte und sie den Donnerpferden Jupiters zur Seite stellte. Herder sah in ihnen mythische Wunderthiere, die ursprünglich mit den Gold bewachenden Drachen oder Greifen identisch waren, im Laufe der Zeit aber ihr Wesen und ihre Bestimmung mehrfach geändert haben. Ihm folgte Vatke, der ihre Identität mit den Greifen behauptete und sie als Symbole der unnahbaren (Verderben bringenden) Göttermacht ansah. Züllig hielt sie dagegen für mythische Dienstknechte Jehova's zum Behufe geringerer Verrichtungen um seine Person her, gleichsam seine Leib- und Fuhrknechte, die den freiwillig dienenden Engeln gegenüber nur als knechtische Frohndiener erscheinen.

Kurtz.

Chili, seit dem 16. Februar 1817 zu einer Republik erklärt, geleitet von einem Präsidenten, hat bei einem Flächenraum von halb Deutschland erst eine Bevölkerung von ungefähr 1,200,000 Einwohnern*). Nach den Gesetzen wird neben der Landeskirche, der römisch-katholischen in Chili, jede andere christliche Kirche geduldet. Die frühere Herrschaft der römischen Kirche hat sich in eine nicht geringe Abhängigkeit derselben vom Staate verwandelt. Durch einen Regierungsbeschluß vom Jahr 1824 ist das Eigenthum der Kirche zum Besten des Staates eingezogen worden, die Geistlichen erhalten dagegen einen bestimmten Gehalt vom Staate, im Jahr 1847 waren für den Cultus 180,030 Pesos festgesetzt. Auch der Zehnte bildet jetzt einen Theil der Einkünfte des Staates. Allen Mönchen ist erlaubt worden, ihre Klöster zu verlassen, und diejenigen, welche diese Erlaubniß benutzen, erhalten Wartegeld bis sie auf eine geistliche Stelle befördert sind.

---

*) *Th. Futtcliffe*, Sixteen Years in Chile and Peru from 1822—1839, London 1841, gibt die Bevölkerung auf folgende Weise an: Coquimbo 99,841 Einwohner, Aconcagua 137,039, Santjago 253,887, Colchagua (21 Kirchspiele) 167,518, Talca 60810, Maule (13 Kirchspiele) 120,815, Conception 118,384, Valdivia 8860, Chiloe (4 Kirchspiele) 43832. Außer den 4 Kirchen sind hier 90 Capellen. Die Insel gehört zum Bisthum Conception, die Kirchen sind ärmlich und entbehren aller Geräthschaften, Klöster gibt es nur 2, Schulen 31 mit 1271 Schülern.

Alle diejenigen Klöſter, in welchen nur 8 Mönche ſich befanden, ſind gänzlich geſchloſſen worden und endlich iſt erklärt, daß in keiner Provinz der Republik künftig mehr als ein Kloſter eines jeden Ordens ſeyn darf. Die Kirche in Chili wird geleitet von 3 Biſchöfen zu Sant Jago, zu Conception und zu Coquimbo (La Serena), ſie ſind Suffragane des Erzbiſchofs zu Lima. Unter dieſen Biſchöfen ſtehen 153 Pfarrer. In neueſter Zeit iſt der Mangel an Geiſtlichen ſo drückend gefühlt worden, daß man verſucht hat, aus Spanien geflüchtete Geiſtliche für Chili zu gewinnen. Die Zahl der Klöſter iſt 41 Mönchs- und 7 Nonnenklöſter. Faſt jede Hacienda (Gut) hat eine Capelle, die dem Gutsbeſitzer gehört, ſie wird wenigſtens jährlich einmal von einem Welt- oder Kloſtergeiſtlichen beſucht, um den Gottesdienſt dort zu verwalten. Die Zahl der Feſttage iſt in neueſter Zeit auf 11 zurückgeführt, alle öffentlichen Proceſſionen mit Ausnahme der Proceſſion am Frohnleichnamsfeſte ſind verboten. Die Beerdigungen finden in Chili des Nachts ſtatt; bei der Gruft wird der Leichnam aus dem Sarg genommen, in's Grab gelegt, etwas Erde übergeworfen und niedergeſtampft. Eine gewöhnliche Beerdigung ohne Meſſe koſtet 14 Dollars, kann dieſe Summe nicht bezahlt werden, ſo wird der Leichnam ſo lange ausgeſtellt, bis die 14 Dollars geſammelt ſind. Die Beerdigung einer reichen Perſon mit allen Feierlichkeiten koſtet 500—1000 Dollars.

Chiliasmus, ein Wort von ſehr unbeſtimmtem Begriff und Umfang. Die alte Kirche, ſeit ſie den Chiliasmus verwarf, dachte ihn als Vorſtellung von einem irdiſchen Reich Chriſti voll ſinnlicher Lüſte (*Augustin*, civit. dei 20, 7). Aehnlich definirt ihn Pet. Lange (poſitive Dogmatik 1851. S. 1237 ff.), indem er zwiſchen der Lehre vom tauſendjährigen Reich und dem Chiliasmus unterſcheidet, formal als Vorausſetzung, man könne die Nähe der Zukunft Chriſti chronologiſch berechnen, materiell als Erwartung, daß es einen Zuſtand eigentlich ſinnlichen Vollgenuſſes dieſſeitiger Weltherrlichkeit und Güterfülle gebe. Völlig entgegengeſetzt findet Martenſen (die chriſtliche Dogmatik 1850. S. 527 ff.) die Wahrheit des Chiliasmus in der Idee einer höchſten irdiſchen Blüthezeit der Kirche vor dem letzten Abſchluß, vermittelt durch die rein geiſtige Wiederkunft des Herrn. Die ältern proteſtantiſchen Dogmatiker, beide Auffaſſungsweiſen verknüpfend, unterſchieden eine dreifache Form des Chiliasmus, als deren feinſte ſie die Idealanſicht von einer noch auf Erden zu hoffenden Vollendung der Kirche beſtimmten. Corrodi in ſeinem Werk über den Chiliasmus verallgemeinert ihn faſt zur Erſcheinung des religiöſen Fanatismus, daher Theoſophen und Schwärmer aller Art mit Chiliaſten in ſeinem Naturalienkabinet eſchatologiſcher Ueberſpanntheiten Hand in Hand gehen. Endlich Baumgarten-Cruſius (Lehrbuch der Dogmengeſchichte II. S. 1302) bezeichnet ſogar das altkirchliche Dogma von der ſichtbaren Wiederkunft des Herrn als eine zweite Hauptform des Chiliasmus in der alten Kirche, und conſtatirt die hiernach ſehr richtige Thatſache, daß auch die Kirchenlehre ſich ſehr ſchwer habe vom Chiliasmus losreißen können.

Für eine Erſcheinung wie der Chiliasmus, welche nicht bloß der Geſchichte angehört, ſondern ſelbſt eine ſo reiche Geſchichte hat, läßt ſich der Begriff nur auf geſchichtlichem Wege gewinnen. Die Zeitdauer der 1000 Jahre, auf welche die Etymologie führt (*χιλιασμός, χίλια ἔτη*), bildet nur ein untergeordnetes und nicht immer ſtreng feſtgehaltenes Moment. Dagegen tritt überall bei den Alten als Grundmerkmal die Erwartung eines irdiſchen Reiches hervor, in welchem Chriſtus nach ſeiner Wiederkehr mit den verklärten und auferweckten Frommen herrſchen werde. Sichtbare Wiederkunft Chriſti zur Errichtung einer irdiſchen Theokratie, als Mittelpunkt der im Weſen des Chriſtenthums begründeten vollen Weltherrſchaft und Vorbereitungsſtufe für die Welt des Jenſeit; Vernichtung der antichriſtiſchen und Unterwerfung der für das Göttliche bildſamen Weltmächte; Unterſcheidung einer doppelten Auferſtehung, der Frommen für das tauſendjährige Reich (*ἡ πρώτη ἀνάστασις, ἡ ἁγία ἀνάστασις, ἡ ἀνάστασις τῶν δικαίνων*), der übrigen Todten zum allgemeinen Endgericht; Vollkommenheit des ſich im Genuß theils geiſtiger theils ſinnlicher Güter bethätigenden Glückes; Mitherrſchaft der Verklärten über die unverklärte Menſchheit: — das ſind die Hauptmomente dieſes Begriffs, der

indeß bei den ſpätern Chiliaſten nach der Natur der dem ganzen Vorſtellungskreiſe von den letzten Dingen eigenen Dehnbarkeit ſelbſt in Bezug auf Grundgedanken nicht unweſentliche Modifikationen erleidet. So aber beſtimmt, ſchließt der Chiliasmus die Vorſtellung von einer dieſſeitigen Vollendung der Kirche rein auf dem Wege der geſchichtlichen Entwickelung aus. Das tauſendjährige Reich iſt nicht die Darſtellung eines idealen Weltzuſtandes, in welchem das Chriſtenthum vor und unabhängig von der perſönlichen Gegenwart Chriſti die urſprünglich in der Welt angelegten göttlichen Keime entfaltet, ſondern die »außergeſchichtliche Hineinpflanzung« des verklärten Jenſeit in die Unfertigkeit des ringenden Dieſſeit. Eben deßhalb iſt dem Chiliasmus der Karakter des Uebernatürlichen weſentlich. Aber es hat andererſeits nicht minder ſeine Richtigkeit, daß dieſes Jenſeitige »nur in dem Maß abrupt auftritt, als die immanente weltumbildende Kraft des Chriſtenthums noch zurück und die Spannung des chriſtlichen Geiſtes mit der Gegenwart unter dem Druck der beengenden Welt« geſchärft iſt. So läßt ſich ſagen, daß das tauſendjährige Reich in gewiſſem Sinn »das Reſultat der unausgeſetzten Wechſelwirkung zwiſchen der dieſſeitigen Lebensſphäre und dem jenſeitigen Reich Chriſti« darſtellt. In jedem Fall bildet der Chiliasmus nur eine Entwickelungsform der Apokalyptik, ohne ihren Inhalt zu erſchöpfen, und hat die Apokalyptik zugleich wieder als Theil in ſich, wieſern dieſelbe als Glaube an die nahe Zukunft des Herrn im Beſondern auf Vorausverkündigung und Berechnung ausgeht, ohne daß ſich jedoch das eine oder das andere zu ſeinem Weſen rechnen ließe. Mit der Kirchenlehre theilt er die Hoffnung auf die ſichtbare Wiederkunft des Herrn, durchbricht aber ihre Schranke, indem er zwiſchen den Eintritt dieſer Wiederkunft und den Endabſchluß des irdiſchen Weltäon noch den Mittelzuſtand des tauſendjährigen Reiches einſchiebt.

Einen Hauptantheil an ſeiner Verbreitung hatte zu aller Zeit der Glaube an ſeine bibliſche Begründung. Die, buchſtäblich verſtanden, noch unerfüllten Verheißungen des alten Teſtaments (wie 1. Moſ. 12, 1 ff. 15, 3 ff. 27, 17 ff.) oder des Herrn (Matth. 5, 4. 19, 29. Luk. 14, 12 ff.), insbeſondere die prophetiſchen Geſichte bei Daniel und Ezechiel, die Rede des Paulus von einem dereinſt wieder endenden Reich Chriſti (1 Korinth. 15, 25 ff.) und Aehnliches ſchienen für die Wahrheit eines tauſendjährigen Reiches ebenſo Bürgen, als ſie die Ziffern und Farben für ſeine Beſchaffenheit lieferten. Aber die Haupturkunde bildete von Anfang an die Offenbarung Johannis, in deren wörtlicher oder geiſtiger Auslegung ſich zugleich die Stellung der Einzelnen zum Chiliasmus karakteriſtiſch ausdrückt, ſo daß die Geſchichte des einen faſt durchweg die des andern iſt.

Der Inhalt der apoſtoliſchen Predigt wußte nichts von einer Vollendungszukunft, wie die des Chiliasmus. Weder in den Worten Chriſti noch in den Briefen der Apoſtel findet ſich von ihm eine Spur. Die Wiederkunft des Herrn iſt nach Matth. 25, 31 ff. (vrgl. Petr. 3, 10.) keine andere als die zum Endgericht, mit welchem ſich die Entwickelung dieſer gegenwärtigen Weltordnung abſchließt. Zu ihren Vorzeichen gehört, daß Abfall, Gottloſigkeit und fleiſchliche Sicherheit einen Höhepunkt erreicht, welcher ſelbſt den Gläubigen verſuchlich wird (Matth. 24, 24. 37 ff. Luk. 18, 8. vrgl. mit 2 Theſſ. 2, 3.). Nicht die Ruhe des Genuſſes, ſondern Kreuz, Trauer und Verfolgung wird den Chriſten bis an's Ende der Tage in Ausſicht geſtellt (Matth. 24, 13. 21 ff. vrgl. mit Apoſt. 24, 22. 2 Timoth. 3, 12.). Das Unkraut ſoll mit dem Fruchtgetreide vermiſcht wachſen bis zur Zeit der Erndte (Matth. 13, 30.). Chriſtus weiß nur von Einer Auferſtehung ſowohl der Böſen als der Guten (Joh. 5, 28 ff. Matth. 25, 31 ff.). Die perſpektiviſche Auffaſſung dieſer Stellen, welche harmoniſtiſch in ſie die Vorausſetzungen des Chiliasmus einrückt, hat wohl in der Teleologie der Dogmatik, nicht aber in dem Schrifttext einen feſten Anhalt. Und wenn Chriſtus bei Luk. 14, 14. der Uneigennützigkeit derjenigen, deren Liebeserweiſe unabhängig ſind von der Wahrſcheinlichkeit der Wiedervergeltung, Erſatz bei der Auferſtehung der Gerechten verheißt, ſo nennt er, ohne die Gleichzeitigkeit der Auferſtehung der Ungerechten zu läugnen, nur die der Ge-

rechten, weil allein auf sie der Gedankenzusammenhang führt. Ebenso trägt der Glaube der Apostel an die Nähe des Weltendes wohl ein apokalyptisches, aber kein chiliastisches Kolorit. Die Stufenfolge der Auferstehung ist bei Paulus (1 Korinth. 15, 23 ff.) in der That auch eine zeitlich successive, aber so, daß das Ende des irdischen Weltäon, wo der Sohn dem Vater die Herrschaft zurückgibt, sich unmittelbar an die engverbundenen Akte der Todtenauferweckung und des Weltgerichts anreiht (ἔπειτα τὸ τέλος). Der Ausspruch Thess. 4, 16 ff. stellt die Auferweckung der in Christus Entschlafenen allein der Entrückung der lebend Verwandelten, nicht der Auferstehung der übrigen Todten entgegen. Aber neben Zukunftsbildern der Art fehlt es allerdings auch nicht an solchen, welche dem Buchstäblichkeitsgeist roh chiliastisch Gesinnter zum Stützpunkt werden konnten. Klassisch in dieser Hinsicht ist das Zutischesitzen der Erwählten mit den Patriarchen im Himmelreich (Matth. 8, 11.), das auf neue Weise fortzusetzende Trinken des Weinstockes (Matth. 26, 29.) und das Essen des Passah im Reich des Vaters (Luk. 22, 16.), das Sitzen der Apostel auf den zwölf Stühlen bei der Wiedergeburt, um die Geschlechter Israels zu richten (Matth. 19, 28.). Endlich unzweifelhaft enthält die Apokalyptik der Offenbarung (20, 4 ff.) die Grundlinien des Chiliasmus. Es beruhte auf einem gänzlichen Mißverstehen des Fortschritts in der Anlage der prophetischen Scenen und Gesichte, wenn die orthodoxe Auslegung seit Augustinus als Anfangspunkt der tausend Jahre, innerhalb deren die Herrschaft der Erwählten mit Christus dauern soll, nicht die Wiederkunft Christi, sondern irgend welchen Punkt der Vergangenheit wollte gelten lassen. Diese Deutung ist unmöglich schon durch die Stellung des Abschnitts hinter dem Sturz des Antichristen und seines Heeres (19, 19 ff.). Ebenso wenig gestattet die Kap. 20, 4 ff. verkündigte erste Auferstehung, im ausdrücklichen Gegensatz zu dem Nochnichtwiederleben der andern Todten (V. 12 ff.), die allegorische Deutung auf eine erste Stufe der Seligkeit im Himmel (Hengstenberg) oder den Geistesprozeß der Wiedergeburt (Augustinus) oder gar das geistige Wiedererstehen in der Kirche in irgend welchem Sinne. Sie kann nur die leibhafte Auferstehung leibhaft Gestorbener seyn. Aber immerhin bleibt bei der Schwierigkeit, Bild und Sache mit Sicherheit zu scheiden, der Chiliasmus der Apokalypse eine Hieroglyphe, die noch ihres Champollion wartet. Die in dieses Reich der Heiligen eröffneten Blicke sind auffallend kurz. Daher auch wo sich die spätere Apokalyptik bestimmt an diese Schilderung anlehnt, doch ihre chiliastischen Hoffnungsbilder fast durchaus aus den prophetischen Gesichten des alten Testaments oder durch unbewußte Vermischung aus dem Gemälde vom neuen Jerusalem (Apok. 21, 1 ff.) entlehnt sind.

So unzweifelhaft nun aber auch die Apokalypse der apostolische Stammsitz des kirchlichen Chiliasmus war, so vielfach trägt er ebensowohl in Ansehung seines Stoffs als in dem Farbenspiel der Bilder und Ausdrucksweisen die Signatur der jüdischen Messiasidee. Vielleicht ist selbst Grund zu der Annahme, daß seine ersten Keime aus dem jüdischen Volksglauben in die populär-christliche Zukunftshoffnung übergingen. Bereits die Propheten des alten Testaments hatten ein Reich des Messias verheißen, in welchem nach Wiederherstellung des jüdischen Staats und Vereinigung aller Völker in der gemeinsamen Anbetung Jehova's das Glück der gebesserten Nation sich auch durch äußern Wohlstand und Frieden der verklärten Natur kundgeben würde. Aus dieser prophetischen Perspektive griff der Aeußerlichkeitsgeist des spätern Judenthums, durch bürgerliche Erniedrigung verstärkt, mit Vorliebe die politische Seite heraus. Die Aussprüche der Propheten wurden ohne Unterscheidung zwischen Bild und Sache in's Sinnliche gedeutet. Neben blutiger Rache an den Unterdrückern forderte der Nationalgeist auch für die inzwischen verstorbenen Israeliten Antheil an dem Heil des Messiasreichs. So entstand der jüdische Volkstraum von einem theokratischen Weltreich, in welchem unter der sichtbaren Herrschaft des Messias das allerwärtsher aus der Zerstreuung gesammelte und auferweckte Israel, nach Zerstörung der Weltreiche und ihres Götzendienstes, im alleinigen Dienst Jehova's, herrschend über die Nationen, ein Leben unaussprechlicher Wonne voll Frieden

und Gerechtigkeit führen werde. Es war eine pſychologiſche Unvermeidlichkeit, daß, als mit der Menſchwerdung des Herrn ſich die Meſſiasidee des alten Teſtaments im höchſten und vollſten Sinn verwirklichte, auch aus jenem Meſſiasideal des Volksglaubens Einzelnes mit in die judenchriſtliche Zukunftshoffnung überging, nur daß, was der Jude ſich von der erſten Erſcheinung des Meſſias verſprochen, in die Zeit der Wiederkunft Chriſti hinausgerückt und Alles überhaupt in die entſprechende chriſtliche Form umgebildet werden mußte. Zeugniß dafür iſt das Vorwalten des Irdiſchen im Bilde des erwarteten Reichs und ſeiner Freuden, die hervorragende Stelle, welche Jeruſalem und das Volk Iſrael als Mittelpunkt der neuen Theokratie einnimmt, die Zahlenmyſtik der ſieben Weltjahrtauſende. Daß aber bei alledem der kirchliche Chiliasmus in ſeinen Grundideen nichts weniger als Judenchriſtenthum ſey, beweiſt ſchon die Auffaſſung des tauſendjährigen Reichs als bloße Uebergangs- und Vorbereitungsſtufe für ein höheres Daſeyn, während dem jüdiſchen Geſichtspunkt das Glück des Meſſiasreichs nicht ſowohl „Vorſpiel himmliſcher Seligkeit, ſondern in der Hauptſache Ziel und letzter Abſchluß“ iſt. Selbſt von der judenchriſtlichen Form ſtreifte die ſpätere Entwickelung Mancherlei ab. Heidenchriſten überſetzten ihn in die Sprache ihrer Mythe vom goldenen Weltalter. Individuelle Inſpirationen und Apokalypſen gaben ihm ein oft ſehr individuelles Gepräge. Die Theoſophie des 17. Jahrhunderts brachte ihn in die engſte Beziehung zu ihrem Gottes- und Weltbegriff. Insbeſondere der Realismus der durch Oetinger begründeten Theoſophie erbaute ſich ſeine reiche Wunderwelt maſſiver Begriffe mit Vorliebe auf dem Boden der Eſchatologie. Endlich die neuere „gläubige“ Schriftforſchung ſchöpfte ihn ſelbſtſtändig aus dem tiefergefaßten heilsgeſchichtlichen Organismus des alten und neuen Teſtaments.

Das Wahre am Chiliasmus iſt einerſeits die teleologiſch wohlbegründete Erwartung, daß das Chriſtenthum in einem Blüthealter der Kirche noch einmal ſeine durch Jahrhunderte über die Menſchheit ausgegoſſene göttliche Segensfülle wie in einem Brennpunkt ſammeln werde; andererſeits das Bedürfniß einer organiſchen Vermittlungsſtufe für die Welt des Jenſeit. Seine Schwierigkeiten ſind theils der Mangel einer feſten Grundlage in der klar bezeugten bibliſchen Eſchatologie theils das teleologiſch wie ethiſch Undenkbare eines Rückfalls von jenem Höhepunkt chriſtlichen Heilsbeſitzes, wie er ihn am Schluß jenes tauſendjährigen Blüthealters nach Apokal. 20, 7 ff. annehmen muß.

In der Geſchichte des Chiliasmus unterſcheiden ſich drei Hauptperioden. 1) In den erſten Jahrhunderten von den gefeiertſten Kirchenlehrern vertreten, bildete er einen Grundbeſtandtheil wenn auch nicht des allgemeinen Kirchenglaubens, ſo doch der Schulorthodoxie, bis ihn ein tiefeingreifender Umſchwung der öffentlichen Verhältniſſe und Stimmung aus der Reihe der kirchlich legitimen Vorſtellungen in die Stellung der Häreſie verdrängte. 2) Seit der Reformation erneuerte er ſich als Lieblingsdogma religiös aufgeregter Sekten und Schwärmer, welche in ihn ihre durch die Gegenwart unerfüllten Ideale oder ſelbſtſüchtigen Wünſche flüchteten. 3) Tiefer in's Leben der Kirche drang er ſeit Mitte des 18. Jahrhunderts, und hat bei der apokalyptiſchen Stimmung der Zeit und ſeiner Läuterung durch die neuere Wiſſenſchaft eine vielleicht bedeutende Zukunft. Ueberall waren es zugleich gewaltſame äußere Erſchütterungen, welche ihm nach dem Grundſatz, daß das Walten Gottes in der Geſchichte, entſprechend ſeiner Offenbarung in der Schrift, prophetiſch die Grundkeime der Zukunft in ſich trage, Antrieb und Gepräge gaben.

1. In ſeiner Urſprungsperiode empfing der Chiliasmus die kräftigſten Impulſe weit mehr, als aus der apoſtoliſchen Ueberlieferung von dem nahe bevorſtehenden Kommen des Herrn, aus der Bluttaufe der Verfolgungen. Wie das Märtyrerthum als die Ausſaat, wurde das Reich Chriſti als der große Erndtetag der Kirche geachtet. Gegen die Drangſale der Gegenwart ſuchte man Troſt in der Gewißheit der nicht fernen Vergeltung. Die Gerechtigkeit Gottes ſelbſt ſchien Bürgin, daß der Schauplatz des Leidens auch die Stätte der Verherrlichung ſeyn müſſe. Eudämoniſtiſche Gelüſte nach potenzirtem Genuß oder Rachedurſt im Gefühl der unverdienten Unbilden, verbunden mit dem Unglauben

an das Christlichwerden des heidnischen Staates, schärften wenigstens bei Einzelnen die allgemeine Sehnsucht. Das älteste Denkmal des kirchlichen Chiliasmus ist nächst der Apokalypse wahrscheinlich der dem Apostelschüler Barnabas zugeschriebene Brief (c. 15.), dessen Ursprung jedenfalls nahe an die Grenze des apostolischen Zeitalters reicht. Von Kleinasien seinem Stammort aus verbreitete er sich auch über die andern Theile der Kirche. Einstimmig sind als Erben des jüdischen Messiasideals in seiner Annahme die Judenchristen. Man trifft ihn bei Cerinth (Euseb. hist. ec. 3, 28. 7, 25.), in dem Testament der 12 Patriarchen (Jud. c. 25. Benjam. c. 10.), bei den Ebioniten (Hieronym. in Jes. 60, 1. 66, 20.). Die sibyllinischen Orakel (2, 27 ff. 314 ff. 3, 743 ff. 784 ff. 5, 414 ff. 8, 206 ff.) enthalten, wenn auch nicht den Namen, so doch die Sache des tausendjährigen Reichs, vermischt mit Bildern aus der Idylle des goldenen Weltalters und unter Andeutungen, als gelte es die Herrlichkeit eines ewigen Diesseit. Der Hirt des Hermas (vis. 1, 3.) hat leise Anklänge. Noch vor Ausgang des ersten Jahrhunderts erhielt der Chiliasmus Bürgerrecht auch in der heidenchristlichen Kirche. Der Märtyrer Justin (um Mitte des 2. Jahrhunderts, dial. c. Tryph. c. 80.) kennt zwar Rechtgläubige, welche die Erwartung einer irdischen Vollendung der Kirche nicht hegten, erblickt aber für seine Person darin den Schlußstein der reinen Lehre. Thatsache ist, daß, wie in den Briefen der apostolischen Väter Clemens von Rom, Ignatius und Polykarp, so in den apologetischen Schriften Tatian's, Athenagoras und Theophilus von Antiochien sich keinerlei chiliastische Andeutung findet. Ob aber dieses Stillschweigen der Apologeten nicht vielmehr auf der vorsichtigen Verhüllung als Verläugnung der politisch nicht unverfänglichen Erwartung beruhe, darf in Frage kommen, sobald man erwägt, wie ängstlich Justin in seiner Apologie an die römischen Kaiser (1, 11.) diesen Punkt umgeht. Der Bischof Papias von Hierapolis in Phrygien (bei Euseb. h. c. 3, 39.) und nach ihm Irenäus (adv. haeres. 5, 32 ff.) gründeten ihren Glauben an das tausendjährige Reich nächst alt- und neutestamentlichen Schriftzeugnissen auf die mündliche Ueberlieferung solcher, die noch das Angesicht von Aposteln gesehen; Tertullian (adv. Marc. 3, 24.) auf die neue Prophetie des Montanismus. Die erste Abneigung gegen die so tief gewurzelte, obschon durch kein Glaubensbekenntniß der Kirche sanctionirte Erwartung weckte ihre schwärmerische Uebertreibung durch den Montanismus, aus dessen Banden sich auch Tertullian, der den Reichsgenossen nur geistige Freuden verbürgen wollte, nicht vollständig loszureißen vermochte. In jener judaistisch sinnlichsten Gestalt bekämpfte der römische Presbyter Cajus um das Ende des 2. Jahrhunderts (Euseb. h. c. 3, 28.) den Chiliasmus als Erfindung des Erzketzers Cerinth, der zu diesem Behuf Apokalypsen, als wären sie die eines großen Apostels, erdichtet habe. Aber es ist kein Grund zur Behauptung, seine Stimme sey gerade die der ganzen römischen Kirche. Bedeutender wurde der Widerspruch der Alexandriner. Origenes (de princip. 2, 11.) nach seinem platonischen Idealismus, welchem der Sitz des Bösen die Materie, daher völlige Entkörperung das Endziel der Erlösung ist, konnte in einem irdischen Reich Christi voll sinnlichen Ergötzens nichts als das Mährchen Jüdischgesinnter und Buchstabenmenschen erkennen. Allein auch dieser Widerspruch wirkte doch zunächst nur auf die Gebildeten. In Aegypten erhob sich ein bibelfester Bischof Nepos gegen die ideale Ausdeutung der prophetischen Verheißungen. Sein dem allegorischen Schriftprinzip des Origenismus entgegengestelltes Buch (ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν) erwarb sich in dem arsinoitischen Kirchensprengel fast kanonisches Ansehen. Unter Gemeinden wie Lehrern entstanden heftige Bewegungen. Die drohende Spaltung beschwichtigte der milde Bischof Dionysius von Alexandrien († 266) durch friedliche Verständigung über den geistigen Sinn der prophetischen Schriftstellen, so daß der Führer der Unzufriedenen Korakion selbst widerrief. Zu weiterer Belehrung verfaßte er bald darauf seine Schrift über die Verheißungen (περὶ ἐπαγγελιῶν bei Euseb. h. c. 7, 24.). Aber noch Methodius, Bischof von Tyrus † 311, auch hierin der Widerpart des großen Origenes, vertheidigte den Chiliasmus wie andere Schwärmereien (sympos. decem virginum 9, 5.). Sein

letzter Nachklang in der griechiſchen Kirche iſt die Streitſchrift des Biſchofs Apollinaris von Laodicea gegen Dionyſius aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts (Basil. epist. 263. Epiph. haeres. 77, 26.), während Euſebius (h. e. 3, 39.) für die ſo lange und weitverzweigte Herrſchaft den Schlüſſel kaum anderswo als in der Unfähigkeit des Papias, die prophetiſche Symbolik zu verſtehen, zu finden wußte. Länger behauptete ſich der Chiliasmus als Volksglaube im Abendlande. Der Afrikaner Commodian (um 270. instruct. 44, 80.), roh und ſinnlich auch als Chiliaſt, ſchilderte ihn im Styl der Ebioniten; ausführlicher, aber in nicht minder grotesken Zügen der beredte Lactantius (um 320. institut. divin. 7, 14 ff.) nach den Sibyllinen. Der Biſchof Victorinus von Pettau in Pannonien im Anfang des 4. Jahrhunderts behandelte ihn als Lieblingsſtoff (*Hieronym.* vir. illust. c. 18., in Ezech. c. 36.). Hieronymus (in Jes. I. 18. praef. — in Jerem. 19, 10 ff.), immer den Spott auf den Lippen, wagte doch keinen Verwerfungsſpruch gegenüber der Wolke altorthodoxer Vertheidiger und der erklärten Gunſt der öffentlichen Meinung. Erſt mit Auguſtin (de civit. dei 20, 7. 9.), nachdem er ſelbſt ſich dem einſt gepflegten Ideal eines geiſtigen Weltſabbaths in der Gemeinſchaft des Herrn abgewandt, entſchied ſich das kirchliche Schickſal dieſer Lehre. Es wurde Grundſatz, daß die Kirche das Reich Gottes auf Erden ſey. Man ſieht, nicht ſowohl der allgemeine Fortſchritt der religiöſen Durchſchnittsbildung oder die Erhebung über die partikulariſtiſchen Vorausſetzungen, ſondern die veränderte politiſche Stellung der Kirche war es, was den Fall des Chiliasmus herbeiführte. Schon mit dem Aufhören des äußern Drucks, mehr noch mit dem chriſtlichen Bekenntniß der Staatsgewalt, wonach, was man ſich einſt vom Chiliasmus verſprach, Sieg und Herrſchaft über die chriſtusfeindliche Weltmacht, der natürliche Gang der Dinge zur Wahrheit machte, war ihm der Lebensweg abgeſchnitten. Dazu kam, daß ihn die Acht der Kirche nicht in ſeinem Grundgedanken, ſondern in ſeiner ebioniti ſchen Zerrgeſtalt traf. Nur als ſolcher hat er ſeine Stelle in den Ketzerverzeichniſſen des Philaſtrius (c. 59.) und Auguſtinus (c. 8.). Das Mittelalter pflanzte die traditionell gewordenen Formeln fort, ohne Anlaß neuer Bereicherung. Denn ſo wenig es an den furchtbarſten Kataſtrophen in Natur wie Völkerleben gebrach, ſo weckten doch weder ſie noch die wachſende Verweltlichung und Geiſteserſtarrung der Kirche chiliaſtiſche Zukunftshoffnungen. Der herrſchende Weltſinn war vorerſt mit dem »Weltſieg der Kirche« vollſtändig befriedigt. Der Klerus hatte ſein tauſendjähriges Reich in der Herrlichkeit der über Kaiſer und Könige triumphirenden Kirche. Den reformatoriſch Geſinnten aber erſchien zur Vollendung der Kirche nicht ſowohl die Einpflanzung eines neuen jenſeitigen Lebens, als die Ausgeſtaltung, Läuterung und Verinnerlichung des vorhandenen Bedürfniß. Die allgemeine Erwartung des Weltendes am Schluß des erſten chriſtlichen Jahrtauſends war nichts als der Reflex der ſeit Auguſtinus üblichen Deutung der Apokalypſe (20, 4 ff.), wonach man die Dauer des mit der Kirche identiſchen tauſendjährigen Reichs von den Anfängen des Chriſtenthums an berechnete. Die apokalyptiſchen Parteien, welche, ſich anſchließend an die Verheißung des ewigen Evangeliums, das nahe bevorſtehende Zeitalter des heiligen Geiſtes verkündeten, konnten die hiermit erwartete Wiedergeburt der Kirche, nach ihrer ganzen Richtung auf Entweltlichung, nicht von der Wundermacht des in äußerer Herrlichkeit wiederkehrenden Chriſtus, ſondern nur von der Rückkehr zu apoſtoliſcher Armuth erwarten: der Abt Joachim von Floris († 1202) in Verbindung mit der Contemplation und der Begeiſterung der Liebe; die Spiritualen durch kleinliche Nachbildung des Lebens Chriſti; die Apoſtoliker durch brüderliche Gemeinſchaft unter dem Regiment eines von Gott geſandten heiligen Pabſtes. Wieſern daher beim Anbruch dieſes dritten Weltalters eine Wiederkunft Chriſti ſtatthat, iſt ſie nach Peter de Oliva (postilla in apocalypsin 1297) nur die innere Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes. Auch was ſonſt im Mittelalter an Propheten und Sehern auftauchte, überſchritt nicht die allgemeine Linie der Apokalyptik oder gefiel ſich in rechenkünſtleriſcher Vorausbeſtimmung des nahen Weltendes.

2. Dieſe Lage der Dinge änderte ſich mit der Reformation. Der Chiliasmus

trat in sein zweites Zeitalter. Die neu eröffnete Quelle der Schrift und die aus dem Mittelalter überkommene Ueberzeugung, daß die Apokalypse als prophetisches Compendium der Kirchengeschichte die Entwickelung des göttlichen Reiches bis in das Einzelnste vorbilde, ließ in ihr auch für die Zeichen der tieferregten Zeit das Verständniß suchen. In dem fortschreitenden Verfall des »antichristlichen« Pabstthums sah man die sichern Vorboten für die Nähe des Herrn. Wo nicht der Haß gegen die römische Babel, weckte die aufkeimende Idee von der unsichtbaren Kirche Propheten des tausendjährigen Reichs. Unvollkommene oder für unzureichend geachtete Reformen reizten zu Versuchen, durch radikalere Wiedergeburt der verderbten Welt dem Kommen des Herrn die Bahn zu brechen, dessen unmittelbaren Eintritt separatistisch abgeschlossene Sekten an den Wundern der in ihrer Mitte sich verwirklichenden Heiligkeit spürten. Wie vor Alters, erzeugte sich in dem Märtyrerthum der verfolgten Protestanten aus dem Bedürfniß die Gewißheit von der Nähe der Erlösung. Tausend Zeichen am Himmel und auf Erden, Planetenkonstellationen, Lufterscheinungen, Naturwunder, Staatsveränderungen erschienen der wundersüchtigen Phantasie als apokalyptische Vorbedeutungen. Visionen, Träume, Gesichte kamen dazu. So trifft man überall seit der Reformation Schwärmer in Menge, welche bald mehr tumultuarisch bald still zuwartend das güldene Zeitalter der erneuerten Welt unter der Friedensherrschaft Christi nach dem Sturz des Pabstthums und der Weltreiche weissagten. Die Reformatoren theilten den Glauben an die Nähe des Weltendes ohne chiliastische »Zukunftsneugier«. Vielmehr als die Anabaptisten sich durch Abthun der Obrigkeiten und des Lehramts auf die nahe Offenbarung Christi rüsteten, endlich in Münster nach den Eingebungen des Geistes 1534 das neue Zion mit Güter- und Weibergemeinschaft aufrichteten, verwarfen beide protestantische Kirchen, die lutherische in dem Augsburger Bekenntniß (art. 17.), die reformirte in der helvetischen Confession (c. 11.), diese Carricatur des wahren Chiliasmus als jüdische Träumerei. Doch war diese Verwerfung, obwohl sie zunächst nur den Anabaptismus traf, unstreitig eine ausschließende. Die spätern Dogmatiker blieben bei ihr stehen, indem sie, die Symbolik der Apokalypse in geistigem Sinn deutend, das tausendjährige Reich der Vergangenheit überwiesen. Noch weniger hatte das katholische Dogma für den Chiliasmus Raum. Vielleicht das einzige nennenswerthe, aber selbst von den Schwingungen der Reformation auf das Tiefste berührte Werk mit chiliastischer Endaussicht ist das des Bischofs Berthold von Chiemsee (onus ecclesiae 1524. c. 61 ff.). Spätere Anklänge der Art finden sich nur bei einzelnen mit ihrer Kirche innerlich Zerfallenen. Der Hauptheerd der nachreformatorischen Apokalyptik wurden die Sekten der reformirten Kirche besonders in England und Holland. Bei den Lutheranern zeigten sich erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts tiefergehende Bewegungen.

Unter den Chiliasten des 16. Jahrhunderts tritt kein Name von Bedeutung hervor. Noch der Eigenthümlichste ist der Wiedertäufer David Joris aus Delft, zuletzt in Basel † 1556, der die Katastrophe von Münster mißbilligte, weil erst mit ihm als dem Christus-David das Weltalter des heiligen Geistes zur Aufrichtung des herrlichen Reiches Christi auf Erden mit Verbesserung auch des äußern Weltzustandes angebrochen sey. Dieselbe Weltreform verkündigten mit hundertfältiger Entschädigung für die Verfolgten Nathanael Aelianus (Mattan Ja 1578), mit höchster Gewalt über Göttliches und Menschliches der Florentiner Franz Puccius (1592). Der Arianer Johannes Erasmi hoffte den Sieg des Arianismus über Pabstthum und Athanasianismus mit dem Jahr 1588. Auch bei einzelnen Socinianern stößt man auf chiliastische Gedanken.

Während inmittelst die Theosophie der an Paracelsus sich anschließenden Rosenkreuzer und Jakob Böhme's durch ideale Schilderungen von dem wiederkehrenden Paradiese mit ewiger Jugend und Güterfülle apokalyptische Hoffnungen weckten, und Valentin Weigel († 1588) im himmlischen Königreich Christi auf Erden den Heiligen die selige Herrschaft des Christus in uns ohne Prediger und Schulgelehrsamkeit verhieß: öffnete sich dem eigentlich sogenannten Chiliasmus der weiteste Spielraum im 17. Jahr-

hundert. Die das Leben der Völker auf das Tiefste erregenden politischen Erschütterungen, die Religionskriege in Deutschland, die Mißhandlungen der Hugenotten in Frankreich, die Revolutionen in England verpflanzten ihn aus den Conventikeln der Sekten auf den Markt des Lebens. Neben aufgeregten Schwärmern, welche, unter den heftigsten Declamationen gegen Babel und oft sehr speziellen politischen Weissagungen, die Welt durchzogen, wurden gelehrte und besonnene Männer zu Propheten, weil sie die Noth der Zeit zu weissagen trieb. Die Sekten erhielten stets neue Spannkraft durch den Druck der im Buchstaben erstarrenden Schulwissenschaft und Kirche. In Deutschland predigte bald nach Anfang des 17. Jahrhunderts ein Apokalyptiker Ezechiel Meth das neue Testament des heiligen Geistes, ohne Möglichkeit der Sünde für die Wiedergeborenen. Der vertriebene Böhme Paul Felgenhauer, ein Phantast von pantheistisch-kabbalistischer Färbung, warb als im Angesicht der Wiederkunft Christi für seine unsichtbare Kirche der philadelphischen Brüder (bonum nuntium Israeli de Messia 1655; prodromus evangelii aeterni). Vorzüglich fruchtbar an Propheten der Art war die Diaspora der böhmischen und mährischen Brüder. Ihr gefeiertster Anwalt, der um das Schulwesen nicht unverdiente Bischof Comenius, der eine Reihe solcher apokalyptischer Weissagungen gesammelt hat (lux in tenebris 1657), starb im Glauben an die unmittelbare Nähe des tausendjährigen Reichs. Als Frankreich durch Aufhebung des Edikts von Nantes die Hugenotten bürgerlich wie kirchlich rechtlos machte, befeuerte der gewaltige Peter Jürieu (Professor zu Sedan, später in Rotterdam) ihren Bekennermuth durch chiliastische Ausdeutung der Propheten (l'accomplissement des prophéties 1686). Die Inspirirten der sevennischen Berge verpflanzten ihre Unglücksweissagungen, Friedensbilder und Convulsionen mit sich durch einen großen Theil Europa's. In den Niederlanden vertheidigte der ehemalige Prediger Serarius († vor 1670, assertion du regne de mille ans, de Judaeorum conversione) das Reich Christi gegen gelehrte Angriffe aus dem Buchstaben der Prophetie und Apokalypse. Die Labadisten (Deklarationsschrift 1671) erkannten in der Vollkommenheit ihrer Geisteskirche die verheißungsvollen Anfänge des Friedensreiches Christi, mit dessen nahem Anbruch der Aufbau Jerusalems und die Bekehrung der Welt zu erwarten sey, während die Phantastereien der sich zur Wiederherstellung des durch Schulbildung und Weltsinn verderbten Christenthums berufen achtenden Antoinette Bourignon, der Mutter der Gläubigen, einen einflußreichen Bewunderer und Förderer an dem talentvollen Peter Poiret (économie divine [1687] 4, 12. 14.) fanden. In England hatte besonders Joseph Mede (clavis apocal. 1627) die Neigung für apokalyptische Zeichendeutung und Weissagung geweckt. Die ekstatische Jane Leade († 1704) sammelte für das in der Kürze zu eröffnende Priesterkönigreich Christi, in welchem ihre Engelsbrüder, im Besitz der aus Gott stammenden magischen Kraft, durch Herstellung aller Dinge in ihre ursprüngliche Vollkommenheit größere Wunder thun würden, als einst die Propheten und Apostel. Die geologische Begründung des Chiliasmus durch die Naturforscher Thomas Burnet (telluris sacra theoria 1680. 89. l. 4. — de statu mortuorum et resurgentium c. 10.) und William Whiston († 1752) blieb wirkungslos weniger durch das Mißtrauen gegen ihren religiösen Scepticismus als durch das Romanhafte der behaupteten Erdevolutionen.

Der lutherischen Kirche trat der Chiliasmus hauptsächlich durch den Pietismus näher. Schon die zahlreichen Weigelianer hatten den Ideen ihres Meisters ein bestimmter chiliastisches Gepräge aufgedrückt. Mehr noch als durch seine Lehre von dem bevorstehenden fünften Weltreich erbitterte der auch von England her angeregte Wilhelm Petersen (Wahrheit des herrlichen Reiches Jesu Christi 1693) durch die Wiederaufnahme der seit Alters übel berufenen Schwärmerei von der Wiederbringung aller Dinge (1700 ff. 3 fol.), in Verbindung mit neuen Offenbarungen. Da der edle Spener in das allgemeine Verdammungsurtheil nicht unbedingt einstimmen konnte, kam er selbst durch seine Hoffnung besserer Zeiten (1693) in den Verdacht des feinsten Chiliasmus. Joachim Lange (apokalyptisches Licht und Recht 1730, fol.) gab dieser Hoffnung einen wirklichen

chiliastischen Inhalt nach dem Gesichtspunkt, daß die Perspektive der Apokalypse wesentlich nur in die Zukunft reiche. Die Berleburger Bibel und die übersetzten Schriften der Jane Leade brachten den Chiliasmus seit Anfang des 18. Jahrhunderts bei den Erweckten Deutschlands in allgemeinern Umlauf.

3. Den mächtigsten Vorschub leistete ihm der ehrwürdige Prälat Johann Albrecht Bengel als Stammvater der dem Bekenntniß der Kirche mehr oder minder streng angeschlossenen Apokalyptik. Dieses Verhältniß zur Kirche karakterisirt und eröffnet die dritte Periode des Chiliasmus. Bengel's erklärte Offenbarung (1740) und 60 Reden für's Volk (1748), die Frucht eines halben Lebens, machten die Apokalyptik zur Lieblingsstudie der kirchlich gestimmten Frömmigkeit. Wollte auch die Erwartung, daß der Chiliasmus in Kurzem Glaubensartikel seyn würde, nicht alsbald zur Wahrheit werden, und beruht es auf einer handgreiflichen Uebertreibung oder einem sehr enggefaßten Begriff der Rechtgläubigkeit, wenn Delitzsch (die biblisch-prophetische Theologie 1845. S. 6 f.) die chiliastische Anschauung der Endzeit für die Ueberzeugung eines jeden gläubigen Christen der Gegenwart erklärt, so verstummte doch der Widerspruch unter dem lauten Beifall derer, welche das neue System als Lichtstrahl besonderer göttlicher Vorsehung begrüßten, vertheidigten, populariſirten, weiterbildeten. Selbst Gegner, wie Pfeiffer, welche im Grundriß der apokalyptischen Arithmetik nicht Alles feuerfest fanden, billigten die chiliastische Voraussetzung. Der geistvolle Prälat Oetinger in Murrhardt († 1782) brachte sie in Zusammenhang mit seiner theosophischen Lieblingsidee von der Geistleiblichkeit. Minder sinnlich als er und der würtembergische Pfarrer Matth. Hahn († 1790) entwickelte sie der unter Bengel's Schülern einflußreichste Crusius (hypomnemata ad theol. prophet. I. S. 570 ff.). Der treuherzige Stilling (Siegsgeschichte der christlichen Religion 1799. Nachtrag 1806), auch sonst mit den Zuständen des Jenseit nicht unbekannt, schöpfte aus dem Antichristenthum des französischen Jakobinismus und der naturalistischen Aufklärung den Stoff für historiologische Nachbesserung; indeß der geniale Lavater (Aussichten in die Ewigkeit 6. Brief) in die gemeinsame Anschauung sein gläubiges Siegsgefühl und einen größern Reichthum an Poesie hineintrug. Das unter seiner Leitung bearbeitete »christliche Magazin« begründete die Zukunft des tausendjährigen Reichs aus dem Bedürfniß sinnlicher Gemeinschaft mit der Gottheit. Auch bei Heß (Briefe über die Offenbarung Johannis 1808, 1809, gedruckt 1843.) läßt sich die Einwirkung der chiliastischen Grundideen Bengel's nicht verkennen. Neuen Zündstoff warfen in die apokalyptische Zeitstimmung die politisch kirchlichen Erschütterungen seit der französischen Revolution. Andere befreundete ihr die Liebhaberei für das magnetische Hellsehen und die visionäre Apokalyptik Swedenborg's. Die Hauptlager des neuern Chiliasmus wurden England, Amerika, Deutschland. Von England aus gründeten seit 1832 die Irvingiten ihre apostolische Kirche auf das Feldgeschrei, daß das Reich der Herrlichkeit nahe sey. Andere Auserwählte pilgerten, wie schon der würtembergische Pfarrer Friedrich anrieth (1800) nach dem gelobten Land, um bei der Eröffnung des Reichs sogleich zur Hand zu seyn. Aus gleichem Grund ließen sich die nach Kaukasien ausgewanderten Würtemberger nur mit Mühe von dem Wiederaufbruch nach Palästina abhalten. In dem Salzseethal von Deseret in Nordkalifornien legten die Heiligen der letzten Tage oder die Mormonen (seit 1827) den Grund zu dem neuen Zion, von wo die Wiederverklärung der Natur zur verlorenen Paradiesesunschuld erfolgen soll. In Deutschland rüstete sich der Chiliasmus mit allen Bildungsmitteln der nach Vertiefung ringenden Schriftforschung und Spekulation. Die Schule Bengel's fuhr fort, vor und nach ihrem großen Entscheidungsjahr aus den Zeichen der Zeit die Zukunft des Herrn zu deuten. So Leutwein, Rühle von Lilienstern, Sander u. A. Das jüngste Erzeugniß der Art (sechs Perioden der christlichen Kirche 1851) verbindet mit einem pathologischen Abriß der Kirchengeschichte einen wiederholten Berichtigungsversuch der fehlgegangenen Zeitrechnung. Bei Rothe (theologische Ethik II. S. 313 ff.) bildet der Chiliasmus ein organisches Endglied im System seiner an

Oetinger ſich anſchließenden Theoſophie. Mehr auf exegetiſchem Grunde, insbeſondere auf dem Gegenſatz zu dem „Spiritualismus“ der modernen Schriftauslegung ruht er bei Hofmann (Weiſſagung und Erfüllung II. S. 372 f.), Delitzſch (die bibliſch prophetiſche Theologie S. 6 ff.), Kurtz (Lehrbuch der heiligen Geſchichte 5 Aufl. S. 293 ff.) und Hebart (die zweite ſichtbare Zukunft Chriſti 1850. S. 164 ff.), wogegen bei Andern ſich dogmatiſche und exetiſche Gründe vielleicht das Gleichgewicht halten. Es gilt dies von Thierſch (Vorleſungen über Katholicismus und Proteſtantismus 2. Aufl. I. S. 192 f.), Nitzſch (Syſtem der chriſtlichen Lehre 6. Aufl. S. 409 f.), Peter Lange (poſitive Dogmatik 1851 S. 1271 ff.) und Ebrard (chriſtliche Dogmatik II. S. 738 ff.).

I. Zeit und Dauer des tauſendjährigen Reiches. So alt als der Chiliasmus, ſind die Verſuche, Zeit und Dauer ſeines Reiches feſtzuſtellen. Ebenſo mächtig als gemeine Neugier, trieb dazu Glaube und Frömmigkeit. Aus beiden Gründen reizten fehlgeſchlagene Erwartungen nur zu geſteigerter Zuverſicht. Wenn Apokalyptiker, wie Dolcino (1303, 1304) und Whiſton (1715, 1766), harmlos für den Tag des Herrn, deſſen Erfüllung ſäumte, neue Termine beſtimmten; ſo kam ſelbſt dem beſonnenern Bengel kein Zweifel, daß, möchten auch in ſeinem apokalyptiſchen Gebäude einzelne Fenſterſcheiben ſpringen und das Syſtem ſich durch das reſultatloſe Vorübergehen des angenommenen Entſcheidungsjahrs in einem Hauptpunkt als irrig erweiſen, doch den Berechnungen zuletzt noch durch die Geſchichte der Stempel der Wahrheit aufgedrückt werden würde. Erinnerte man an den Warnungsfinger der Schrift (Mark. 13, 32. Apoſt. 1, 7 f.), ſo wurde erwidert: dieſe Warnung gelte allein dem Standpunkt der damals noch in jüdiſchen Meſſiashoffnungen befangenen Jünger; ſchon das Daſeyn der Zahlen verpflichte zu ihrer Erforſchung (Apokal. 13, 18.) nach den von Gott ſelbſt gegebenen Regeln (Stilling); nicht was der Vater ſeiner Macht vorbehalten, ſondern das deutlich in der Schrift Geoffenbarte ſey Gegenſtand der Berechnung (Bengel). Oder den Buchſtaben preſſend wurde zugeſtanden, nicht Tag und Stunde, wohl aber das Jahr oder der ungefähre Zeitpunkt der Wiederkunft des Herrn laſſe ſich aus der Prophetie ermitteln. So reiht ſich von Hippolytus bis auf die Gegenwart Glied an Glied die Kette der apokalyptiſchen Wahrſcheinlichkeitsrechnungen. Seit der Reformation brachte ſie die politiſche Noth der Zeit auf die Kanzel. Im 18. Jahrhundert entſtanden die kühnen Syſteme apokalyptiſcher Chronologie, deren durch Scharfſinn wie gläubiges Vertrauen bedeutendſtes das von Bengel iſt. Da aber doch beim Mangel feſter Ausgangs- und Haltpunkte zuletzt Alles auf das Glück der Combination und religiöſen Individualität ankam, konnte nicht fehlen, daß dieſe Syſteme chaotiſch, wie die Stimmen bei der Völkerſcheidung, in Ziffern wie Sachen aus einander gingen. „Je nachdem man das Ende der Welt früher oder ſpäter wünſchte, mußten ſich die Zahlen ſo oder anders fügen. Man ſtempelte in der Apokalypſe Tage zu Jahren, unterſchied bürgerliche und prophetiſche Zeitmaße.“ Nicht minder willkürlich war der Ausgangspunkt. Neben dem Buch Daniel und der Apokalypſe, den chronologiſchen Hauptfundgruben, wurde das hohe Lied, die jüdiſche Buchſtabenrechnung, die Aſtronomie, Naturphänomene in den apokalyptiſchen Schmelztiegel gebracht. Die gewöhnlichſte Annahme bei den Kirchenvätern war, daß die Zukunft des Herrn mit dem Schluß des ſechsten Weltjahrtauſends bevorſtehe. Conkreter beſtimmten Ungenannte bei Philaſtrius (haeres. 106.) nach Analogie der Jahrestage und Jeſ. 61, 2. als Eintrittspunkt das Jahr 365 nach Chriſti, Hippolytus das Jahr 500, Jurieu das Jahr 1785, Bengel das Jahr 1836, Stilling in ſpätern Schriften das Jahr 1816, Sander das Jahr 1847, die „Perioden der chriſtlichen Kirche“ den Zeitraum 1879 bis 1887.

Mehr Uebereinſtimmung herrſchte über die Dauer. Denn wie hiefür die Apokalypſe (20, 4. 6 f.) die exakte Formel, ſo bot das Sechstagewerk der Schöpfung, verglichen mit Pſalm 90, 4; 2. Petri 3, 8. die prophetiſche Symbolik. Ebenſo alſo wie die Tage der Schöpfung das Vorbild für die Jahrtauſende des Weltbeſtandes, ſo iſt

der Sabbath, an welchem das Schöpfungswerk ruhte, das Vorbild für den großen Weltsabbath des tausendjährigen Reichs. Auch bei Neuern (z. B. Poiret, Stilling) kehrt diese von den Kirchenvätern seit Barnabas einstimmig festgehaltene Berechnung wieder. Victorinus verband mit ihr den Beweis aus der Vollkommenheit der Siebenzahl. Sehr in rabbinischem Geschmack ist die Combination der Schriftstellen Jes. 65, 22. mit 1 Mos. 2, 17. 5, 5. Psalm 90, 4. bei Justinus. Neuerdings hat Hofmann das achte Jahrtausend als den Tag des Herrn, bei dessen Beginn die Gemeinde auferstanden sei, vermuthet. Nur das Evangelium des Nikodemus (c. 19.) verringerte die Zeitdauer auf 500 Jahre. Und Bengel unterschied durch exegetisches Mißverständniß zwei sich einander folgende Jahrtausende, das Reich der Gläubigen auf Erden (nach Apokal. 20, 1—3.) und das Reich der Märtyrer im Himmel (20, 4—6.). Ein Irrthum, von welchem wenigstens ein Theil seiner Schule sich losriß. Nachdem zunächst Oetinger beide Jahrtausende theilweise hatte chronologisch in einander laufen lassen, gab Stilling, der sich zu der alten Weltzeitrechnung von 7 Jahrtausenden zurückwandte, die ganze Unterscheidung auf. Zu den Zeugnissen für die der Transcendenz dieses Verhältnisses sich wohlbewußte Umsicht des neuern Chiliasmus gehört auch dies, daß er, die tausend Jahre der Apokalypse als prophetisch symbolische Zahl auffassend, über die Dauer des Reichs der Herrlichkeit nichts Näheres festsetzen will (Rothe, Ebrard, Pet. Lange).

II. Schauplatz und Reichsgenossen. Da die Apokalypse in der Hauptstelle 20, 4 ff. über den Schauplatz des tausendjährigen Reichs keine Angabe enthält, so konnte, wo sich die Parallele 5, 10. der Vergleichung entzog, die Wahl zwischen Himmel und Erde schwankend scheinen. Es lag im Bestreben, die »Vermischung des Unvereinbaren« möglichst fern zu halten, wenn schon Piscator (Prof. in Herborn † 1626. comment. in apocal. 20.) ein doppeltes parallel laufendes Jahrtausend der Herrlichkeit annahm und hiernach Petersen, Joachim Lange, Hebart das Reich der erstanden Märtyrer im Himmel (das obere Jerusalem) unter dem unmittelbaren Regiment Christi unsichtbar, aber mit sichtbaren Erfolgen herabwirkend dachten auf die untere Kirche der zum Herrn Bekehrten (das irdische Jerusalem). Allein mehr im Einklang mit dem Grundbegriff des Chiliasmus waren Diejenigen (und sie sind die überwiegende Mehrheit), welche als den alleinigen Schauplatz des Reiches Christi die Erde bestimmten. Ergab sich aber für diesen Fall, daß das Reich, sofern es nicht in ein Nebelbild verfließen sollte, einen centralen Einigungspunkt haben mußte, so konnte, wo nicht sektirerische Beschränktheit den partikularen Ursprungsort, wie die Montanisten ihr Pepuza, die Irvingiten ihre sieben Gemeinden, die Mormonen ihr Salzseethal zum Zion des neuen Weltreichs stempelte, nach der Natur der Sache die Entscheidung nur für Jerusalem fallen. Jerusalem ist dann in der Welt die Warte, nach welcher das Hoffnungsauge des Chiliasmus ausschaut. Das Muster für die durch Christi Hand wieder erbaute, erweiterte und verschönerte Gottesstadt gibt nach Irenäus das Jerusalem droben, unser Aller Mutter (Galat. 4, 26.). Nach den Ebioniten, Tertullian, Commodian, Serarius senkt sich das himmliche Jerusalem, strahlend in eitel Gold und Edelgestein, unmittelbar auf die Erde herab. Der Geist hat durch die Montanisten bezeugt, daß jener Herabkunft ein Bild vorhergehen werde. Dieses Bild erschien in der Zeit des Partherkrieges. Vierzig Tage lang hat Judäa in den Morgenstunden die Himmelsstadt mit Mauern und Zubehör aus den Wolken herabhangen sehen, zum Zeichen, daß Christi Tag nicht mehr fern seyn könne (Tertullian).

Im engsten Zusammenhang mit diesem Vorstellungskreise stand die Frage nach den Erwählten des Reichs. Es war eine »exegetisch zu ängstliche Beschränkung,« wenn man nach Apokal. 20, 4. die Auferstandenen nur aus der Reihe der um des Wortes Gottes willen als Märtyrer Geopferten und in der letzten Versuchung Treugebliebenen vermuthen wollte (Bengel, Stilling). Ebenso karakterisirt es den Sektengeist, daß er Alle bis auf das Häuflein seiner Wiedergebornen ausschloß und die Irvingiten stündlich (nach 1 Thess. 4, 17.) ihrer Entrückung dem Herrn entgegen in die Wolken harren,

weil nur ſie die Erben und Baugehülfen des Reiches Chriſti ſind. Zu groß für ſolchen Partikularismus, hat ſich der kirchliche Chiliasmus von Anfang an ein weites Herz für die dem Leibe des Herrn irgendwie lebendig Eingefügten bewahrt. Alle gläubigen Chriſten ſammt den Frommen des Alten Teſtaments: das ſind die Bürger des Reichs nach den Kirchenvätern (z. B. Juſtin, Irenäus). In ihren Chor verſetzt Poiret ſogar alle ſtandhaft um Gottes willen Duldenden, die vom Logos erleuchteten Heiden, wie einen Sokrates, nicht ausgenommen, doch ſo, daß nur den völlig Wiedergeborenen die Rolle des Herrſchens, allen übrigen das Loos ſeliger Unterthanen zufällt. Den Auferweckten wurden insgemein noch die lebend Verwandelten beigeſellt (1 Theſſ. 4, 17.). Und wo man ausſchließlich den Märtyrern das Vorrecht der erſten Auferſtehung und Gemeinſchaft mit dem Herrn im Himmel zuſprach, ſollte das Theil der noch auf Erden ſtreitenden Kirche wenigſtens ein Blüthealter glorreicher Erquickung und Vollendung ſeyn (Piscator, Bengel, Cruſius, Kurtz). Ja dieſer chiliaſtiſche Heilsuniverſalismus trägt mitunter eine Phyſiognomie, daß er, durch buchſtäbliche Ausdeutung der noch unerfüllten Weiſſagungen über Iſrael (beſonders Ezech. Kap. 37 ff.), faſt in's Gegentheil ſeiner ſelbſt und in Verläugnung der Abſolutheit des Chriſtenthums umſchlägt. Nicht bloß die Ebioniten und Apollinaris (von welchem dies indeß Epiphanius unglaublich findet), ſondern noch neuerlich Serarius, Oetinger, Heß haben die Wiederherſtellung Iſraels bis auf die Fortſetzung des levitiſchen Cultus als »ſymboliſche Rückerinnerung« an das durch Chriſtus erworbene Heil in Ausſicht geſtellt. Cruſius erblickt in den Juden nicht bloß den Grund, ſondern eben ſo ſehr den Körper und die Krone der göttlichen Heilsgeſchichte. Daß Iſrael nach Wiederaufbau ſeines Staats als Mittelpunkt des Reiches Chriſti noch eine Periode des höchſten, in der altteſtamentlichen Vorgeſchichte vorgebildeten Glanzes zu erwarten habe, iſt eine ſehr gewöhnliche Vorausſetzung. Nach Jurieu ſind die Juden das herrlichſte Volk des Erdbodens, welches den andern Völkern ihre Lehrer ſetzt; nach Oetinger ein Volk eitel Fürſten (Pſalm 45, 17.), dem die Heidenchriſten zu dienen haben. Aehnlich träumt Peterſen von einem jüdiſchen Weltreich. Und Ebrard begründet die Wiederaufrichtung des Reichs Iſrael aus Apoſt. 1, 6 f. 3, 20 f. Röm. 11, 29.

III. Beſchaffenheit. Die Vorſtellungen des Chiliasmus vom Weſen des tauſendjährigen Reichs ruhen durchweg auf der Grundanſchauung, daß es, wenn auch nicht ſelbſt ſchon die Vollendung, doch die »faktiſche Prophetie« der Vollendung ſey. Es iſt ein tiefſinniger Gedanke, den zuerſt Irenäus ausſpricht, daß die Verklärten im heiligenden Umgang mit dem Herrn heranreifen ſollten zur Unſterblichkeit und Fähigkeit Gott anzuſchauen. In mancherlei Tönen klingt dieſe Idee eines Uebergangszuſtandes auch bei den ſpätern Chiliaſten nach, bei den Einen mehr theologiſch als Erwartung religiös-ſittlicher Verähnlichung mit Gott, bei Andern mehr theoſophiſch als Vergeiſtigung der Natur. Ja ſo ſehr iſt dieſe Idee bei allen Edlergeſtimmten die Hauptſache, daß Burnet neben dem ſucceſſiven Ausreifen der Seele für den Himmel ſogar an eine Perfektibilität des geoffenbarten Chriſtenthums durch Rückkehr in den Urquell der Naturreligion glaubt. In allen Fällen iſt es die perſönliche Gemeinſchaft mit dem Herrn, woraus die Gewißheit dieſer Vollendung fließt. Die perſönliche Gegenwart des Erlöſers in der Mitte der um ihn verſammelten Gemeinde, iſt deßhalb eine der Grundvorſtellungen des Chiliasmus, die ſich freilich ſehr manchfaltig geſtaltet je nach der Modalität des Reiches ſelbſt. Die geläufigſte Vorſtellung war, daß, ähnlich wie in den Tagen ſeines Fleiſches, der Herr unmittelbar und unausgeſetzt unter den Seinen wohne (Poiret). Wo man dagegen ein doppeltes und parallel laufendes Reich der Herrlichkeit unterſchied, mußte man, da Chriſtus nicht in beiden auf gleich unmittelbare Weiſe gegenwärtig ſeyn konnte, zu der Auskunft greifen, daß man ihn, nachdem er in ſichtbarer Erſcheinung ſein Reich auf Erden gegründet, ſammt den Heiligen in das obere Jeruſalem zurückkehren ließ, ſey's daß er von hier aus ſich den Gläubigen, wie einſt in den Zwiſchentagen zwiſchen der Auferſtehung und Himmelfahrt, in jeweiligen leibhaften Er-

ſcheinungen offenbart (Peterſen), oder neben dem ſichtbaren Zeichen ſeiner Majeſtät auf Zion durch einen Davididen als Stellvertreter regiert (Oetinger). Nach Burnet thront er, ähnlich wie im Allerheiligſten die Schechina, in der Lichtgeſtalt ſeines verklärten Leibes auf dem vom Himmel herabgelaſſenen Stuhl. Wie die meiſten Uebrigen läßt auch Rothe den Herrn in ſichtbarer Herrlichkeit zur Gründung ſeines Reichs auf Erden erſcheinen. Allein da dieſes Reich als Reich reiner Geiſter eines materiellen Offenbarungsmittels nicht mehr bedarf, ſo thut ſich vom Erlöſer und den ihn begleitenden Vollendeten Alles wieder ab, was Sinnliches an ihrem Wiedererſcheinen war. Und es bleibt bloß ihre rein geiſtige abſolute Gegenwart auf Erden zurück. Nur dem kleinſten Theile erſchien die Verherrlichung der Kirche möglich auch ohne ſichtbare Wiederkunft des Herrn, die erſt am Schluß des irdiſchen Weltäon eintritt, doch ſo, daß die Kirche ſchon jetzt wenigſtens die geiſtigen Einflüſſe der Himmelsgemeinde erfährt (Kurtz).

Beim nähern Eingehen auf die Beſchaffenheit des vom tauſendjährigen Reich erwarteten Weltzuſtandes wiederholte ſich überall die Erfahrung, daß die Bilder des Jenſeit nur Reflexe des irdiſchen Lebensideals ſind. Durch alle Stufen denkbarer Genüſſe vom Sinnentaumel bis zum reinen Gottanſchauen ſteigt die Erwartung auf, und oft liegen in demſelben Bilde die entgegengeſetzteſten Anſprüche nebeneinander. Der rohe Judaismus eines Cerinth, der aus Apokal. 19, 7 ff. die Luſt eines täglich erneuten Hochzeitsmahls herausdeutete; der Ebioniten, die nächſt den Freuden einer mit den leckerſten Speiſen beſetzten Tafel ſich Kröſusſchätze von Gold und Edelſteinen, dazu die Herrſchaft über die zu Sklaven beſtimmten Heiden verſprachen; oder der Sibyllinen, welche buchſtäblich die Quellen von Milch und Honig oder Wein überfließen ließen: konnte nur in Phantaſten, wie Felgenhauer, Wiederhall finden. Aber auch höher geſtimmte Naturen ſtreiften, aus Scheu vor dem Spiritualismus der Gnoſis, an rabbiniſche Träume einer monſtröſen Naturfruchtbarkeit (Irenäus) und Nachkommenſchaft (Commodian, Lactantius). Das Unvereinbare dieſer Vorſtellung mit dem Begriff eines verklärten Leibes wurde nur ſcheinbar gemildert durch die ſubtileren Beſtimmungen Peterſen's, daß die Verklärten Engelsbrod genießen, und Poiret's, daß ihre Fortpflanzung hermaphroditiſch geſchehen werde durch die Kraft der Liebe Gottes. Erſt der neuere Chiliasmus hat vollen Ernſt mit dem Begriff des Verklärtſeyns gemacht. Nach Rothe iſt die ſinnliche Naturordnung bei der das Reich Chriſti bildenden Menſchheit aufgehoben, ſo daß ſo wenig mehr geſchlechtliche Zeugung als der ſinnliche Aſſimilationsprozeß ſtatthat. Aehnlich Burnet, Lavater, Ebrard. Wo man das tauſendjährige Reich am idealſten dachte, waren Abthun des Götzendienſtes, Einheit und Geiſtigkeit der Gottesverehrung, bildloſe Erkenntniß der Wahrheit, Anſchauen der Gottheit in ihrer Herrlichkeit die ſtehenden Attribute. Als die nothwendige Naturſeite hievon wurde eine idylliſche Freiheit von allen Uebeln, insbeſondere von Armuth und Krankheit, unſterbliches oder doch langes Leben erwartet. Daß dieſer Vollendungszuſtand vorzugsweiſe ein Zuſtand der Ruhe und des Friedens ſeyn werde, lag ſchon in dem Bilde des Weltſabbaths. Sein Grundkarakter iſt nach Pet. Lange, analog dem verklärten Leben Chriſti, ein geiſtleiblicher, d. h. ein feſtliches ewiges Wirken in ewiger Ruhe. Die völlige Wiedergeburt der Kirche beginnt nach den „ſechs Perioden“ mit dem Aufhören der Politik als dem ewigen Zunder der Kriege, der Völkerentzweiung und des Menſchenhaſſes. Aber dieſe Sabbathsruhe des Volkes Gottes ſollte doch nichts weniger als die dumpfe Reſignation eines ſchlechthin auf ſich bezogenen Schattenlebens ſeyn. Nicht um Verlängerung der Zeitlichkeit ſoll der Chriſt nach Tertullian (de orat. c. 5.) bitten, ſondern um Beſchleunigung des Weltendes; denn beſſer ſey früher zu herrſchen als zu dienen. Herrſchaft in der ganzen Unbeſtimmtheit dieſes Wortes iſt ein Cardinalpunkt im Hoffnungsbild des Chiliasmus. Durch „Weltentſagung“ hatte ſich das Chriſtenthum „den Beruf zur Weltverklärung“ erkämpft. Im „Chiliasmus wird ſich das chriſtliche Prinzip dieſes Berufes zur Weltherrſchaft zuerſt concreter bewußt.“ Ein anderer ſehr allgemeiner Gedanke iſt, daß im Reich Chriſti die Gemeinde der Auferſtandenen ihr Amt

als Kirche an Juden und Heiden zu üben habe (Lavater, Ebrard), während nach Andern (Peter Lange) dieſes Miſſionswerk ſammt den mit ihm verbundenen Neubildungen und Unionen des kirchlichen Lebens vielmehr in die Vorbereitungsepoche für das tauſendjährige Reich fällt. Galt ferner, wie bei Bengel, der Zuſtand des erſten Jahrtauſends überhaupt nur für den geläuterten und potenzirten Abdruck des Irdiſchen, ohne Theilnahme Auferſtandener, deren Auferweckung erſt der Zukunft des zweiten Milleniums angehört, ſo konnte es ſelbſt an den gewöhnlichen Berufsgeſchäften nicht fehlen. Es wird auch in dieſer Blüthezeit noch Obrigkeiten geben; es wird der Eheſtand, Feldbau und andere rechtmäßige Arbeit fortbeſtehen. Nur was ſündhaft und eitel iſt am irdiſchen Tagewerk, ſoll abgethan ſeyn. Und an die Stelle ſelbſtſüchtiger Beſonderung ſoll Gleichheit und Gemeinſchaft der Güter treten (Oetinger). So lange der Menſch in den gewohnten Formen denkt, wird er, was im beſondern Sinn der Stolz und die Freude ſeines Lebens war, unbewußt auch auf die güldene Zeit übertragen. Kein Wunder, daß, wie Burnet die Zuverſicht auf eine volle, helle, bis auf das Weſen der Dinge diſtinkte Erkenntniß feſthält, der nicht minder wiſſensdürſtende Oetinger auch ſeine theoſophiſch-alchymiſtiſchen Liebhabereien nicht miſſen wollte. Nach dem Supranaturalismus der Schule Lavater's wird die Wundergabe, die Inſpiration und Theophanie im Reich der Herrlichkeit gemeiner als in den Tagen des A. und N. T. ſeyn. Am beſtimmteſten mußten alle Wünſche in dem Lieblingsgedanken gipfeln, um welchen das Leben in Noth und Verfolgung rang. So konnte ſich den Camiſarden in ihrem Verzweiflungskampf für religiöſe Freiheit das Glück der chiliaſtiſchen Zeit nur in dem Sieg des Proteſtantismus über das Pabſtthum und der Allgemeinheit der Weiſſagungsgabe darſtellen. Aus derſelben Hoffnung auf die nahebevorſtehende Herrſchaft der reinen Lehre ohne Häreſie und Glaubensſtreit ſchöpfte Jurieu den Feuermuth, der titaniſch ſeine Blitze gegen Babel und Ketzer warf. In folgerechter Entwickelung ſeiner ſpekulativen Vorausſetzungen endlich, beſtimmte Rothe als die Aufgabe des tauſendjährigen Reichs, vorbereitend die Ausſcheidung aller für die Erlöſung beharrlich unempfänglichen Individuen aus dem Königreiche Chriſti und von der Erde überhaupt, ſchließlich die Wiederauflöſung der äußern materiellen Natur in ihre Elemente.

Eine Hauptſchwierigkeit mußte bei dem jenſeitigen Karakter, welchen der Chiliasmus auch in ſeinen nüchternſten Geſtaltungen trägt, über die Frage entſtehen, ob wie der Tod, ſo die Sünde bereits in den Sieg verſchlungen ſey. In den Bildern des goldenen Weltalters lag die Richtung darauf. Das Gebundenſeyn des Satans (Apokal. 20, 2 f.) hob die Möglichkeit des Verſuchtwerdens von außen auf. Die Schilderungen lauten auf das Höchſte. Nach den ältern Vätern, wie Barnabas und Lactantius, iſt die verherrlichte Erde in der That frei von allem Böſen. Jurieu redet von einer nie geſehenen Geiſtesfülle und Heiligkeit, Burnet von lauterer Wahrheit und Tugend, Bengel von einem heitern, einträchtigen, heiligen Dienſt des Volkes Gottes, Kurtz läßt die niedrigſten wie die höchſten Beziehungen des Lebens im Herrn geheiligt ſeyn. Allein ſo überſchwenglich dieſe Zukunftsbilder ſind, ſo gab man der Idee vollkommener Sündfreiheit doch nur da Raum, wo entweder das Moment der Vollendungsbeſtimmung von vorn herein außer Anrechnung blieb, oder ſektireriſche Schwärmerei die Sündloſigkeit ihrer Wiedergeborenen als Axiom feſthielt. Das unterſcheidet vielmehr das Weſen des chiliaſtiſchen Uebergangszuſtandes von dem der himmliſchen Herrlichkeit, daß durch ihn ſich noch immer der rothe Faden der Sünde hindurchzieht. Allerdings wird die Zahl der Heiligen bei Weitem über die der Gottloſen hinausgehen (Jurieu), die Macht des Böſen iſt zurückgedrängt und unſchädlich (Kurtz, Pet. Lange), mit den niedern Formen der Verſuchung hat es ein Ende. Aber der Kampf mit der Sünde ſelbſt dauert fort und die Tiefe der neu auftretenden, verfeinerten Verſuchungen wird ſich ſteigern mit dem Maß der ausgegoſſenen Geiſtesgaben (Bengel, Oetinger, Kurtz).

Eben in dieſer Miſchgeſtalt des ethiſchen Lebens bewährt ſich die nothwendige Correſpondenz mit der Beſchaffenheit des Naturlebens. Auch die Natur hat nach

der prophetiſchen Verheißung Theil an der Verklärung der Auferſtandenen, aber auch ſie trägt noch im Ganzen das Gewand der Verweslichkeit. Es iſt zu entſchiedene Schriftlehre (2 Petr. 3, 7. Apokal. 21, 1.), daß der neue Himmel und die neue Erde erſt dem Vollendungszuſtand des Jenſeit angehört, als daß viele Chiliaſten ſie mit Burnet hätten überſpringen mögen. Aber eben ſo entſchieden forderte der Idealzuſtand der Auferſtandenen wenigſtens die Anfänge zur Erneuerung der Natur. So iſt es die faſt allen Formen des Chiliasmus zu Grunde liegende Vorausſetzung, daß mit den Auferſtandenen auch die befreite Natur das Feierkleid des großen Weltſabbaths trägt. Nach Pet. Lange beginnt jetzt die Verwandlung der Erde in ihrer ganzen kosmiſchen Lebensſphäre, ſo daß ſie die Fülle ihres Reichthums und ihrer Heilskraft aufſchließt. Eine alle Vorſtellung überſteigende Fruchtbarkeit, Schönheit und Helligkeit, wechſelloſe Frühlingsmilde, allgemeiner Friede der Thierwelt: das ſind die am gewöhnlichſten erwarteten Symptome des neuen Naturzuſtandes. Schon Irenäus hat den Gedanken, daß dieſe Verklärung durch Herſtellung in den Urſtand des Paradieſes geſchehe. Als Mittel nennt Burnet einen Weltbrand (2 Theſſal. 1, 7 f. 2 Petr. 3, 10.). Und das fortdauernd alles Verwesliche verzehrende Licht ſtrömt nach Poiret aus dem anbetungswürdigen Lichtleib der göttlichen Majeſtät und der Heiligen, während die Sonne am Firmament ihre Stelle nicht mehr als Leuchte, ſondern als Putzſtück hat.

Ein befriedigendes Werk über den Chiliasmus fehlt noch. Corrodi's kritiſche Geſchichte des Chiliasmus (Frankf. 1781, 2. Titelausgabe Zür. 1794, 4 Bde.) genügt kaum als Stoffſammlung. Für einzelne Abſchnitte brauchbar: *Joh. Gerhard.* loc. theol. ed. Cotta T. XX. p. 95 sq. und Münſcher, Lehre vom tauſendjährigen Reich in den drei erſten Jahrhunderten: in Henke's Magazin VI, 2. S. 233 ff. — Zu vergl. Dorner, Lehre von der Perſon Chriſti I, S. 240 ff. Semiſch.

China, ſ. Miſſionen, prot. Miſſionen, katholiſche.

Chlodwig. Das römiſche Reich des Abendlandes wurde durch die Völkerwanderung zertrümmert und mußte den Formen einer neuen Menſchheitsentwickelung Platz machen. Dieſe Entwickelung ſollte hauptſächlich an germaniſchen Völkern und überall durch ſie geſchehen, aber durch den Eintritt derſelben in das Erbe und in die Schule der alten Welt. Nun gingen aber die meiſten germaniſchen Völker auf römiſchem Boden in römiſchem Weſen unter, ohne Formen zu ſchaffen, in denen das ganze germaniſche Abendland hätte aufwachſen können. Nicht ſo die Franken. Sie wurden in Gallien zur Hälfte römiſch, faßten ſich aber mit ihrer öſtlichen deutſchen Hälfte zuſammen und leiteten ſo den erziehenden Romanismus auf germaniſches Gebiet. Sie ahnten ihre Miſſion, von dem römiſchen Gallien aus ein neurömiſches Weltreich zu gründen, in welchem das Abendland romaniſch geeinigt würde. Gallien ſelbſt gab ihnen dazu Muth. Obgleich von Italien getrennt und von Barbaren überſchwemmt, erlebte Gallien damals (ähnlich wie Spanien) einen Nachſommer klaſſiſcher Bildung in immer entſchiedenerer römiſch-chriſtlicher Geſtalt. Die römiſche Kirche war es, worin die Gallier ihre Einheit, ihre Lebensſphäre, ihren Halt und Troſt gefunden hatten. Die Biſchöfe waren ihre Führer und Vertreter in jeder Beziehung geworden und ein kräftiges, handgreifliches, glänzendes Kirchenweſen, von den Wundern des Nationalheiligen Martin von Tours getragen und verherrlicht, war ihre volksthümliche Exiſtenzform. An die Spitze dieſes galliſchen Römerthums ſich mit der wilden Kraft ſeiner Krieger zu ſtellen, das war der große Gedanke Chlodwigs, der damit eine neue Aera begann. Chlodwig, der bei St. Martin in Tours die purpurne Tunica und das römiſche Sagum anlegte und das Diadem aufſetzte, iſt das Vorbild und der Vorgänger Karls des Großen geweſen, der bei St. Peter in Rom die römiſche Kaiſerkrone empfing. Die römiſche Einigung des Abendlandes in Staat und Kirche iſt von Chlodwig ausgegangen und darum iſt ſeine ganze Hingabe an das galliſche Römerthum, vornehmlich ſein Eintritt in die katholiſche Kirche, als eine der geſegnetſten Begebenheiten zu betrachten. — Unter dem Namen der Franken hat man ſeit dem 3. Jahrhunderte die Deutſchen am rechten Ufer des Mittel- und Niederrheins

verſtanden. Die ripuariſchen ſcheinen dort, die ſaliſchen hier (um die Yſſel) ihren Mittelpunkt gehabt zu haben. Unter den Letzteren waren die Sigambrer die vornehmſten. Als Carauſius ſich Britanniens bemächtigte und die Legionen aus Belgien hinwegzog, gingen die Salier über den Rhein und haben ſich trotz aller Niederlagen, die ihnen Conſtantius, Conſtantin und Julian beigebracht haben ſollen, nicht zurückwerfen laſſen. Vorwärts drangen ſie aber erſt ſeit 406. Sie beſetzten unter verſchiedenen Gefolgsherren oder Königen, unter denen Clojo in Brabant hervorragte, das Flußgebiet der Schelde bis zur Somme und leiſteten dem Aetius im Kampfe gegen die Hunnen Beiſtand. Clojo's Sohn war Meroväus, von welchem die Dynaſtie den Namen angenommen hat, des Meroväus Sohn war Childerich und Childerich's Sohn war Chlodwig, der im Jahre 481 in einem Alter von 15 Jahren ſeinem Vater in der Führung eines Theiles der Salier folgte. Er beſiegte im Jahre 486 bei Soiſſons den Syagrius und mit ihm den letzten Reſt der Römerherrſchaft, der ſich in der Mitte deutſcher Eroberungen erhalten hatte. Die Folge davon war die, daß Chlodwig ſein Gebiet bis zur Loire ausdehnte, wo es ſüdweſtlich an das der Weſtgothen, ſüdöſtlich an das der Burgunder grenzte. Im Oſten trafen jetzt die Ripuarier, welche ſeit 406 auf dem linken Rheinufer zu finden waren, links von der oberen und mittleren Maaß mit den Saliern zuſammen. Chlodwig bemächtigte ſich nun noch im Jahre 491 des mittleren Maaßgebietes, des Landes der Tongrer, und wandte dann ſein Augenmerk auf Burgund. Noch war ihm dieſer Staat zu mächtig, als daß er es gewagt hätte, über ihn herzufallen, aber er ſuchte ſich einen Anſpruch auf Einmiſchung in die Angelegenheiten deſſelben zu erwerben, und heirathete deßhalb im Jahre 493 die katholiſche Königstochter Chlothilde, die dem Burgundenkönige Gundobald als dem Mörder ihres Vaters und als einem Arianer tödtlich verfeindet war. Chlothilde brachte das Chriſtenthum als katholiſches Kirchenthum an den Hof Chlodwigs und begann ſogleich, ihren heidniſchen Gemahl zu Gunſten des Chriſtenthums zu beſtürmen. Die Franken waren ſchon lange Zeit vorher durch Kriegsgefangene und Söldlinge mit demſelben bekannt geworden. Bei der Eroberung Galliens war es für die geringe Zahl der eingedrungenen Franken ſehr ſchwer, in einem ganz chriſtlichen und römiſchen Lande ihre Nationalität und ihren Glauben zu bewahren. Sie verloren ſich in allen ſittlichen und geiſtigen Beziehungen ſo ſchnell unter die Gallier, daß noch vor 490 die offizielle Sprache in der Lex salica die lateiniſche war. Wie hätten ſie ſich der mit Macht auf ſie eindringenden Kirche entziehen können, zu welcher ſie ſchon einzelne Stammesgenoſſen übergetreten fanden? Aber der Maſſe des Volkes mußte der König vorausgehen und darum waren die Bemühungen der Chlothilde von großer Bedeutung. Chlodwig hatte freilich am Anfang die Kirchen von ſeinen Franken plündern und verwüſten laſſen, aber es fehlte ihm nicht an Ehrfurcht vor den Biſchöfen und er hörte nicht ohne Staunen von den Wundern, welche auf dem Grabe des heil. Martin geſchehen ſeyn ſollten. Er hatte zwar an dem Chriſtengotte auszuſetzen, daß er nicht aus dem alten Göttergeſchlechte ſtamme; er war ferner unempfänglich für das wahre Weſen des Chriſtenthumes; er wurde von der allergröbſten religiöſen Weltanſchauung beherrſcht; aber gerade dieſe letztere trug nach wenig Jahren zur Entſcheidung des ſchon Schwankenden bei. Er erlaubte, daß Chlothildens erſter Sohn, Ingomer, getauft wurde, aber der Tod deſſelben erſchien ihm als eine Strafe wegen des Abfalls von den alten Göttern. Dennoch durfte auch der zweite Sohn Chlodomer getauft werden, und eine Schweſter Chlodwigs, Lantechild, hatte ſich von den Arianern gewinnen laſſen. Da kam auch für Chlodwig ſelbſt das Jahr der Entſcheidung, nämlich das Jahr 496. Die Alemannen fielen in das Land der ripuariſchen Franken ein. König Sigebert in Köln war nicht ſtark genug, ihrem Angriffe zu widerſtehen. Chlodwig eilte herbei und es kam wahrſcheinlich bei Zülpich in der Nähe von Bonn zu einer Schlacht. Für die Franken ſtand Alles auf dem Spiele, insbeſondere mußte Chlodwig von einer Niederlage die Vernichtung ſeines im Entſtehen begriffenen galliſchen Reiches fürchten. Als nun ſein Heer in der Schlacht zu weichen begann, rief er den Gott ſeiner galliſchen Unterthanen um

Hülfe an und that das Gelübde, ſich dem Chriſtengotte zu ergeben, wenn ihm derſelbe den Sieg verleihen würde. Er ſiegte und machte den größten Theil der Alemannen den Franken unterwürfig. Dieſer Ausgang konnte ihn in der Meinung von ſeinem Berufe beſtärken, jedenfalls fand Chlodwig eine Bewährung des Chriſtengottes und eine Verpflichtung für ſich ſelbſt darin. Chlothilde durfte jetzt den Erzbiſchof von Rheims, den heil. Remigius, mit dem der König ſchon befreundet war, herbeirufen. Remigius unterrichtete ihn und ſchritt ſchon am Weihnachtsfeſte des Jahres 496 in der Kathedrale von Rheims zur Taufe. Dabei redete er den König mit den Worten an: Beuge in Demuth dein Haupt, Sigambrer; verbrenne, was du angebetet haſt, und bete an, was du verbrannt haſt. Nach der Beſchreibung der Handlung, welche von Hincmar ſtammt, hat, weil wegen des Gedränges das geweihte Oel nicht zur rechten Zeit am Platze war, eine Taube ein Fläſchchen mit Oel vom Himmel gebracht. Dieſes Fläſchchen ſoll die Ampulla geweſen ſeyn, aus welcher die franzöſiſchen Könige ſeit 1179 geſalbt wurden, welche 1794 zerſchlagen, aber 1824 wieder aufgefunden wurde. Aber Hincmar iſt überhaupt ſehr unzuverläſſig, leitet nicht nur durch überſchwengliche Bilder irre, ſondern ſcheut ſich auch nicht, geradezu zu erfinden. Albofled, eine Schweſter Chlodwigs, die bis dahin noch Heidin geweſen war, ließ ſich mit ihrem Bruder taufen und Lautechild trat zur katholiſchen Kirche über. Wahrſcheinlich ſind noch an demſelben Weihnachtsfeſte 364 fränkiſche Edele ihrem Könige zur Taufe gefolgt, während 3000 andere Franken am Oſterfeſte des Jahres 497 Chriſten wurden. Ein Theil des Volks aber wurde durch Chlodwigs Taufe ihm entfremdet und beharrte unter dem Fürſten Raganar nur deſto trotziger im Heidenthume; auch die Ripuarier ließen ſich erſt ſpäter allmählig für das Chriſtenthum gewinnen. Dennoch wurde der Eintritt Chlodwigs in die Kirche in ſeiner hohen Wichtigkeit von der Kirche (Avitus von Vienne, Anaſtaſius von Rom, Nicetius von Trier) alsbald erkannt und Clodwig ſelbſt benutzte ihn, als er die arianiſchen Burgunder bekämpfte und den gleichfalls arianiſchen Weſtgothen im Jahre 507 das ſüdweſtliche Gallien entriß. In den folgenden Jahren ließ er ſich die Einigung ſeines Volkes unter ſeiner alleinigen Herrſchaft angelegen ſeyn und vertilgte zu dieſem Zwecke alle anderen Zweige des königlichen Stammes bei den Saliern und Ripuariern durch Liſt, Verrath und Mord. Er ließ ſich den Raganar ausliefern und ſchlug ihn und ſeinen Bruder Richar nieder. Er bemächtigte ſich des Chararich und ſeines Sohnes, ließ ſie zu Geiſtlichen ſcheeren und bald darauf umbringen. Er verleitete Sigeberts Sohn zum Morde an ſeinem Vater und ſchickte den Sohn dem Vater nach. Dieſe Schandthaten, die er leider alle erſt als Chriſt vollführte, zeigen, wie äußerlich ihm das Chriſtenthum geblieben war, und ſind die Ausſaat ſchrecklichen Fluches geweſen. Die Merovinger, die Nachkommen Chlodwigs, haben in Grauen erregender Weiſe gegen ſich ſelbſt gewüthet und den Scepter mit dem Berufe zur Weltherrſchaft an die Karolinger abgeben müſſen. Chlodwig ſelbſt aber war bald, nachdem er die fränkiſche Monarchie, das große galliſch-römiſche und römiſch-katholiſche Frankreich auf die Leichen ſeiner Verwandten gegründet hatte, in dem kräftigſten Mannesalter im Jahre 511 zu Paris geſtorben.

Vergl. *Gregorius* Turonensis (historia Francorum l. 2. c. 28—31.) und Löbell (Gregor von Tours und ſeine Zeit, Leipzig 1839); ferner Auguſtin Thierry (récits des temps Mérovingiens, Paris 1842) und Rettberg (Kirchengeſchichte Deutſchlands, Göttingen 1846. I. 258—278).

Albrecht Vogel.

Chor, ſ. Baukunſt, chriſtliche.

Choral, ſ. Muſik, chriſtliche.

Chorbiſchof, ſ. Biſchof.

Chorenten, ſ. Meſſalianer.

Chorhemd, ſ. Kleidung, geiſtliche.

Chorherrn, ſ. Kanoniker.

Chorrock, ſ. Kleidung, geiſtliche.

Chrisma, ſ. Salböl, heiliges.

Chriſtabend, **Chriſtbaum** } ſ. Weihnachten.

Chriſtenthum. Wenn wir vom Chriſtenthum reden, ſo denken wir zunächſt an die von Chriſto ausgehende, durch ihn vermittelte Religion, welche einerſeits (objektiv) iſt die heilſchaffende, das heißt das urſprüngliche Gute in der Menſchheit wiederherſtellende und zur Vollendung führende Selbſtoffenbarung und Selbſtmittheilung Gottes in und durch Chriſti Perſon, andererſeits (ſubjektiv) die Aufnahme und Aneignung derſelben (= Glauben) von Seiten der Menſchen, oder deren ganzes Verhalten gegen Gott, und die aus beidem reſultirende Geſtaltung des religiöſen Gemeinlebens. Hiedurch aber wird, obwohl dies das Erſte und Grundlegende, das Primitive und Prinzipielle im Chriſtenthume iſt, der Begriff deſſelben keineswegs erſchöpft. Daß derſelbe mehr in ſich faſſe, als die Selbſtbeziehung Gottes zum Menſchen und des Menſchen zu Gott und die darin begründete und darauf gerichtete menſchliche Gemeinſchaft, das erhellt ſofort daraus, daß die Verwirklichung der Religions-Gemeinſchaft in einem geiſtigen Organismus, welchen wir die Kirche nennen, mit der vollen Wirklichkeit des Chriſtenthums keineswegs zuſammenfällt. Wir begreifen ja Vieles im Chriſtenthum und bezeichnen es durch »chriſtlich«, was nicht in der Kirche befaßt iſt oder im kirchlich-religiöſen Leben als ſolchem aufgeht: wir reden von einem chriſtlichen Staat, von chriſtlicher Wiſſenſchaft und Kunſt. Auch führt der vorhin angedeutete Zweck der Selbſtoffenbarung und Selbſtmittheilung Gottes: Wiederherſtellung und Vollendung des urſprünglichen Guten in der Menſchheit noch auf etwas Weiteres hin, als auf das unmittelbar religiöſe Leben, welches in der Kirche zu organiſcher Geſtaltung kommt. Es liegt darin eine Hinweiſung auf das ganze Menſchenleben mit allen ſeinen Fähigkeiten, Thätigkeitsweiſen und Wirkungskreiſen, in ſeiner allſeitigen Verfaſſung und Durchbildung. Darauf führt auch eine andere Bezeichnung der Sache, hin, welche dem Begriff nach mit Chriſtenthum weſentlich zuſammenfällt, nämlich Reich Gottes. Das Chriſtenthum iſt das Reich Gottes in der Menſchheit. Dieſes iſt aber nach ſeinem wahren und vollen Verſtande nicht die Kirche, weder in ihrem erfahrungsmäßigen Daſeyn, noch in ihrer Urbildlichkeit und abſoluten Wahrheit und Vollkommenheit, ſondern das ganze Menſchenleben nach allen ſeinen Sphären, Verhältniſſen, Beziehungen, in ſeinem Beſtimmtſeyn oder Sichbeſtimmen durch den göttlichen Willen, durch den Willen der heiligen Liebe, welcher in ſich faßt das ſchlechthin Wahre, Schöne und Gute, oder welcher dieſes iſt in ſeiner ewigen Einheit und vollkommenen Macht. Den Gegenſatz hierzu, nicht bloß zur Kirche als ſolcher, bildet die Welt, das heißt das Menſchheitsleben in ſeiner ſchlechten Natürlichkeit, in ſeinem unberechtigten Fürſichſeyn, wie es ein fleiſchliches oder pſychiſches (1 Kor. 2, 14.) iſt, welches nicht durch den göttlichen Willen, durch den Geiſt Gottes ſich beſtimmen läßt, ſondern aus ſich heraus, abgeſehen von Gott, ſich beſtimmt und als Selbſtzweck ſetzt, alſo das Gott-loſe Menſchenleben, welches nach chriſtlicher Denkweiſe zu ſeinem Grund und Ziel, oder zu ſeinem »Fürſten« (Joh. 16, 11.), den widergöttlichen Geiſt, den Geiſt der Verneinung, den Satan (Teufel, Argen) hat. — Das Reich Gottes in dieſem Sinn = Chriſtenthum iſt nun vor Allem Religion und Religionsgemeinſchaft, und zwar organiſirte, alſo Kirche, und zwar die vollkommene Religion und die Kirche. Im Begriff des Reichs Gottes liegt es ja, daß ein ſchlechthin Mächtigſeyn Gottes ſtattfindet, ſomit die daſſelbe bedingende Selbſtoffenbarung und Selbſtmittheilung Gottes, ſowie die Hingebung der Menſchheit an Gott und Vereinigung mit Gott eine vollkommene iſt. Hiedurch aber kommt eine Vereinigung der Menſchen unter einander im Namen Gottes, d. h. auf Grund der von ihnen aufgenommenen, erkannten, angeeigneten Gottes-Offenbarung und -Mittheilung zu Stande, welche ihresgleichen nicht hat, das heißt nichts Ebenbürtiges und Coordinirtes ihrer Art in der Menſchheit haben kann, alſo einzig iſt — die Kirche. — Soll aber das Menſchenleben in allen ſeinen Thätigkeiten ein göttlichbeſtimmtes und ſich beſtimmendes werden, ſo muß es zuvörderſt im Grunde ſeiner Per-

ſönlichkeit, in der Tiefe des Gemüths mit Gott ſich zuſammenſchließen, ſo daß es Gott in ſich hat und weiß und ſich in Gott, in reinem Liebeswillen. Hierin liegt das Poſtulat einer vollkommenen menſchlichen Perſönlichkeit, eines Alle und Alles zu beſtimmen geeigneten Haupts der Menſchheit, welches iſt der wahrhafte Menſch, dem die Gottverwandtſchaft, Gottangehörigkeit, Gottgleichheit, die Ebenbildlichkeit ſchlechthin und urſprünglich eignet, ſo daß ſie das Weſen ſeiner Perſon bildet, welches dann allerdings durch wahrhafte freie Selbſtbeſtimmung, aus und durch ſich ſelbſt, ſich entfaltet, ſich in jedem Momente auf ſtetige Weiſe wollend ſetzt, ſo daß das ganze Leben dieſes Gott-Menſchen als ſolches eine fortgehende göttliche That iſt, eine That der heiligen Liebe, welche ſich ſtets aufſchließt und verwirklicht in Kundgebung ihrer ſelbſt, alſo in Mittheilung, welche zugleich Abweiſung oder Verneinung ihres Gegentheils, der Selbſtſucht, der Sünde iſt; und zwar ſo daß ſie der Gemeinſchaft der Sünde als That ſich ſchlechthin entziehend und ſie mit aller Energie ſtrafend, zugleich der Gemeinſchaft des Leidens der Sünde der Menſchheit ſich völlig unterzieht, ihr wahrhaftes Leben im Menſchengeſchlecht durch Hingebung in dieſes Gemein-Menſchliche erweiſt, und in ſolcher Selbſtaufopferung die Vollkommenheit der Liebe verwirklicht, und die Unwürdigkeit oder Verwerflichkeit ihres Gegentheils ganz klar und durchdringend fühlbar macht.

In dieſem gottmenſchlichen Thun und Leiden oder Sichſelbſtaufopfern in lauterer heiliger Liebe iſt die vollkommene Selbſtoffenbarung Gottes geſetzt, und eben damit ſeine vollkommene Selbſtmittheilung begründet. Denn damit iſt zugleich kundgethan das heilige göttliche Verhalten gegen die Sünde als abſolute Verneinung und Verwerfung derſelben, und das gnädige Verhalten gegen die Sünder als ein derſelben Sichannehmen, in die Gemeinſchaft ihres Sündenelends Eingehen, alſo Aufſichnehmen deſſelben. Beides zuſammen aber begründet eben ſo von Seiten Gottes wie von Seiten der Menſchen eine Wiederherſtellung der Liebesgemeinſchaft. Von Seiten Gottes iſt dieſe geſetzt ſo, daß ſeine Liebe Heiligkeit, ſeine Heiligkeit Liebe iſt, alſo unbeſchadet ſeines Weſens, ja vermöge und vermittelſt deſſelben. Von Seiten der Menſchen, indem dieſe göttliche Selbſtoffenbarung ihr volles ungehemmtes und ungetheiltes Vertrauen, ihre zuverſichtlich ſich hingebende dankbare Liebe in Anſpruch nimmt und erweckt. So entſteht in göttlicher Vergebung der Sünde und in menſchlicher unbedingt vertrauender Hingebung eine Verſöhnung, welche, durch den Gottmenſchen vermittelt und in ihm ſtets beruhend, mit ſich führt die vollkommene Selbſtmittheilung Gottes an die Menſchen im heiligen Geiſte, durch welchen die Liebe Gottes in ihren Herzen ausgegoſſen iſt, und demnach die völlige Einigung des menſchlichen Gemüths und Willens mit Gott, welche weſentlich in ſich ſchließt eine lebendige und heilige Gemeinſchaft der Menſchen mit einander. Dieſe aber, ſich organiſirend, d. h. zu einem einheitlichen, in wahrer Gliederung und gegenſeitiger Ergänzung ſich bewegenden Ganzen ſich geſtaltend, iſt die Kirche. Hiermit iſt die Grundlage des Reichs Gottes feſtgeſtellt, und hierin liegen zugleich die Prinzipien aller weiteren wahrhaften Organiſation des Menſchenlebens.

In ſolcher Verſöhnung Gottes und der Menſchen, in ſolcher Zuſammenſchließung oder Vereinigung der Menſchen in der durch den heiligen Geiſt ihnen wirkſam einwohnenden heiligen Liebe, iſt für's Erſte begründet ein wahrhaft allgemeiner Wille, in welchen die Einzelwillen eingehen, welchem dieſelben ſich unterwerfen können, unbeſchadet des weſentlichen Beſtandes der individuellen Perſönlichkeit, ja zur Sicherung, Erhöhung und Vollendung des perſönlichen Lebens, welches eben in der Allgemeinheit ſeine Baſis und ſeine höchſte Wahrheit hat, ſo wie dieſe in der Perſönlichkeit ihre rechte Verwirklichung findet. In dem Daſeyn eines wahrhaft allgemeinen Willens (= Geſetz) aber, und der Unterordnung der Einzelnen unter denſelben beſteht das Recht, und dieſes in organiſirter Gemeinſchaft ſich verwirklichend iſt der Staat, welcher zunächſt, gemäß dem wirklichen Beſtehen der allgemeinen Menſchheit in den großen Individuen der Nationen und Völker, in verſchiedenen Staaten ſich auseinanderlegt. — Der Staat in ſeinem Zuſammenhang mit der Kirche, oder in der organiſchen Verknüpfung ſeines

rechtlich-ſittlichen Elements mit dem religiös-ſittlichen der Kirche, iſt nun eben die zweite Sphäre des Reichs Gottes. Als dritte Sphäre deſſelben aber ſtellt ſich dar das weite Gebiet der Kultur, in welchem ſich organiſch zuſammenſchließt die mannigfaltige Fähigkeit und Tüchtigkeit des menſchlichen Geiſtes, die Natur ſowohl ſeine eigene pſychiſch-ſomatiſche, als die ihn umgebende außermenſchliche, ſich anzueignen, ſie zu ſeinem kleineren und größeren Organismus zu bilden, ſowohl ideell-theoretiſch, indem er alles Natürliche wiſſend ſich aſſimilirt und in ſich reproducirt in der Form des Erkennens, Begreifens, Verſtehens (Wiſſenſchaft), als auch reell-praktiſch, indem er daſſelbe wirkend mit ſeinen Gedanken durchdringt, zum Organ ſeines Willens, zum Mittel für ſeine Zwecke macht (Kunſt im weiteſten Sinne); beides in lebendiger Wechſelwirkung. Inſofern nun alle dieſe Thätigkeit unter den Geſichtspunkt der Erlöſung, der Verſöhnung, der Wiederherſtellung des urſprünglichen Guten geſtellt wird, inſofern ſie eine Aufhebung der Gebundenheit, eine Wiederzuſammenſchließung des durch die Sünde Getrennten, eine Bethätigung der Macht der Ebenbildlichkeit, eine Wirkſamkeit des in der Menſchheit waltenden Geiſtes aus Gott bezweckt, der in Chriſto ſein Prinzip, in der Vollendung der durch Chriſti Erlöſung erneuerten Menſchheit, in der Verklärung der ganzen Kreatur ſein Ziel hat, inſofern endlich der Geiſt der heiligen Liebe, welche in aller Unterſcheidung und Achtung der Unterſchiede die göttliche Einheit will und herbeiführt, welche einen vollkommenen Organismus göttlich-menſchlichen oder durch den Geiſt beſtimmten natürlichen Lebens bezweckt, das treibende Prinzip ſolcher Thätigkeit wird, gehört ſie dem Reiche Gottes an und bildet eine beſtimmte Sphäre deſſelben.

Dieſe drei Sphären zuſammen alſo, oder das Leben der Menſchheit in denſelben, inwiefern es ein im Geiſte Gottes, im Geiſte Chriſti ſich Beſtimmendes iſt, umſchließt der Begriff des Reichs Gottes oder des Chriſtenthums. Als eine beſondere Sphäre deſſelben noch die Familie aufzuführen, ſind wir nicht berechtigt. Denn dieſe iſt eine Gemeinſchaft, welche keimweiſe alle Thätigkeiten jener Sphären in ſich trägt. Sie ſteht in denſelben und nimmt an jeder derſelben Theil. Sie hat ein religiös-ſittliches, ein rechtlich-ſittliches und ein Kultur-Element in ſich. Es iſt in ihr abgebildet das Verhältniß der Menſchheit zu Gott: in der Pietät; der Karakter des Staats: in der Unterordnung unter den väterlichen Willen; das Weſen der Kultur: in den Anfängen aller Bildung, die ſie in ſich hat und pflegt.

Das Chriſtenthum iſt ſonach der Geſammtorganismus der durch den göttlichen Willen beſtimmten und ſich beſtimmenden Menſchheit; das Eine und Ganze, welches jene beſonderen Sphären in lebendiger Wechſelwirkung als Theilorganismen in ſich ſchließt. Als ſolcher aber iſt es ein Werdendes, und ſeine Vollendung iſt die ganz verwirklichte Einheit jener Sphären, die Darſtellung derſelben als eines ſchlechthin harmoniſchen, organiſch geeinigten Ganzen: die Kirche auf keine Weiſe mehr abgeſchloſſen gegen Staat und Kultur, ſondern alle ihre Kräfte und Mittel der Geſtaltung des rechtlichen und Kulturlebens zuwendend, und hinwiederum die reife Frucht beider für ihren Zweck benutzend; das Rechtsleben durch und durch von dem Geiſt der Religion beſeelt, von den Mächten der Kultur durchdrungen und den Zwecken derſelben dienend; das Kulturleben beider Kräfte in ſich tragend, und beiden zur Darſtellung ihrer Vollkommenheit behülflich. Dies iſt das vollkommene Gottesreich, in welchem Kirche, Staat und Kultur nicht mehr irgendwie geſchieden ſeyn werden, ſondern auf einander Einfluß haben und wirken, und ohne allen Vorbehalt oder Rückhalt ſich zur Einheit zuſammenſchließen; wogegen in der Zeit des Werdens, und zwar eines Werdens unter den Einflüſſen der noch immer fortwirkenden Macht der Sünde das Eine gar leicht, ja unvermeidlich durch das Andere beeinträchtigt wird, und mancherlei Kampf und Zwieſpalt unter ihnen ſtattfindet, indem jedes gegen die andern ſein Recht und ſeine Freiheit zu wahren hat — ein Kampf, der auch innerhalb der beſonderen Sphären ſelbſt zwiſchen verſchiedenen Gebieten und Richtungen immer wieder ſich entſpinnt, und den Fortſchritt ihrer Entwickelung mit bedingt.

Aus dem Bisherigen erklärt ſich nun auch die Geſchichte des Chriſtenthums

im Großen und Ganzen. Daſſelbe ſetzt ſich zuerſt ſeine primitive Sphäre heraus. Die Kirche wird aus dem Geiſte Chriſti geboren und geſtaltet ſich nach allen Seiten hin. In dieſer ſeiner anfänglichen Geſtaltung kommt das Chriſtenthum in Conflikt nicht nur mit den beſtehenden (organiſirten) Religionsgemeinſchaften, der jüdiſchen und heidniſchen, ſondern auch mit der auf's Engſte mit dieſen verflochtenen Rechts- und Kulturſphäre; und wie es von dieſen Mächten der alten Welt auf alle Weiſe angefochten wird, ſo muß es auch gegen das ſtörende Eindringen derſelben in ſeine eigene Entwickelung ſich auf's Kräftigſte wehren. Indeß hat das Chriſtenthum in dieſer ſeiner kirchlichen Geſtaltung Elemente der andern Sphären mitgeſetzt: in der kirchlichen Verfaſſung und Disciplin (rechtliche Analogie vom Staat), ſo wie in der Ausbildung der kirchlichen Lehre und des Kultus (Wiſſenſchaft und Kunſt). Alſo entwickelt kommt es endlich mit dem vorhandenen Staatsleben in ein freundliches Verhältniß der Verbindung. Der Inhaber der Staatsgewalt bekennt ſich zum Chriſtenthum, macht die chriſtliche Kirche zur Reichskirche, indem er die Beſtimmungen derſelben über Lehre und Disciplin, über Verfaſſung und Kultus zu Reichsgeſetzen ſtempelt, und hinwiederum macht er das (römiſche) Reich zum chriſtlichen, indem er in die Geſetzgebung das chriſtliche Prinzip aufzunehmen beginnt. Deßgleichen wird auch zwiſchen der vorhandenen Kultur oder Wiſſenſchaft und Kunſt und der Kirche eine Gemeinſchaft eingegangen, oder vielmehr die ſchon in der vorangehenden Periode in gewiſſem Maße eingegangene gepflegt und weiter entwickelt. Aber dieſe Verbindung iſt in aller Weiſe eine ſehr mangelhafte. In die chriſtliche Kirche dringt Vorchriſtliches, Jüdiſches wie Heidniſches verweltlichend ein, z. B. in der Bilderverehrung, in der Hierarchie. Die chriſtliche Freiheit wird durch heidniſchartigen Despotismus vielfach gehemmt und geſchändet, und die chriſtliche Kultur durch das Fremdartige verunreinigt. Kurz, es iſt da eine zu immer größerer Ausartung führende Vermengung des Chriſtlichen und des Außerchriſtlichen, welche in dem altersſchwachen Orient, dem anfänglichen Gebiete des Chriſtenthums, auch bleibt, da die Kraft der Reinigung und Erneuerung, die das Chriſtenthum in ſich trägt, hier keine hinlänglichen Organe mehr findet.

Eine höhere Stufe der Entwickelung ſollte aber das Chriſtenthum im Abendland erreichen. Der energiſche praktiſche Geiſt des Römervolks hat auch im Lebensbereiche des Chriſtenthums ſich bethätigt. Streng feſthaltend die herkömmliche Weiſe, und auf Einheit und Bewahrung der Einheit gerichtet unter allen Spaltungen in der griechiſch-orientaliſchen Chriſtenheit, gewann die römiſche Kirche eine Selbſtſtändigkeit auch gegenüber der politiſchen Macht, und das um ſo mehr, da das römiſche Kaiſerthum im Occident ſich bald auflöſte, und in den ſtürmiſchen wechſelvollen Zeiten der Muth, die Thatkraft, die aufopfernde Hingebung Gelegenheit genug fand, ſich zu bethätigen und dadurch dem Anſehen des römiſchen Stuhls auch eine ſtarke moraliſche Baſis zu geben. Die ſo in ſich geſchloſſene Kirche war nun eine Macht, welche auf die Staatenbildung der neubekehrten germaniſchen Völker einen tiefergreifenden Einfluß gewinnen mußte. Die römiſche Kirche, indem ſie eine rechtliche Conſtitution und den römiſchen Rechtsgeiſt in ſich trug, wurde Muſter und Vormünderin für die Rechtsgeſtaltung in den neu entſtandenen Reichen. Dieſe entwickelten ſich faſt von vorne herein unter chriſtlich-kirchlichen Einflüſſen, und erkannten wenigſtens thatſächlich das Chriſtenthum in ſeiner kirchlichen Beſtimmtheit als die Grundlage und Norm ihrer Ordnungen an; wozu ſie aber auch bei hartnäckigem Widerſtreben durch wirkſame kirchliche Mittel (Bann, Interdikt) angehalten wurden. Die Kirche, ihrer geiſtigen Ueberlegenheit ſich bewußt, wollte nun die Staaten in völliger Abhängigkeit von ſich halten, alle Autorität in der ihrigen, welche ſie der Autorität Chriſti ſelbſt ſubſtituirte (der Pabſt Statthalter Chriſti), begreifen und als ein daraus Entlehntes (Lehen) angeſehen wiſſen. Eben ſo wollte ſie eine Herrſchaft über das ganze Gebiet der Kultur, insbeſondere der Wiſſenſchaft behaupten, wie denn auch dieſe zunächſt von ihr ausging und in ihrem Dienſte ſich entwickelte. Aber in dem aus dem chriſtlichen Prinzip ſich aufbauenden und durch daſſelbe immer mehr

ſich beſtimmenden, in ſeiner Geſetzgebung und Verwaltung demſelben entſprechender werdenden Staate erwachte auch das Bewußtſeyn der Freiheit, der Selbſtſtändigkeit ſeiner Autorität, ſeiner Coordination mit der Kirche, als eine gleichermaßen Chriſtum repräſentirende, im Namen Chriſti waltende Macht. Daher der Kampf zwiſchen Pabſtthum und Kaiſerthum (Königthum), der im hohenſtaufenſchen Zeitalter ſeinen Höhepunkt erreicht, und theilweiſe zwar ſich zu Gunſten des Pabſtthums zu entſcheiden ſcheint, aber im Ganzen den Ausgang nimmt, daß der Staat, das Königthum, in ſeiner Sphäre ſich zu immer höherer Selbſtſtändigkeit erhebt, und daß er die kirchlichen Ein- und Uebergriffe in dieſelbe abzuwehren ſich herausnimmt, und damit auch allmählig durchdringt. Deßgleichen beginnt auch die Kultur von der kirchlichen Bevormundung ſich zu löſen, und eine freiere Bewegung zu gewinnen; wobei ſie, zum Theil im Dienſte des Chriſtenthums ſelbſt, gegen die hierarchiſchen Anmaßungen und die Ausartungen des kirchlichen Lebens ankämpft, und, offener oder verſteckter, mit ernſter Anklage wie mit derber und feiner Satyre die bisherigen kirchlichen Zuſtände ihrer Kritik unterwirft und zu untergraben befliſſen iſt.

Eine feſte Conſiſtenz gewinnt aber dieſes ganze Streben nach Freiheit der von der Kirche unterſchiedenen Sphären des Chriſtenthums erſt durch die Reformation des 16. Jahrhunderts, und zwar dadurch, daß es nun prinzipiell, vom Grunde chriſtlicher Erkenntniß aus, im Bereiche der Kirche ſelbſt ſich feſtſtellte, daß in der Chriſtenheit unterſchiedene Sphären mit gleicher göttlicher Berechtigung beſtehen, daß von der innerſten Perſönlichkeit aus, kraft der unbedingten Hingebung derſelben an Gott in Chriſto, kraft des vorbehaltloſen Vertrauens auf die göttliche Gnade in ihm, alle Lebensverhältniſſe zu gottgeweihten, heiligen werden können, daß der Glaube alle menſchliche Berufsthätigkeit gleichermaßen zu einem Gottesdienſte mache. Die Sache geſtaltete ſich nun aber verſchieden. Bei den Römiſch-katholiſchen blieb das bisherige Verhältniß: von Seiten der Kirche ein mehr geheimes oder offenes Streben, die alte Vormundſchaft zu behaupten, und je nach Umſtänden Conzeſſionen oder Zurücknahme derſelben und Erneuerung der alten Prätenſionen. Bei den Reformirten, zumal außerhalb Deutſchlands, mehr oder weniger ſtrenges Sondernwollen der Gebiete, gemäß dem ganzen ſtreng verſtändigen Karakter dieſes Theils der evangeliſchen Chriſtenheit; in der engliſchen Nation zwar eine cäſareopapiſtiſche Miſchung, welche aber eine Reihe von Diſſenters-Gemeinſchaften, die, gleich den Schotten, auf Sonderung halten, hervorrief. Im lutheriſchen Gebiete endlich eine Einheit in der Unterſcheidung, welche aber leicht in Vermengung, und namentlich, im Gegenſatz gegen eine auftauchende theologiſche Hierarchie in cäſareopapiſtiſche und territorialiſtiſche Miſchung ausartete, und daher am reformirten Sonderungstrieb ein Correctiv hatte. So in Bezug auf das Verhältniß von Kirche und Staat. — Die Kulturſphäre aber ging und geht durch große Schwankungen hindurch. Ihre Freiheit auf allen Punkten erringend, und gegen die theologiſche Bevormundung und Knechtung, welche geraume Zeit hindurch verſucht wurde, reagirend, hat ſie ſcheinbar ſich dem Chriſtenthum entfremdet. Aber indem ſie, von außen ungehemmt, in freier Bewegung vorwärts geht, und das Wahre und Schöne, das Gute und Heilſame ohne Nebenrückſichten, rückhaltlos ſich zum Ziele ſetzen kann, ſo lenkt ſie unvermerkt in die Bahn des Gottesreichs ein, und wirkt mit den andern Sphären zuſammen zur Vorbereitung jenes Zuſtands der Vollendung. Dieſer wird übrigens nicht das Produkt ſolcher Thätigkeit der chriſtlichen Menſchheit, ſondern die Wirkung einer neuen Gottesthat ſeyn, welche wir nach der Schrift als die Paruſie oder Epiphanie des verherrlichten Menſchenſohnes bezeichnen. Es wird dies eine Wiedergeburt (*παλιγγενεσία*) Matth. 19, 28.) ſeyn, im Verhältniß zu allem Früheren ein Neues, obwohl die ganze frühere Entwickelung dazu hindrängt, wie die vorchriſtliche Zeit mit ihrer ganzen mannigfaltigen Bewegung zur Erſcheinung des ewigen Wortes in der irdiſchen Menſchheit.

Die heilige Liebe, welche das Wahre, Schöne und Gute in lebendiger Einheit, welche Ordnung in der Freiheit und umgekehrt ſetzt und erſtrebt, wird durchdringen. Das

Christenthum wird als die allwaltende Macht in der Menschheit, Christus als das persönliche Prinzip ihres Heils in allen Beziehungen offenbar werden. Das Christenthum, welches das wahre Menschenthum ist, die Wiederherstellung und Darstellung des Menschenlebens in seiner göttlichen Wahrheit nnd Herrlichkeit, wird, wie es seinen Voraussetzungen, Vorzeichnungen und Vorbereitungen nach so alt als die Welt, in seinem göttlichen Prinzip anfangslos und ewig ist, auch Bestand haben so lange die Welt steht, ja über den gegenwärtigen Weltbestand hinaus wird es als vollendetes Gottesreich ewig blühen und Frucht tragen zur Verherrlichung seines Hauptes, auf daß Gott sey Alles in Allem. Ja während aller sogenannte Humanismus außer und wider Christus, aller Humanitätskultus, der den Menschensohn Jesus beiseitesetzt und herabsetzt und von seiner schlechthin göttlichen Dignität nichts wissen will, als inhuman, als eine unheilige und lieblose Verderbniß und Verunstaltung der Menschheit sich immer wieder ausweisen muß, so wird das im lebendigen geschichtlichen Christus wurzelnde Christenthum, welches zuerst den Menschen als Menschen in sein ursprüngliches Recht eingesetzt, Menschenliebe und Menschenachtung gepflanzt und gepflegt, und die allseitige Verwirklichung der Idee des Menschen begründet nnd zuwegegebracht hat, aus allen Kämpfen und aus allen Entstellungen in immer reinerer Gestalt siegreich sich hervorarbeiten, bis es in allseitiger Vollendung der Menschheit seinen Triumph feiern wird. — Ist aber das Christenthum das wahrhafte Menschenthum, die adäquate Darstellung der Idee der Menschheit, so muß alles Andere, was ähnliche Ansprüche erheben möchte, eine unvollkommene, oder gar verkehrte und unreine Form des Menschenlebens seyn. Als solche bieten sich dar das Judenthum, das Heidenthum nnd der Islam. Alle drei ermangeln der wahren gottmenschlichen Vermittlung, oder verneinen und verwerfen dieselbe, und setzen an die Stelle derselben ein Endliches, Kreatürliches, welches nicht wahrhaft zu vermitteln im Stande ist: das Judenthum sein Gesetz oder die Totalität seiner Satzungen mit deren Stiftern und Auslegern; das Heidenthum allerlei kreatürliche Existenzen höherer nnd niederer Art, Menschliches wie Ueber- nnd Untermenschliches; der Islam endlich seinen angeblichen Propheten mit seinem Koran. Je mehr dieses Alles ein lokales und nationales Gepräge hat, desto weniger kommt das allgemein-Menschliche zum Bewußtseyn und zur Geltung; alle diese Formen sind partikularistisch. — Sie sind aber auch gar nicht im Stande, das Reich Gottes zu verwirklichen. Beim Judenthum aber ist wohl zu unterscheiden das vorchristliche, oder die alttestamentliche Verfassung und Lebensgestaltung, und das nachchristliche. Jenes hat in seinem prophetischen Worte und in seiner vorbildlichen Thatsächlichkeit eine fortschreitende, immer mehr sich entfaltende Vorzeichnung des vollkommenen Gottesreichs. In sich selbst aber ist es partikulär-nationale gesetzliche Theokratie, in welcher Religions- und Rechtsgemeinschaft in Eins zusammengefaßt ist, das Staatliche in unmittelbarer Abhängigkeit vom Religiösen stehen sollte, aber, weil dies eine bloß gesetzliche Forderung ist, in fast beständiger Neigung des Sichlosreißens davon erscheint nnd so seinem Untergang entgegengeht; die Kultur aber, abgesehen von der unmittelbar religiösen Produktion (heiligen Poesie), ein mehr von außen her aufgenommenes ist, nnd mehr verunreinigend als veredelnd auf das Volksleben wirkt; wogegen im Christenthum die universal-menschliche und evangelische, durch die That der Alles versöhnenden heiligen Liebe in den menschlichen Willen aufgenommene Theokratie zu Tage kommt, in der an die Stelle der unmittelbaren Verknüpfung des Kirchlichen und Staatlichen eine organisch vermittelte Einheit tritt, nnd die versöhnende heilige Liebe als die Macht sich erweist, das Rechtlich-Sittliche dem Religiös-Sittlichen entsprechend zu gestalten, also daß ein wahrhaftes Staatsleben zu Stande kommt, und alles Kulturleben mit ihrem Geiste zu durchdringen, also daß es zu wahrhafter Aneignung auch des von vorne herein Aeußerlichen kommt. — Das nachchristliche Judenthum aber ist eine bloße Ruine des alten, ein mühseliger Gesetzesdienst, der keinen wahren lebenskräftigen Organismus, weder von Religions-, noch von Rechts-, noch von Kulturgemeinschaft zuwege bringen kann und in allen Beziehungen von dem verabscheuten Christenthum

entlehnen muß, um ſein kümmerliches Daſeyn zu friſten, ein ruheloſes Umherirren und Suchen ohne Befriedigung. — Das Heidenthum hat es in ſeiner vorchriſtlichen Zeit wohl zu mancherlei und großartigen Lebensgeſtaltungen gebracht, in denen aber das Staatliche mit dem Religiöſen ſtets vermengt iſt, und die für göttlich geachteten kreatürlichen Mächte in das politiſche Leben verflochten und demſelben vielfach als Mittel dienend erſcheinen. Das ſtaatliche Leben ſelbſt iſt mit Willkür, Selbſtſucht, Deſpotismus durchzogen: kein Recht des Menſchen als ſolchen; herrſchende und dienende (mehr oder weniger rechtloſe) Familien, Stämme, Nationen; eine Totalität, die ſich natürlich immer wieder zerſetzte und auflöste. Die Kultur endlich erſcheint aus dem religiöſen Element hervorgewachſen, aber wo ſie kräftig fortgeſchritten (Griechen, Römer), ſich mehr und mehr davon emancipirend, und an ſeiner Auflöſung arbeitend, damit aber, weil von ſeiner Lebenswurzel abgeriſſen, ſelbſt auch dem Untergang entgegengehend. Das nachchriſtliche Heidenthum aber iſt ein ſich innerlich immer mehr zerſetzendes Gebiet vielfacher Superſtition, welches in jeder Beziehung nur eitle ſich ſelbſt vernichtende Verſuche und Anſätze von organiſirtem Gemeinleben producirt, und von ſeiner Vergangenheit oder äußeren Anregungen ſein elendes Scheinleben friſtet. — Endlich der Islam hat zwar in ſeinem erſten Kampf und Wetteifer mit einem theils abgelebten, theils in jugendlicher Entwicklung befindlichen Chriſtenthum Gewaltiges geleiſtet; ſeine große Ausbreitung iſt aber eine Wirkung theils äußerer Machtentwicklung, theils erſten Feuereifers und innerer Ueberlegenheit über Erſtorbenes und noch Rohes, wozu noch kommt, daß der natürliche Hochmuth und die Sinnlichkeit ihre Nahrung in ihm finden. Als Religionsgemeinſchaft hat er einen im Verlaufe der Zeit mehr und mehr erſtarrenden geſetzlichen Karakter, im Staatsleben einen bald milderen bald härteren deſpotiſchen; in der Kultur hat er es nur zu einer vorübergehenden Blüthe gebracht, und immer mehr ſtellt er ſich heraus als eine die Kultur untergrabende und traurige Verödung mit ſich führende Macht der Inhumanität.

So geht das Chriſtenthum auch aus dieſer Vergleichung als die in jeder Hinſicht vollkommene Form des Menſchenlebens hervor. Von ihm als dem wahrhaftigen Gottesreich gilt aber das apoſtoliſche: Alles iſt euer (1 Kor. 3, 21.). Alle Beſtrebungen und Errungenſchaften in allen Gebieten des Menſchenlebens müſſen ihm dienen und werden von ihm in Beſitz genommen. Die ſchon in die altteſtamentliche Religionsgemeinſchaft aufgenommene ſymboliſche Bildung des Orients geht, von ſeinem Geiſte verklärt, in ſeinen Kultus ein; die wiſſenſchaftliche und künſtleriſche Bildung des griechiſchen Lebens wird von ihm angeeignet und in ſeiner Weiſe reproducirt und zu höherer Vollendung geführt. Eben ſo die Rechtsbildung des römiſchen Lebens. — Alles dieſes faßt zuſammen und bildet es in neuer und freier Weiſe fort der vom Chriſtenthum in Beſitz genommene und ſich demſelben aſſimilirende germaniſche Geiſt, welcher auch in der Folge die aus dem vorchriſtlichen Leben in's Chriſtenthum aufgenommene Bildungen aus geſetzlicher Erſtarrung und heidniſcher Ausartung heraus zu evangeliſcher Freiheit, Reinheit und Flüſſigkeit gefördert hat. Dies iſt das evangeliſch-proteſtantiſche Chriſtenthum, welches, entgegengeſetzt dem erſtorbenen oder erſterbenden morgenländiſch-griechiſchen und abendländiſch-römiſchen, die andern Lebensgebiete frei läßt und nur mit der Energie des Geiſtes darin walten will, und indem es die religiöſe Baſis in ihrer Reinheit wieder herſtellt, die Gemeinſchaft der Religion ſowohl als die des Rechts und der Kultur zu rechter Verfaſſung und Entwicklung zu bringen vermag. Während das griechiſche Chriſtenthum die Theorie, das Dogma zur Grundlage, die Orthodoxie zum Schibboleth macht und dieſe in Alles, in die Politik und Kultur hineinmiſcht, ſo daß keine wahrhaft freie Bewegung möglich iſt; während das römiſche Chriſtenthum als Univerſalität der geſetzlichen Macht oder Herrſchaft alle Mächte oder Sphären des Menſchenlebens in der Weiſe des Geſetzes unterthan haben will; ſo iſt dagegen das germaniſche ein ſolches, das jeder abſtrakten Einheit und Allgemeinheit abhold, eine lebendige, in der freien Bewegung des Beſondern und Individuellen ſich bethätigende Allgemeinheit will und erſtrebt.

Literatur: Petersen, die Lehre von der Kirche. Ullmann, das Wesen des Christenthums. Kling.

Folgende Angaben machen keine Ansprüche auf vollkommene Richtigkeit, aber sie suchen sich doch der Wahrheit zu nähern und sind hervorgegangen aus vieljährigen Sammlungen.

11,524,000	Evangelische (Unirte).
20,014,000	Lutheraner.
8,127,000	Reformirte.
148,906,000	Katholiken.
5,000	Jansenisten.
3,892,000	unirte Griechen.
140,000	Maroniten.
20,000	Chaldäer.
94,000	unirte Armenier.
66,619,000	orthodoxe Griechen.
2,767,000	Armenier.
64,000	Jacobiten.
80,000	Kopten.
100,000	abyssinische Monophysiten.
100,000	Nestorianer.
220,000	Thomaschristen (davon 150,000 mit der römischen Kirche vereinigt).
12,357,000	Episkopalen.
5,700,000	Presbyterianer.
3,598,000	Methodisten.
4,638,000	Baptisten.
1,469,000	Independenten.
160,000	Quäker.
30,000	Tunkers.
6,000	Shakers.
192,000	Herrnhuter.
189,000	Mennoniten.
600,000	Universalisten.
300,000	Christianer.
190,000	Unitarier.
50,000	Mormonen.
120,000	Seceders.
17,000	Cameronians.
10,000	Glassiten.
20,000	Waldenser.
5,000	Remonstranten.
7,000	Swedenborgianer.
292,330,000	Zahl aller Christen auf der Erde. Klose.

Christenthumsgesellschaft, die deutsche, verdankt ihre Stiftung dem Augsburger Senior, Dr. Johann Urlsperger, einem gebornen Würtemberger. Von dem Gedanken bewegt, die damals spärlich zerstreuten Freunde eines lebendigen bibelgläubigen Christenthums in eine engere Verbindung und zu einem frischen Zusammenwirken zu bringen, machte er im Jahr 1779 und 1780 eine 16monatliche Reise durch England, Holland und Deutschland, regte überall die Sache an, ohne es irgendwo zu einem festeren Verein bringen zu können, und kam schließlich 1780 nach Basel. Hier war ein fruchtbarer Boden für seine Idee, theils wegen des innigeren religiösen Lebens überhaupt, das hier waltete, theils wegen der dem Basler Karakter inne wohnenden Gabe tüchtiger

Verwaltung und ausharrender Ruhe. Am 30. August 1780 constituirte sich der Verein unter dem Vorsitz des wackern Professors Herzog. Es war der Stiftungstag der Gesellschaft. Ihr Zweck wurde in ihrem Namen ausgesprochen, den sie zuerst trug, „deutsche Gesellschaft zur Beförderung reiner Lehre und wahrer Gottseligkeit.“ Zu dem Ende sollten theils ältere und neue Schriften ächt bibelgläubigen Inhalts möglichst wohlfeil verbreitet werden, theils sollte jedes Mitglied durch einen unanstößigen, christlichen Wandel und durch Werke treuer Liebe auf die Hebung lebendiger Gottseligkeit in der Nähe und Ferne hinwirken. Um Zusammenhang und Ordnung in's Ganze zu bringen, wurden feste Lebensregeln für jedes Mitglied aufgestellt, regelmäßige Zusammenkünfte zu erbaulichen Besprechungen veranstaltet und eine umfassende Correspondenz eingeleitet. Bald war ein eigener Geschäftsführer nöthig. Der erste war der würtembergische Candidat Schmid, ihm folgten Steinkopff (nachmals deutscher Prediger an der Savoy in London) und Blumhardt (nachmaliger Inspektor der Missions-Gesellschaft). Nach der ursprünglichen Idee galt es, möglichst viele Zweigvereine allenthalben zu stiften. Dieselben entstanden auch bald in großer Zahl in den wichtigsten Städten Deutschlands und der Schweiz (Frankfurt, Nürnberg, Stuttgart, St. Gallen, Bern, Chur ꝛc.) Aus der gesammten Correspondenz und den Verhandlungen der Gesellschaft wurden Auszüge gemacht und unter dem Namen von „Protokollen“ handschriftlich an alle Vereine mitgetheilt. In Folge der wachsenden Ausdehnung genügten aber die handschriftlichen Mittheilungen nicht mehr, und so entstanden im Jahr 1784 die monatlich erscheinenden „Sammlungen für Liebhaber christlicher Wahrheit“, die vom Agenten der Gesellschaft verfaßt wurden und bis auf den heutigen Tag als vielgelesene christliche Zeitschrift bestehen. In demselben Jahre wurde die Frage nach einem Centrum der ganzen Gesellschaft zwischen Nürnberg, das wegen der Nähe des Stifters längere Zeit dafür galt, und Basel, das mehr Thätigkeit entwickelte, verhandelt und für das letztere definitiv entschieden. Zugleich wurde der etwas mißliebig gedeutete frühere Name umgewandelt in „deutsche Gesellschaft zur Beförderung christlicher Wahrheit und Gottseligkeit“, woraus der einfache Name „deutsche Christenthumsgesellschaft“ sich bildete. Von nun an gewann die Gesellschaft stets an Ausdehnung der Mitgliederzahl und der Geschäftskreise. Alles, was die neuere Zeit unter dem Namen innere und äußere Mission zusammenfaßt, lag ungeschieden innerhalb der Sphäre ihrer Liebesbestrebungen. Bibel- und Traktatverbreitung, Armen- und Krankenpflege, Reisepredigt, Leihbibliothek, Stärkung der Protestanten in katholischen Ländern, Evangelisirung der katholischen Kirche, Verbreitung des Christenthums unter Juden, Türken und Heiden u. dgl. wurde nach Gelegenheit mit Ernst betrieben. Dabei hatte sie ihren Weg mit wenigen Mitteln und unter viel Mißkennung und Widerwärtigkeit sich zu bahnen. Ihr ruhiger besonnener Gang aber und ihre feste Organisation ließ sie alle Schwierigkeiten überwinden; ihre von aller Sektirerei sich freihaltende Richtung gewann ihr immer größeren Einfluß. — Mit der Zeit jedoch mußten sich aus ihrem Schooße von selbst einzelne christliche Sonderthätigkeiten herausbilden, und zu selbstständigen Vereinen, wenn auch in festem Zusammenhang mit der Muttergesellschaft, gestalten. So entstand im Jahr 1804 von ihr aus — namentlich durch Vermittlung Steinkopffs (von London aus) und Blumhardts — die Basler Bibelgesellschaft, im Jahr 1816 die evangelische Missionsgesellschaft, 1820 die Anstalt in Beuggen zur Bildung von Armenschullehrern und zur Rettung verwahrloster Kinder, ebenso später der Verein für Freunde Israels, der Traktatverein, die Taubstummenanstalt in Riehen, die Pilgermission auf Crischona und Andere. Je mehr freilich diese Zweige ein selbstständiges Leben erhielten, desto mehr trat die ehrwürdige Muttergesellschaft selbst in den Hintergrund. Die frühere Organisation derselben hat jetzt längst aufgehört, und obschon sie selbst dem Namen nach noch fortbesteht und einige Einrichtungen an ihr Daseyn noch erinnern, so ist sie doch der Sache nach nicht mehr im Bestand. Der Mann, der seit 50 Jahren ihr Vertreter, Geschäftsführer und unermüdlich thätiger Beförderer ist, und dessen immer frischer Unternehmungslust die

meisten Töchtervereine ihre Entstehung verdanken, — der frühere Cameralist C. F. Spittler — vertritt heute noch fast allein diese ehrwürdige Gesellschaft. Mit ihm wird sie wohl auch dem Namen nach vollends erlöschen, und die wenigen Fonds, die sie noch besitzt, werden zu irgend einer letzten, ihr zu verdankenden Stiftung verwendet werden. Ihr Archiv ist übrigens reich an den merkwürdigsten handschriftlichen Beiträgen zu einer Zeitgeschichte der verflossenen 70 Jahre. — Vergl. Beiträge zur vaterländischen Geschichte, herausgegeben von der histor. Ges. in Basel. Bd. 4, S. 197 ff. A. Ostertag.

Christnacht, s. Weihnacht.

Christologie. Die Christologie ist die Lehre von Christus, und zwar von seiner Person und von seinem Werke. Denn Beides gehört unzertrennlich zusammen, insofern er eben als diese Person der Heiland, der Vermittler der göttlichen Heitsökonomie ist, und seine ganze Persönlichkeit die Heilswirksamkeit wesentlich in sich schließt, so wie umgekehrt diese nur aus jener (seiner Persönlichkeit) zu begreifen ist.

Die Person Christi ist nach der urchristlichen und apostolischen Bezeugung und nach der Lehrfassung der christlichen Kirche durch alle Jahrhunderte hindurch die Einheit Gottes und des Menschen: Gott im Menschen und der Mensch in Gott, in bestimmter geschichtlicher Subjektivität (dieser Jesus) auf schlechthin vollkommene Weise verwirklicht. Diese persönliche Vereinigung der Gottheit und Menschheit ist die prinzipielle Vollführung des ewigen göttlichen Heilsplans, die Offenbarung der unwandelbaren göttlichen Liebe, welche von der zum Bilde Gottes geschaffenen Menschheit auch in ihrer selbstverschuldeten Gottentfremdung nicht lassen kann, sondern auf ihre Wiederherstellung und Erneuerung gerichtet ist. In ihr ist begründet die ganze Versöhnung zwischen Gott und den Menschen, die ganze Erlösung und Heiligung des Menschengeschlechts. In ihr schafft sich Gott vor allem die Möglichkeit der Wiedervereinigung mit dem sündigen Geschlecht, oder der wirklichen Lebensgemeinschaft mit demselben, indem diese Person in ihrer ganzen Wirksamkeit und Selbstaufopferung (Thun und Leiden) einerseits eben so die die Sünde verdammende Heiligkeit der ewigen Liebe, wie die der Sünder sich annehmende Barmherzigkeit und Gnade offenbart, und dadurch die göttliche Aufhebung des Schuldverhältnisses, die Sündenvergebung, in's rechte Licht stellt, als der Wahrheit Gottes entsprechend, nicht widersprechend; andererseits eine die sündigen Menschen bis in's Innerste zu rühren geeignete Macht hat, so daß sie mit der entschiedensten Selbstverdammung die lautere vertrauensvolle Hingebung an die vergebende Gnade in sich erwecken lassen und hegen, und so in der Versöhnung eingehen (sich versöhnen lassen), und mit Christo vereinigt, sein gottmenschliches Leben, Denken und Wollen, also seinen Geist in sich aufnehmend, zu allem Guten tüchtig werden. Zu diesem Heilswerke wird nichts Anderes, nicht mehr und nicht weniger erfordert, als eine solche gottmenschliche Persönlichkeit, welche die absolute, wahrhaft wirkliche Existenz des göttlichen Lebens, der göttlichen Wahrheit und Gnade im selbstbewußten Menschenleben, und zwar als freie in ihrem Entstehen und Bestehen, eine That wahrhaft freier Selbstbestimmung ist, und so einen festen Punkt bildet für das seiner ursprünglichen Bestimmung nach gottesebenbildliche Menschengeschlecht, an welchem es sich wieder aufrichten kann, einen schlechthin kräftigen Anfang der wirklichen Ebenbildlichkeit, welcher die reale Möglichkeit ihrer Erneuerung im ganzen Geschlechte in sich trägt, so daß es dem urbildlichen vollkommenen Gottessohne in freier Selbsthingebung sich einverleibend, in die Gottessohnschaft erhoben wird und sich erhebt durch Seine innewohnende Lebensmacht, durch den in den Herzen Wohnung machenden Geist des Sohnes Gottes, welcher sofort ein neues göttliches Denken und Wollen hervorbringt und immer weiter ausbildet.

Daß diese Lehre eine apostolische Wurzel hat, die, wenn auch keimartig, so doch voll, in apostolischer Bezeugung vorliegt, das erhellt, wenn man auch der extremsten neueren Kritik Recht geben müßte, schon aus den von ihr als apostolisch (paulinisch) stehen gelassenen Briefen — an die Römer, Korinther, Galater. Wenn man aber, wie wir dafür zu halten Grund haben, jedenfalls die ganze Klasse der sogenannten Homologumenen als

aus dem apostolischen Lehrkreise hervorgegangene und den Karakter des apostolischen Zeugnisses an sich tragende Schriften anzusehen befugt ist; so steht fest, daß ein Selbstzeugniß Christi, wie es als Offenbarung seines Selbstbewußtseyns in Worten und Thatsachen vorliegt, eine Gottessohnschaft in einem andern, als relativen Sinne ausgesprochen ist, eine solche die das schlechthin Einssein mit Gott und Gottgleichseyn in sich faßt, z. B. Matth. 11, 27. 28, 18 ff. 9, 2 ff. 22, 42 ff. Hiemit stimmt zusammen, was in der johanneischen Darstellung deutlich hervortritt: die Uranfänglichkeit, ja Ewigkeit dieser Person in ihrem göttlichen Prinzip, und zwar so, daß der Sohn, der in seiner geschichtlichen Erscheinung, als der fleischgewordene Logos (Wort), die Erlösung vermittelt hat, in einem ewigen Du in Gott seine Wurzel hat, da er ja sich selbst als das ewige Objekt der göttlichen Liebe bezeichnet (17, 24. vrgl 8, 58. 6, 62 f.). Und sowohl das προεγνωσμένος 1 Petr. 1, 20., welches auf die ewige göttliche Anschauung Christi in seiner einst zur Offenbarung kommenden Erlösersfunktion hinweist, als die Art wie das vom Κύριος (Herrn) des alten Testaments Gesagte auf Christum bezogen wird 3, 15. (nach der wahrscheinlichen Lesart Κύριον τὸν Χριστόν), macht es nicht unwahrscheinlich, daß Christus von Petrus mit dem »Herrn« des alten Testaments, dem Jehova, dem Bundesgott, der dem Bundesengel, in dem Jehovas Name ist (2 Mos. 23, 21.) identificirt, als die geschichtliche Erscheinung desselben betrachtet wird. Dies ist jedenfalls klar bei Paulus 1 Kor. 10, 4 ff., und fein wie des Johannes Lehrzeugniß führt entschieden auf eine vorweltliche, in bestimmter Zeit in einer geschichtlichen Individualität offenbar gewordenen Macht (Prinzip).

In der nachapostolischen Zeit haben wir in Bezug auf die Christologie von den folgenden Zeiten zu unterscheiden die Periode der apostolischen Väter, wo im Kreise kirchlicher Rechtgläubigkeit das apostolische Zeugniß sich wiederholt, mit zarten Anfängen einer weiteren kirchlichen Lehrbildung, welche die menschliche wie die göttliche Seite dieser Person hervorkehrt. Diese Lehrbestimmung wird, im Gegensatz einerseits zu einem die Göttlichkeit auf bloße Geistbegabung, als höchste Stufe und Vollendung des alttestamentlichen Prophetenthums, beschränkende, Christum als geisterfüllten, sey es natürlich oder übernatürlich erzeugten, Menschen betrachtenden Judenchristenthum (Ebionitismus), andererseits zu einem die Wahrheit des Menschlichen verläugnenden, es zu einer bloßen Erscheinungs- ja Scheinform einer göttlichen, d. h. übermenschlichen oder überirdischen Potenz (Geistes ꝛc.) herabsetzenden Heidenchristenthum (Doketismus), weiter ausgebildet in den folgenden Zeiten des zweiten Jahrhunderts und im Laufe des dritten und vierten; zunächst jedoch im Zusammenhang mit der Lehre von den Unterschieden in Gott, welche aus dem Gegensatz subordinatianischer Trennung in drei Subjekte und monarchischer, den Unterschied auf bloße Verhältnisse der Offenbarung oder der Wirkungsweise zurückführender Ansicht zur Festsetzung einer wesensgleichen Trinität oder Dreiheit in der Einheit sich hindurcharbeitete, eben damit aber die Christologie über die Vorstellung sowohl einer Vereinigung oder Verbindung der Gottheit überhaupt mit der Menschheit, oder auch der Erscheinung einer relativ göttlichen Macht, eines übermenschlichen Geistes in menschlicher Gestalt, sey es nun in bestimmt doketischer Auffassung oder in der Annäherung an eine solche, zum Begriffe einer wahrhaften Vereinigung des schlechthin göttlichen Logos mit der psychisch-leiblichen Menschennatur erhob.

Nachdem gegen Ende des vierten Jahrhunderts die Christologie soweit entwickelt war, so galt es nun, das Verhältniß der »beiden Naturen« in der einen Person näher zu bestimmen. Je nachdem hier die Richtung mehr auf Gewinnung vollkommener persönlicher Einheit ging, oder aber auf Behauptung des Unterschieds der Naturen, insbesondere der menschlichen in ihrer Wahrheit und Eigenthümlichkeit, — lag eine zweifache Abirrung nahe: auf Seiten der ersten Denkweise die zur Vermengung (Verschmelzung) der Naturen, oder zur Aufhebung der menschlichen in der übermäßigen göttlichen, wodurch die Wahrheit der menschlichen Entwickelung Christi und seines die Erlösung vermittelnden Leidens und Sterbens alterirt wurde; auf Seiten der anderen die

zur Sonderung beider, oder zur Annahme einer bloßen Verbindung oder Verknüpfung, in welcher die menschliche Natur bloß als Wohnung oder Tempel der göttlichen erschien — eine Ansicht, welche zwar die Wahrheit menschlicher Lebensentwicklung und menschlichen Leidens und Sterbens behauptete, aber die die Erlösungskraft bedingende persönliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen nicht herausbrachte. Eine wenigstens formelle Vermittlung beider Richtungen, welche Einigung ohne Sonderung, wie ohne Vermischung und Veränderung aufstellte, was hernach von den beiden Naturen auch auf das Wollen und Wirken derselben ausgedehnt wurde, war die Frucht langer Streitigkeiten.

Hiermit war die vom Göttlichen ausgehende orientalische Arbeit an der Christologie zu ihrem Ziel gekommen. — Das menschliche Bedürfniß eines solchen Erlösers und die Art und Weise der durch denselben vermittelten Erlösung und deren Angemessenheit kam zwar auch in diesem kirchlichen Gebiet zur Sprache, aber in der Regel mehr beiläufig, als Voraussetzung oder Folge des eigentlichen Fragepunkts: der Person und der beiden Naturen in derselben. Einen andern Gang nahm die occidentalische Erörterung der Christologie. Hier wurde das Anthropologische der Ausgangspunkt. Die menschliche Sünde und das Sühnungsbedürfniß war die große Frage, um welche sich die kirchliche Untersuchung und Besprechung bewegte. Die Stellung, in welche der Mensch durch die Sündenschuld zu Gott gekommen, die Nothwendigkeit seiner Wiederherstellung in sein ursprüngliches Verhältniß von wegen der Wahrheit oder Treue des Schöpfers, die Unmöglichkeit der Bewirkung derselben auf irgend einem andern Wege, führte zur Einsicht in die Nothwendigkeit eines gottmenschlichen Versöhners, welcher als solcher durch seine Selbstaufopferung in freiwilliger Uebernahme der Folgen der Sünde, des Todes, nach göttlichem Willen, ein unendliches Verdienst sich begründete, welches dem Menschengeschlecht, zu dem er gehört, zu Gute kommen soll, — diese Auffassungsweise, durch Augustin und seine Schule, und früher schon durch Irenäus und Athanasius vorbereitet, durch Anselm von Canterbury durchgeführt, durch seine Nachfolger so oder so modificirt, ist die karakteristische Form des Mittelalters, durch welche frühere, mehr oder weniger phantastische, Erlösungstheorieen verdrängt worden sind.

Mit der Reformation des 16. Jahrhunderts trat die Persönlichkeit und die That derselben in den Vordergrund. In der Anselm'schen Fassung der Lehre handelte es sich noch um das unendlich werthvolle Leben des Gottmenschen, dessen freiwillige Aufopferung eine entsprechende Vergeltung erforderte. Dieses Moment wird auch in der Folge nicht aufgegeben. Aber das Vorwaltende, Karakteristische wird immer bestimmter die persönliche That, welche durch's ganze Leben des Gottmenschen hindurchgehend, in seinem Leiden und Sterben ihren Höhepunkt hat, indem hierin die heilige Liebe sich auf's Intensivste offenbart oder bethätigt. Diese That aber zu verstehen als die That der wahrhaften Menschheit in ihrem persönlichen Kern- oder Mittelpunkte, in ihrem das Ganze in seiner Gottebenbildlichkeit wahrhaft repräsentirenden Haupte, in Christo als dem andern Adam, darauf geht immer merklicher das Streben der Glaubenswissenschaft hin. Eben damit aber erfolgt auch eine Reaktion gegen die alte Lehrweise von den zwei Naturen, welche (Reaktion) in phantastischer Abirrung (Swenckfeldt) eine himmlische Menschheit, auch Leiblichkeit des Erlösers, eine Art Erneuerung älterer Vorstellungen der apollinaristischen Schule, wodurch er aber aufhören würde, uns wahrhaft anzugehören, — in abstrakt verständiger (rationalistische Ansicht) eine bloße Menschheit Christi, wodurch er aber seiner wahren Erlösungsmacht entkleidet würde, behauptet; in ihrer gesunden Entwickelung aber zur absoluten Gottebenbildlichkeit gelangt, in welcher der göttliche Logos, das ewige Urbild der Menschheit, ihr von Anfang an immanent geworden ist, aber erst in Christo in voller persönlicher Wirklichkeit sich manifestirt. Dies ist denn die in Bezug auf Gott schlechthin ebenbildliche, für das Menschengeschlecht aber schlechthin urbildliche wahre Persönlichkeit, deren in heiliger Liebe durchaus sich bewegendes Thun sowohl im Wirken als im Leiden die wahre Gerechtigkeit oder Gottgefälligkeit der Menschheit verwirklicht, so daß in der Zusammenschließung des innersten Grundes der Persönlichkeit mit ihr in vertrauender

Hingebung die Gerechtigkeit der ſündigen Menſchen beſteht, welche dann durch fortſchreitende Verwirklichung dieſer Einheit mit dem perſönlichen Urbild in allen Bewegungen des ſelbſtthätigen Lebens, durch alle Verhältniſſe der menſchlichen Exiſtenz hindurch (Heiligung) ſich bewährt.

Hiermit kommen wir auf die anfänglichen Andeutungen zurück. Es liegt aber hierin die wahre Vermittlung zwiſchen aller Art bloßer Tranſcendenz, welche Chriſtum zu einem bloß über uns ſtehenden, uns fernen und jenſeitigen macht, und zwiſchen einer bloßen pantheiſtiſchen Immanenz, welche den Gottmenſchen eben nur im Ganzen der menſchlichen Entwickelung findet, nicht in einer geſchichtlichen, individuellen Perſönlichkeit, welche Jeſum bloß die Veranlaſſung und Anregung zum Hervortreten des Bewußtſeyns der Einheit des Göttlichen und Menſchlichen in der Menſchheit ſeyn läßt, nicht aber den wirklichen vollkommenen, ſündloſen und heiligen perſönlichen Gottmenſchen, in welchem alle Hinanbildung der Menſchen zu göttlich-menſchlichem Leben ihr wirkſames Prinzip hat. Dieſe Anſicht gründlich zu überwinden, und eine die Immanenz und Tranſcendenz wahrhaft vermittelnde Chriſtologie zu gewinnen, das iſt die Aufgabe, in deren annähernder Löſung unſere theologiſche Wiſſenſchaft begriffen iſt.

Zur Förderung der Löſung des chriſtologiſchen Problems dient aber vor Allem die hiſtoriſch-kritiſche Durchführung der bisherigen Beſtrebungen auf dieſem Gebiet, wodurch die darauf gewandte Geiſtesarbeit und damit manches zu neuem Aufbau ſich eignende Gedankenmaterial zu Tage gefördert wird, wie das treffliche Dorner'ſche Werk zeigt. Insbeſondere gilt es auch die neueren, auf Durchbildung der Chriſtologie gerichteten Beſtrebungen von der Reformationszeit an, in der lutheriſchen wie reformirten Theologie gründlicher zu würdigen, und ſowohl den chriſtologiſchen Gedankenblitzen ſchöpferiſcher Geiſter, wie Luther, als auch der Controverſe zwiſchen den Theologen der beiden evangeliſchen Kirchengemeinſchaften ſorgfältiger nachzugehen, wofür der eben ſo gelehrte wie ſcharfſinnige Schneckenburger tüchtig vorgearbeitet hat. Mit der kritiſch-hiſtoriſchen Arbeit aber muß ſich eine geſunde Spekulation verbinden, in welcher das chriſtliche Gottes-, Selbſt- und Weltbewußtſeyn zu rechter Entfaltung und Geſtaltung kommt, eine Spekulation, welche aus der Schule nicht nur der großen Denker der neueſten Zeit, eines Schleiermacher, Schelling, Hegel, Fr. Baader, ſondern auch der tiefſinnigen Geiſter voriger Zeiten, eines J. Böhme, Oetinger u. a. Gewinn zu ziehen weiß, wozu wir in den Arbeiten von Sengler, Fiſcher (in Erlangen), Rothe, Liebner, Lange u. a. vielverſprechende Anfänge haben.

Die lutheriſche Theologie hat mit ihrer Lehre von der Idiomen-Communikation einen bedeutenden Schritt vorwärts gethan; aber mit Recht iſt neuerdings, auch unter Zuſtimmung beſonnener Verfechter der lutheriſchen Lehrweiſe im Ganzen, wie eines Thomaſius, darauf hingewieſen worden, daß zur Durchführung dieſer Theorie die Erkenntniß der Gegenſeitigkeit dieſer Mittheilung gehört, daß alſo das Göttliche eben ſo am Menſchlichen participiren ſollte, wie dieſes an jenem, daß eine wahrhafte wechſelſeitige Durchdringung von beiden Platz greifen müßte, was aber nur denkbar wäre bei einer wahrhaften κένωσις, Entäußerung des Göttlichen. Ob aber dies nicht weiter führt? — ob man dabei feſthalten kann eine „zweite Perſon in der Gottheit, welche in dem Zeitpunkt der Entſtehung des menſchlichen Lebens Chriſti die menſchliche Natur an ſich genommen?“ Eine Lehrform, welche entweder das Menſchliche zu einem ſelbſtloſen Organ des Göttlichen macht, und zwar ſo, daß eine Zeit lang durch ſeine irdiſche Schwäche das Göttliche gehemmt oder verhüllt, hernach aber das Menſchliche über alle Schwachheit und alle Schranken zu göttlicher Macht und Herrlichkeit erhoben, alſo vergöttert worden ſey (Zuſtand der Erniedrigung und der Erhöhung); oder aber ein bloßes Nebeneinander von beiden ſtatuiren muß, wobei die kreatürliche Zuſtändlichkeit des Menſchlichen auch über das irdiſche Daſeyn hinaus auf eine Weiſe behauptet wird, wodurch dem Glauben an das Gegenwärtig- und Wirkſamſeyn des Herrn als des Alles mit Allem erfüllenden (Eph. 1, 23.) Abbruch geſchieht (Chriſtus ſeiner Menſchheit nach im Himmel einge-

schlossen). Müssen wir nicht fortschreiten zu einer Unterscheidung ähnlich der des Marcelles von Ancyra in alter, des S. Urlsperger in neuerer Zeit, zu einer Unterscheidung des Logos und des Sohnes Gottes, oder wie man es immer formuliren mag? daß nämlich im absoluten Leben Gottes ein ewiges Moment ist: ein Sichdenken, Sichsprechen des ewigen Geistes, sein Wort, womit er als das ewige Bild seines Wesens seine absolute Lebensfülle sich gegenständlich (als Du) setzt, ein wesentliches, constitutives Moment seines persönlichen Lebens, welches wir aber nicht, wie den historischen Gottessohn, als Person, als in und für sich seyendes Subjekt zu bezeichnen vermögen, wie ja von Alters her die bedeutendsten Theologen diese Bezeichnung inadäquat gefunden haben. Dieses Wort aber, geht es nicht als schöpferisches in seine Kreatur ein, als die Alles vermittelnde und bestimmende Macht, und setzt sich in dem zur Ebenbildlichkeit mit Gott geschaffenen Menschen als das Prinzip des Werdens dieser Ebenbildlichkeit, als das fort und fort wirksame Urbild alles göttlichen Menschenlebens, nach dem Eintritt der Sünde als »das in der Finsterniß scheinende Licht« (Joh. 1.) als die sollicitirende Macht aller positiven und negativen Vorbereitung der Erlösung, bis es in der Fülle der Zeiten die Erlösung zu Stande bringt, indem es zu individueller Persönlichkeit sich mit dem menschlichen Organismus zusammenschließt? — Hierbei aber kommt noch ein weiteres Moment in Betracht, welches wie im absoluten Gottheitsleben, so im abgeleiteten gottmenschlichen eben das zusammenschließende, und damit abschließende oder vollendende ist — der heil. Geist, der, wie er in der Gottheit selbst jenes Du auf ewige Weise mit dem es aus sich setzenden Prinzip oder Ich zur Einheit zusammenschließt, und so das persönliche Leben der Gottheit vollendet, so im gottmenschlichen Leben von Anfang an die individuelle Einigung des Menschlichen mit dem Göttlichen bewirkt, und so die Persönlichkeit konstituirt, welche in dieser ihrer Totalität das lebendige Ebenbild des dreieinigen Gottes ist, der eigene und eingeborne Sohn Gottes; nur daß hier in zeitlichem Werden erfolgt ist, was dort schlechthin ewiges Leben ist.

Hiermit haben wir nun die Centralpersönlichkeit, welche aber wohl zu unterscheiden ist von einer monströsen, alle Individualität der Gaben und Kräfte in sich tragenden Allpersönlichkeit, welche vielmehr qualitativ und intensiv, durch die Energie und Tiefe ihres gottmenschlichen Lebens, zu allem göttlichen Leben in der Menschheit sich als schlechthin kräftiges Urbild, als Alles bestimmende und sich assimilirende Ursächlichkeit verhält.

Dieselbe ist aber keineswegs das bloße Resultat der vorangehenden Entwicklung, das Produkt des Prozesses des menschlichen Lebens von Anfang an, so daß der Sündenfall und die Sünde etwa nur ein negatives Moment desselben wäre; sondern sie ist eine That des ewigen Logos, welcher, indem er dem Menschenleben immanent ist, doch auch transcendent bleibt, und »von oben her« in göttlicher Ursprünglichkeit, was er durch sein immanentes Wirken vorbereitet hat, vollführt.

Dieser Umriß möchte die Hauptpunkte der gegenwärtigen und zukünftigen christologischen Arbeit andeuten, weit entfernt von der Prätension, die Schwierigkeiten gelöst zu haben.

Literatur: Dorner, die Lehre von der Person Christi, 2. Ausg. I. Thl. 1845. II. 1. 1853. Duncker, des heiligen Irenäus Christologie ꝛc. Gött. 1843. Derselbe, Zur Geschichte der christlichen Logoslehre. Die Logoslehre Justins. Göttingen 1848. Schneckenburger, zur kirchlichen Christologie. Pforzheim. Flammer u. Hoffmann. 1848. Thomasius, Beiträge zur kirchlichen Christologie. Erlangen. Bläsing. 1845. Derselbe, Christi Person und Werk. Erlangen. 1853. Die dogmat. Werke von Schleiermacher, Daub, Marheineke, Lange, Liebner u. a.

Kling.

Christophorus, Pabst, Nov. 903 bis Juni 904, brachte seinen Vorgänger Leo V. in den Kerker und wurde von seinem Nachfolger auch verdrängt und in ein Kloster gesperrt.

Herzog.

Christophorus, der Heilige, Märtyrer. Dieser von alter Zeit her in der griechischen und lateinischen Kirche hochverehrte Heilige ist von zweifelhafter Natur. Zwar

ſollen nach den Bollandiſten (1. Okt.) und nach Gr. M. (ep. X, 33.) ſchon im 6. Jahrhundert Kirchen und Klöſter ſeinen Namen getragen haben; allein das Vaterland deſſelben, der Ort, die Zeit, wo er lebte und litt, das Alles bleibt ungewiß; am wahrſcheinlichſten könnte es ſcheinen, daß er zur Zeit des Kaiſers Decius gelebt und zwar in Lycien Heiden bekehrt habe und den Märtyrertod geſtorben ſey. Er mag nun wirklich gelebt haben oder nicht, ſo viel iſt gewiß, daß er in der verſchönernden Sage zu etwas ganz Anderm gemacht wurde, als er wirklich war. Die erſten deutlichen Spuren ſeiner Rieſengröße finden ſich im mozoarabiſchen Miſſale. Nun kamen noch mehr Ausſchmückungen hinzu, die in der goldenen Legende des Jacobus de Voragine † 1258 zu einem Ganzen verbunden ſind. Altgermaniſche Mythologie mag auch auf die nähere Ausbildung der Sage Einfluß gehabt haben. Herzog.

Chriſtorden, ein portugieſiſcher Ritterorden, geſtiftet 1317 durch den König Dionyſius zur Vertheidigung der Grenzen von Algarbien gegen die Mauren, unter dem Namen der Ritter Jeſu Chriſti, bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts in 450 Comthureien ausgebreitet, mit ungeheuren Einkünften, in neueſter Zeit das Schickſal aller religiöſen Stiftungen Portugals theilend. Im Jahr 1550 wurde durch Julius III. die Würde eines Großmeiſters für immer mit der Krone von Portugal verbunden. Herzog.

Christo sacrum. So heißt die in den Jahren 1797 bis 1801 durch den ehemaligen Bürgermeiſter von Delft, Onder van Byngaard-Ceauzius und einigen Mitgliedern der Walloniſchen Gemeinde geſtiftete religiöſe Geſellſchaft, deren Zweck ſeyn ſollte, die Chriſten verſchiedener Bekenntniſſe in eine Gemeinſchaft zu ſammeln. Die Grundlage dieſer Gemeinſchaft ſollte das poſitive Chriſtenthum ſeyn, das ſich im Glauben an die Gottheit Chriſti und an das verſöhnende Leiden und Sterben des Heilandes zu erkennen gibt. Im Uebrigen ſollte jeder ſeine Freiheit behalten. Die Geſellſchaft, großentheils aus Mennoniten beſtehend, vermehrte ſich bis gegen 3000. Auch einige Katholiken traten bei. Die Regierung ſicherte ihr im Jahr 1802 Religionsfreiheit. Ihr Gottesdienſt, der ſich in ſeinen Hauptformen an den anglikaniſch-biſchöflichen anſchließt und der in »Ehrdienſte«, in denen das Liturgiſche vorwaltet, und in »Lehrdienſte« zerfällt, blieb jedoch auf die Muttergemeinde Delft beſchränkt und nach und nach ſchmolz das Häuflein gar ſehr zuſammen. Zwar feierte es noch im Jahr 1822 das Jubelfeſt ſeines 25jährigen Beſtehens, allein ſchon im Jahr 1827 fand der Reiſende Fliedner, in einem Morgengottesdienſte, dem er beiwohnte, nur 6 bis 7 Mitglieder verſammelt. Der neueſten kirchlichen Statiſtik zufolge muß die Geſellſchaft noch nicht völlig erloſchen ſeyn. Ihre Grundſätze finden ſich näher entwickelt in der bei ihrem Entſtehen veröffentlichten Schrift: het genootschap Christo sacrum binnen Delft. Leyden 1801, worin ſie ſich zugleich gegen den Vorwurf der Sektirerei und des Deismus vertheidigen. Ihr Emblem, das auf einigen ihrer Schriften angebracht iſt, beſteht in einem Kreuz, das auf dem Evangelium und dem Dekalog fußt, darüber ein Kranz von Palmen, in welchem die Worte zu leſen: »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben, Niemand kommt zum Vater, denn durch mich« (Joh. 14, 6.). Vergl. *Jjpeij*, Geschiedenis van de Kristlijke kerk in de achtiende eenw. Utrecht 1809. Tom. X. p. 90—146. *Grégoire*, Histoire des sectes religieuses u. ſ. w. Tom. V. p. 331 ff. Stäudlin's und Tzſchirner's Archiv für alte und neue KG. Bd. I. St. 2. S. 170 ff. St. 3. S. 155 ff. Fliedner's Kollektenreiſe Thl. II. S. 574 ff. Gnericke, KG. Thl. II. S. 1200. Wiggers kirchliche Statiſtik II. S. 278. Hagenbach.

Chriſtus, ſ. Jeſus Chriſtus.

Chrodegang (abgekürzt und verſtümmelt Grodegang, Crodegang, Godegrang, Rodegang, Rotigang), der Sohn des Sigramn und der Landrada, aus den edelſten Familien der Ripuariſchen Franken, in Hasbanien (ex pago Hasbaniensi) im Anfange des achten Jahrhunderts geboren, wurde dem geiſtlichen Stande gewidmet, unter die Hofgeiſtlichkeit aufgenommen und vom major domus Karl Martell zum Referendarius erhoben, einer Stellung, vermöge deren er in den höchſten geiſtlichen und weltlichen Angelegen-

heiten Rath zu ertheilen und Vortrag zu halten veranlaßt wurde. Im Jahre 742 wurde er durch Karls Sohn Pippin zum Biſchofe von Metz befördert und trug neben Bonifacius (ſ. d. A., B. II. S. 294 ff.) weſentlich dazu bei, die lange geſtörte Verbindung des fränkiſchen Reichs mit Rom wieder herzuſtellen. Als Stephan II. ſtark von den Longobarden bedrängt wurde, erhielt im Jahr 753 Chrodegang von Pippin den Auftrag, ſich nach Italien zu begeben und den Pabſt nach Gallien zu geleiten, was auch glücklich von Statten ging. Zur Belohnung dafür wurde ihm die Würde eines Erzbiſchofs nebſt den Rechten deſſelben, der Gebrauch des Palliums, die Vortragung des Kreuzes, die Befugniß, die Biſchöfe zu conſekriren u. a. Seine Güter verwendete er auf die Hülfsbedürftigen und zur Stiftung kirchlicher Anſtalten, namentlich Klöſter, unter denen das von Gorze und das wieder hergeſtellte Lorſch obenan ſteht; auch wird ſein Eifer in dem Ausſchmücken und Ausbauen der Kirchen gerühmt. Im Jahre 764 unternahm er eine Reiſe nach Rom, um Reliquien für die Kirchen zu holen und erhielt von Paul I. die Leichen der heiligen Märtyrer Gorgonius, Nabor und Nazarius, welche er nach Gorze, Hilarium und Lorſch bringen ließ. Vor allen iſt ſein Gedächtniß durch die Bemühungen um die Beförderung der kirchlichen Disciplin ein bleibendes geworden. Zucht und Sitte war in der fränkiſchen Kirche nach und nach ſehr verfallen. Den Bemühungen von Bonifaz gelang es, dieſelbe zum Theil wieder herzuſtellen. Ein gleiches Ziel verfolgte Chrodegang. Das geeignetſte Mittel dazu ſchien ihm die Uebertragung der Ordnung und Lebensweiſe der Regularen auf die Weltgeiſtlichkeit. Wie er in den von ihm geſtifteten Klöſtern die Regel Benedikts von Nurſia ſtreng durchführte, ſo ſuchte er, was vor ihm ſchon Euſebius von Vercelli, Auguſtin u. a. ohne dauernden Erfolg unternommen, auf's Neue mit feſteren Normen in Vollzug zu ſetzen, nämlich mit möglichſtem Anſchluſſe an Benedikt ſelbſt. Die urſprüngliche Regel, welche aus 34 Kapiteln beſteht, iſt einem großen Theile nach eine wörtliche Wiederholung der Benedictina, ſo daß oft die Veränderung nur in einem Umtauſch der Namen beſteht, indem an die Stelle des Abbas und Praepositus der Episcopus und Archidiaconus, an die der monachi die canonici treten, ſelbſt der Ausdruck claustrum für das neue Inſtitut beibehalten iſt. Die eigentliche vita canonica ſelbſt, die Abhaltung der horae canonicae (ſ. d. Art. Brevier Bd. II, S. 376) iſt im Ganzen bei den Kanonikern, wie bei den Mönchen; nur in zwei Punkten weichen beide Regeln weſentlich von einander ab und mußten es wohl, da eine völlige Gleichſtellung der Sekularkleriker mit den Regularen überhaupt nicht wohl thunlich war. Dieſe Unterſchiede bezogen ſich auf die verſchiedene Stellung der einzelnen Ordines majores und minores zu und unter einander, während bei den Mönchen dieſelben wegfielen; ſodann rückſichtlich der Vermögensverhältniſſe, indem der Regular todt für die Welt, nicht fähig des Beſitzes und Erwerbes in eigenem Namen iſt, während der Weltgeiſtliche das votum paupertatis nicht zu leiſten hat. Die Regel in ihrer erſten Geſtalt (bei *Mansi*, Collectio Conciliorum Tom. XIV. Fol. 313 sq. *Holstenius*, Codex regularum monasticarum et canonicarum Tom. II. Fol. 69 sq. u. öfter) iſt nur für die Kathedrale in Metz berechnet; ſie iſt ſpäter bis auf 86 Kapitel erweitert (in dieſer Geſtalt bei *d'Achery*, spicilegium Tom I. Fol. 565 sq. *Hartzheim*, Concilia Germaniae Tom. I. Fol. 96 sq. u. a.) und hat nunmehr eine allgemeinere Faſſung, in welcher ſie auch in der regula Aquisgranensis im Jahr 817 und ſpäterhin Berückſichtigung gefunden hat. In der Regel iſt auch römiſche Sitte benutzt, wie denn Chrodegang überhaupt römiſche Gebräuche in Deutſchland mit verbreiten half. Paul Warnefried ſagt deßhalb von ihm: Ipsum clerum abundanter lege divina Romanaque imbutum cantilena, morem atque ordinem Romanae ecclesiae servare praecepit, quod usque ad id tempus in Mettensi ecclesia factum minime fuit. (*Pertz*, Monum. Germ. Tom. II. Fol. 268.) Nach demſelben Berichterſtatter hat Chrodegang das Bisthum Metz 23 Jahre, 5 Monate, 5 Tage verwaltet. Er ſtarb am 6. März 766 (die bisweilen angegebene abweichende Jahrzahl 765 erklärt ſich aus der Berechnung des neuen Jahrs von Oſtern ab) und wurde im Kloſter Gorze begraben.

Man vergleiche über ihn *Pauli Warnefridi*, liber de episcopis Mettensibus, verfaßt

im Jahr 784, öfter gedruckt, am beſten bei *Pertz*, Monum. Germ. Tom. II. Fol. 267. 268. — Die *Vita Chrodegangi* des Johannes von Gorze (?), verfaßt, wie es ſcheint, zwiſchen 965 und 973, gedruckt in *Joh. Georg Eccard* commentarii de rebus Franciae Orientalis. Tom. I. Fol. 912 sq., nach einem Codex aus Wolfenbüttel (vergl. *Pertz*, über die Vita Chrodegangi, in den Abhandlungen der Königl. Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin. Aus dem Jahr 1852. Berlin 1853. 4. S. 507 ff.). Acta Sanctorum der Bollandiſten Martii Tom. I. Fol. 453 sq. — Rettberg, Kirchengeſchichte Deutſchlands. Bd. I. §. 87. 88. H. F. Jacobſon.

Chronik. Mit dem Namen »Chronik« oder »Bücher der Chronik« benennt man jetzt das große im dritten Theil des hebräiſchen Kanons ſtehende Geſchichtswerk, welches in der Hauptſache die Geſchichte des Zeitraums von David bis zur chaldäiſchen Zerſtörung Jeruſalems umfaßt und ſomit dem zweiten »Buch Samuelis« und den beiden »Büchern der Könige« parallel läuft. Der von den Juden dieſem Werke beigelegte Name דִּבְרֵי הַיָּמִים (סֵפֶר) d. i. (Buch der) »Begebenheiten der Tage«, »Zeitgeſchichte« karakteriſirt es nur im Allgemeinen als ein Geſchichtsbuch; die Griechen gaben ihm mit Rückſicht auf ſein Verhältniß zu dem älteren kanoniſchen Geſchichtswerke den bezeichnenden Namen *Παραλειπόμενα* d. h. »das Ausgelaſſene, praetermissa« (nicht: »das Nachgelaſſene, die Ueberreſte«), um anzudeuten, daß es eine Ergänzung des älteren Werks ſey; Hieronymus aber (im prologus gal.) meinte es mit Anſchluß an die hebräiſche Benennung beſſer ein Chronicon totius historiae divinae nennen zu können, und von daher ſchreibt ſich ſein jetzt gewöhnlicher Name. — Die Zerfällung dieſes Werkes in zwei Bücher iſt nicht urſprünglich, ſondern ſcheint wie die ähnliche Zweitheilung der Bücher Samuel. und Könige von den Griechen ausgegangen zu ſeyn, wogegen die älteren Juden und noch die Maſoreten es nur als Ein Buch zählten. Sollte indeſſen getheilt werden, ſo konnte der Theilungseinſchnitt an keinem paſſenderen Orte gemacht werden. — Das Buch der Chronik ſelbſt hinwiederum beſtand urſprünglich nicht für ſich, ſondern es gehörte dazu das Buch Eſra (im alten Sinne des Worts, wonach es die beiden ſpäter »erſtes und zweites Buch Eſra« oder »Eſra und Nehemja« genannten Schriften umfaßt): Chronik und Eſra zuſammen bildeten Ein fortlaufendes Werk mit Einem Plan, von Einem Verfaſſer. Dieſe erſt neuerdings (von Zunz, gottesdienſtliche Vorträge u. ſ. w. 1832. S. 18 ff. und Ewald, Geſchichte des Volks Iſrael, II. Aufl. Bd. 1, S. 225 ff., zum Theil auch von Movers, kritiſche Unterſuchungen u. ſ. w. 1834. S. 14) erkannte und von Bertheau im Commentar zur Chronik gegen Hävernik und Keil mit Recht feſtgehaltene Zuſammengehörigkeit beider Bücher erweiſt ſich ſchon allein aus einer richtigen Analyſe des Verhältniſſes von 2. Chr. 36, 22 f. (wo die Chronik mitten in einem Satze abbricht) zu Eſr. 1, 1—4. (wo jener in der Chronik abgebrochene Satz wiederholt und richtig zu Ende geführt iſt); ſie beſtätigt ſich aber auch durch andere Zeichen. Zwiſchen der Chronik und dem Buch Eſra (ſammt Nehemja) zeigt ſich eine Gleichartigkeit der Sprache und des Styls, eine Aehnlichkeit in der Art der Quellenbenutzung, in der Auswahl des geſchichtlichen Stoffs und in der Darſtellung gewiſſer mit Vorliebe behandelter Gegenſtände (Genealogieen, ſtatiſtiſche Verzeichniſſe, Beſchreibungen von Feſten und Cultushandlungen, Darſtellungen der Geſchäfte der Leviten und ihrer Ordnungen, der Einrichtungen des Gottesdienſtes, der Tempelmuſik u. ſ. f.), wie ſie ſich nur aus der Identität des Verfaſſers erklären läßt (ſ. die Nachweiſungen, bei De Wette, Einleitung §. 196, b not. c; Keil, Einleitung S. 497 f., Bertheau a. a. O. S. XV—XX), welche Identität des Verfaſſers der Chronik und wenigſtens des Buches Eſra im engern Sinne ſchon frühe von den Exegeten erkannt und ziemlich allgemein behauptet worden iſt. Auch liefern die in Chronik und Nehemja enthaltenen Andeutungen über die Zeit der Abfaſſung für beide Bücher das gleiche Ergebniß (ſ. unten); und irgend erhebliche Bedenklichkeiten ſtehen der Annahme einer Zuſammengehörigkeit beider Bücher nicht entgegen (wenigſtens die von Keil a. a. O. S. 498. 519. 527 f. erhobenen löſen ſich leicht). Man wird darum als gewiß annehmen können, daß 1. und 2. Chronik, Eſra und Ne-

hemja ursprünglich Ein großes, die israelitische Geschichte bis auf die Zeiten des Esra und Nehemja herab umfassendes Werk bildeten, und erst später, doch schon vor den Zeiten der LXX, aus Gründen, die mit der Geschichte des Kanons zusammenhängen (Ewald S. 264, Bertheau, S. XXI.), in mehrere Theile zerlegt wurden. — Geschrieben aber ist dieses Werk, wie sich von selbst versteht, nach den Zeiten des Esra und Nehemja (s. Neh. 12, 47.), und bestimmter um das Jahr 330, im Anfang der griechischen Herrschaft in Asien. Die früher gewöhnliche (noch von Eichhorn, Hävernik, Keil festgehaltene) Ansicht, daß Esra die Chronik und das Buch Esra, Nehemja oder Nehemja und ein Anderer (Esra) das Buch Nehemja geschrieben haben, kann, nachdem durch die neueren Forschungen richtigere Erkenntnisse erzeugt worden sind, wissenschaftlich gar nicht mehr vertheidigt werden; was ihr Wahres zu Grunde liegt, ist nur, daß in den Büchern Esra und Nehemja größere und kleinere Bruchstücke von eigenhändigen Denkschriften dieser beiden Männer enthalten sind, sowie diese durch die Bücher Chronik, Esra und Nehemja hindurch Eine gemeinsame Hand sich verfolgen läßt. Dagegen wird durch die Herabführung des Davidischen Stammbaumes bis in das sechste Glied nach Serubabel 1 Chr. 3, 16—24. und durch die der Hohenpriesterreihe bis auf Jaddua, den fünften nach Serubabels Zeitgenossen. Josua, Neh. 12, 10 f., sowie durch die Erwähnung desselben Hohepriesters Jaddua in Neh. 12, 22. (vrgl. V. 23.), welcher nach Jos. Ant. XI, 7 und 8 am Ende der persischen und Anfang der griechischen Zeit sein Amt bekleidete, unzweifelhaft gemacht, daß das Buch nicht früher als damals geschrieben ist, aber wohl auch nicht später, weil sichtbar Jaddua als der letzte vom Verfasser erlebte Hohepriester erwähnt ist; (durch die Annahme von Glossen in den genannten Stellen, oder durch die von Movers S. 29 f. und Hävernik, Einleitung II, 1. S. 266 f. vorgebrachte Erklärung von 1 Chr. 3, 16 ff. kann man sich jener Folgerungen jetzt nicht mehr erwehren). Aus der Art, wie Cyrus und seine Nachfolger überall „Könige von Persien“ genannt werden (2 Chr. 36, 22. und in Esr. und Neh.) hat Ewald S. 231 scharfsinnig geschlossen, daß die griechische Herrschaft bereits angetreten war; die Rechnung nach Dariken (1 Chr. 29, 7. und in Esr. und Neh.) hat natürlich mit dem Sturz der persischen Herrschaft nicht sogleich aufgehört; und der von Keil aus 1 Chr. 29, 1. 19. genommene Grund für vornehemjanische Abfassungszeit läßt sich eher für das Gegentheil geltend machen. In das dritte Jahrhundert aber (Zunz) oder in noch spätere Zeit die Abfassung zu setzen, wird durch keinerlei Gründe empfohlen und durch den Umfang der oben ausgehobenen genealogischen Reihen ausdrücklich widerrathen. — Daß nun dieses Buch in seinem ersten Theile (oder: die Chronik) nur dazu geschrieben wäre, die Nachrichten der älteren kanonischen Geschichtsbücher zu ergänzen, läßt sich nicht mit Grund behaupten, denn es wiederholt eine Masse Nachrichten, die schon in jenen stehen und von einer Bezugnahme auf jene Bücher in der Auswahl des Stoffes zeigt sich keine Spur. Der Verfasser wollte vielmehr ein selbstständiges Werk schreiben, und die alte Geschichte in einer neuen Weise und von neuen Gesichtspunkten aus, aus denen sie bisher noch nicht beschrieben war, darstellen. Im Allgemeinen wollte er die Geschichte seines Volks von Uranfang an bis auf Nehemja herab beschreiben und beginnt 1 Chr. 1 ff. darum mit Adam; da er aber über diese ältesten Zeiten keine eigenthümlichen Geschichtsquellen mehr hatte und diese ganze ältere Geschichte der Menschheit und Israels als aus andern Büchern, vor allem den Pentatench hinlänglich bekannt voraussetzen konnte, so geht er über diesen älteren Zeitraum kurz weg und eilt zu der Zeit hin, von da an sich sein Buch zur eigentlichen Geschichtsdarstellung gestalten konnte, zur Zeit Davids. Aber auch von diesem Zeitpunkt an will er nicht eine ausführliche Beschreibung der ganzen israelitischen Geschichte oder erschöpfende Zusammenstellung aller noch vorhandenen Nachrichten geben, sondern er will aus dem reichen geschichtlichen Stoff nur das auswählen und darstellen, was auf die speziellen Zwecke, für die er lebt und schreibt, eine Beziehung hat. Wie zu seiner Zeit, nach dem Verlust der äußern Selbstständigkeit und Herrschaft, die gesetzliche Religion mit ihrem Dienst und ihren Einrichtungen das vorzüglichste Gut war, welches

Israel aus der alten Zeit in die neue hinübergerettet hatte, und zugleich die Grundlage der ganzen äußeren Ordnung und aller Lebensverhältnisse der neuen Gemeinde, so richtet er auch in der Darstellung der alten Geschichten sein vorzügliches Augenmerk auf die Geschichte der gesetzlichen Religion und des gesetzlichen Kultus und will, seinen Volksgenossen zur Lehre und Mahnung, diejenigen Zeiten und Zustände in ein recht helles Licht stellen, in welchen dieser gesetzliche Gottesdienst mit dem jerusalemischen Tempel als seinem Mittelpunkt, mit den Priestern und Leviten als seinen Organen, blühte und seine Segnungen trug. Die Richterzeit und vordavidische Königszeit, als aus welcher so Erfreuliches nicht zu melden war, übergeht er darum; auch die ganze Geschichte des nördlichen Reiches, das von Anfang an auf den Abfall von der gesetzlichen Religion, von Jerusalem, vom davidischen Hause gegründet war, zieht er gar nicht in den Kreis seiner Betrachtung; auch innerhalb der Geschichte des jerusalemischen Reiches läßt er eine Masse von Nachrichten, die sich bloß auf die politischen Zustände oder auf die persönlichen Lebensverhältnisse einzelner Männer beziehen, weg, stellt dagegen Alles, was er von Ueberlieferungen über den Tempel, den Kultus, die Festfeiern, Tempelmusik und Tempelgesang, die Priester und Leviten und deren Ordnungen und Geschäfte, sowie über die Verdienste der Könige und anderer Männer um die Religion und den Gottesdienst vorfand, mit großer Ausführlichkeit dar und ergeht sich mit Vorliebe in der Beschreibung der gottesdienstlichen Feierlichkeiten der ältern Zeit, behandelt dagegen die Regierungen und Verhältnisse, über welche so Erfreuliches sich nicht melden ließ, nur in aller Kürze. Im Gegensatz zu den älteren Geschichtsbüchern, welche vom prophetischen Standpunkt aus geschrieben sind, trägt so die Geschichtschreibung der Chronik (sammt Esra und Nehemia) einen priesterlich-levitischen Karakter, weßwegen man mit Recht schließt, daß der Verfasser selbst zu der Klasse der Priester (De Wette) oder eher Leviten (Ewald S. 235) gehörte. Auch scheint sein levitisch gebildeter Geist an Geschlechtsverzeichnissen und dürren statistischen Uebersichten und Erläuterungen eine besondere Freude gehabt zu haben, woraus sich dann die Aufnahme so vieler Namens- und anderer Verzeichnisse, welche mit dem Hauptzweck des Buches in keinem näheren Bezuge stehen, erklären würde. — In diesem Sinne stellt nun der Verfasser als Einleitung oder ersten Theil seinem Werke eine kurze Uebersicht über die Urgeschichte von Adam an bis auf David voran, 1 Chr. 1—10.; diese ganze Zeit handelt er aber nur in Form von Genealogieen, durch Angabe der Reihenfolge und Gliederung der Geschlechter und Stämme ab, und streut nur dann und wann auch merkwürdige geschichtliche Bemerkungen ein. Nachdem er die Geschlechter von Adam bis auf Jakob herabgeführt, beschreibt er, in den Kreis der 12 Stämme eingetreten, ihre Verhältnisse, besonders ausführlich die von Juda und dem Davidischen Geschlecht und von Levi, aber schon von Kapitel 8 an verläßt er Gesammtisrael, tritt seinem Hauptgegenstand, dem jerusalemischen Reich, durch die Beschreibung der Verhältnisse Juda's, Benjamin's, der Leviten und Jerusalems näher und leitet zur Geschichte Davids hinüber. Er faßt aber in diesen Uebersichten nicht bloß die Verhältnisse, wie sie vor David waren, zusammen, sondern berücksichtigt dabei auch die späteren Königszeiten. Nun kommt er im zweiten Theil des Werks, 1 Chr. 11. bis 2 Chr. 36., auf die Königsgeschichte von David bis zu Jerusalems Zerstörung. Am ausführlichsten verweilt er 1 Chr. 11 — 29. bei Davids Regierung; sie ist auch ihm, wie den prophetischen Geschichtschreibern, der Glanzpunkt der ganzen Königszeit, denn David ist der Gründer der Herrschaft zu Jerusalem, Ordner der Einrichtungen der Priester und Leviten, Schöpfer des gottesdienstlichen Gesangs und der Musik, Vorbereiter des Tempelbaues. Das hierauf Bezügliche beschreibt er darum in großer Weitläufigkeit Chr. 13—18. 22—29., läßt dagegen die Jugendgeschichte Davids, seine Regierung in Hebron, die Geschichte der Aufstände u. drgl. aus. Auch von Salomo 2 Chr. 1—9. erzählt er hauptsächlich nur die Geschichte des Tempelbaues und seiner Einweihung, sowie seine anderweitige Sorge für den Kult. Endlich läßt er 2 Chr. 10—36. nach der Erzählung des Abfalls der 10 Stämme eine fortlaufende Geschichte der Könige Jerusalems folgen, verweilt aber auch hier mit beson-

derer Vorliebe bei den Regierungen und Zeiten, wo die gesetzliche Religion ordentlich gehandhabt wurde oder die Hoheit und Heiligkeit Jerusalems, des Tempels und seiner Diener besonders deutlich sich kund that (vor Allem unter Asa, Josaphat, Joash, Hizkia, Josia). Im dritten Theil des Werks (Esra und Neh.) behandelte er dann in ähnlichem Geiste die nachexilische Geschichte. — Von seinen Erzählungen und Nachrichten hat nun dieses Werk einen guten Theil mit den älteren kanonischen Geschichtsbüchern gemein, oft genug wörtlich oder fast wörtlich damit gleichlautend; ein anderer, ebenso bedeutender Theil desselben aber ist ihm eigenthümlich. Dieses Verhältniß hat man früher, in der Zeit der vorzugsweise negativen Bibelkritik so erklärt, daß man annahm, der Chroniker habe seine mit jenen Büchern gemeinsamen Nachrichten eben aus ihnen geschöpft, Alles aber, was er Abweichendes und Eigenthümliches hat, für Mißverständniß, Umdeutung, Ausschmückung, absichtliche Entstellung und reine Erdichtung ausgab (so namentlich De Wette in seinen Beiträgen zur Einleitung 1806 und Gramberg, die Chronik nach ihrem geschichtlichen Karakter 1823). Gegen solche maßlose Verdächtigungen ist aber die geschichtliche Glaubwürdigkeit des Chronikers (hauptsächlich durch die Bemühungen von Keil, apologetischer Versuch 1833, Movers in der angeführten Schrift 1834, Hävernik in der Einleitung 1839 und Ewald in der Geschichte Israels) längst wieder gerettet und anerkannt. Man erkennt nun wieder an, daß der Chroniker überall nach Quellen gearbeitet hat und daß von absichtlichen Erdichtungen oder Entstellungen der Geschichte bei ihm keine Rede seyn kann. Welcher Art diese Quellen waren, kann man aus seinen eigenen Berufungen darauf noch erkennen, und aus der richtigen Erkenntniß derselben erklärt sich auch das Verhältniß seines Werks zu den älteren kanonischen Geschichtsbüchern zur Genüge. Diese Frage nach den Quellen, die noch Movers und De Wette in der Einleitung sehr ungenügend gelöst haben, ist jetzt durch Keil, Hävernik, Ewald, Bertheau ziemlich sicher beantwortet. Für seine Genealogieen und andern Verzeichnisse standen dem Verfasser alte Schatzungslisten als Quellen zu Gebot; solche Listen, auf welche die vorexilische und namentlich die nachexilische Gemeinde großen Werth legte (Esra 2, 59. 62.), hatten sich, zum Theil vielleicht zufällig und vereinzelt, zumeist aber in die Geschichtswerke schon aufgenommen (I. 9, 1. 23, 27. 27, 24.), noch erhalten. Für die eigentliche Geschichtserzählung sodann beruft sich der Verfasser theils auf Worte oder Geschichten von einzelnen Propheten (I. 29, 29. II. 9, 29. 12, 15. 13, 22. 20, 34. 26, 22. 32, 32.), theils (und zwar unter verschiedenen synonymen Titeln) auf ein Geschichtsbuch der „Könige Juda's und Israel's", worin die Geschichte beider Reiche bis zu ihrem Ende beschrieben war. Die genauere Erörterung der Fälle, wo er sich auf dieses Geschichtsbuch beruft, hat ergeben, daß dasselbe sowohl von den Annalen beider Reiche, auf welche sich die kanonischen Bücher der Könige so oft berufen, als von den kanonischen Büchern Sam. und Kön. selbst verschieden ist, und vielmehr ein großes aus jenen Annalen beider Reiche zusammengearbeitetes Werk war, in welchem die Geschichte beider Reiche synoptisch dargestellt war. (Die Frage, ob „der Midrasch des Buchs der Könige" II. 24, 27. damit schlechthin einerlei sey, siehe erörtert bei Bertheau S. XXXIII.). Die Prophetengeschichten sodann, auf die er sich beruft, waren höchst wahrscheinlich nicht, wie noch Keil, Einleitung S. 492 annimmt, selbstständige einzeln vorhandene geschichtliche Schriften von Propheten, sondern, aus den bei Ewald I. S. 247 und Bertheau S. XXXIV ff. angeführten Gründen, Theile oder Abschnitte eben jenes selben großen Geschichtsbuches (s. II, 20, 34. und 32, 32., auch 12, 15.), die er, weil er sie als aus Prophetenschriften ausgezogen denkt (s. II, 26, 22.), unter den Namen dieser Propheten citirt. Dabei ist immerhin möglich, daß solcherlei Schriften auch noch einzeln im Umlauf waren: so wenigstens die II, 33, 19. genannte, wenn die Lesart dort richtig ist. Somit war jenes große Geschichtsbuch, in dem er auch die meisten jener Namensverzeichnisse vorfand, seine Hauptquelle; andere Schriften, die er daneben noch haben mochte, waren sicher von untergeordneter Bedeutung. Daß er auch das jetzt kanonische Königsbuch kannte, wird Niemand läugnen können; ob er es aber auch als Quelle benutzte oder wenigstens darauf Rücksicht nahm, ist zur Zeit

Digitized by Google

noch eine Streitfrage, die Ewald S. 246. 262. bejaht, die Andern verneinen. Jedenfalls aber erklärt ſich der Umſtand, daß die Chronik ſo viele mit dem kanoniſchen Königsbuch wörtlich gleichlautende Abſchnitte hat, nicht aus einer direkten Benutzung deſſelben, ſondern daraus, daß dem großen Quellenbuch des Chronikers und den Büchern Samuel und Könige dieſelbe Quelle zu Grunde liegt, und jenes vielleicht ſchon mit Rückſicht auf die kanoniſchen Königsbücher gearbeitet worden war. — Hiernach handelt es ſich nun bei der Frage nach der Glaubwürdigkeit des Chronikers um das Zweifache: wie weit ſeine Quellen ſelbſt zuverläſſig waren, und in wie weit er dieſe ſeine Quellen treu benutzte? So weit wir aus der Chronik ſelbſt über die Zuverläſſigkeit der Quellen noch ein Urtheil fällen können, haben wir keinen Grund, dieſelbe zu verdächtigen; eine große Maſſe von Differenzen zwiſchen der Chronik und den Königsbüchern in Namen, Zahlen, einzelnen Ausdrücken u. ſ. f. erklärt ſich zur Genüge durch zufällige Verderbniſſe des Textes ſey es der Königsbücher oder der Chronik und ihrer Quellenbücher. Wohl aber ſcheint aus der Gleichartigkeit mancher vom Chroniker nach ſeinen Quellenbüchern mitgetheilten (Propheten-) Reden (ſ. Bertheau S. XL.), ſowie auch aus der zweimal gebrauchten Benennung ſeiner Quelle mit „Midraſch“ (II, 13, 22. 24, 27.) zu folgen, daß ſchon in dieſen Quellen die alte Geſchichte zum Theil in freier, erbaulich-erklärender Weiſe dargeſtellt war. Der Chroniker ſelbſt ſodann folgte ſeinen Quellen im Ganzen ſehr treu und oft nur zu ſklaviſch; namentlich iſt er in der Anordnung des Stoffs oft zu ſehr von ihnen abhängig, was ſeiner Darſtellung ſelbſt ſchadet (man vergl. z. B. die mehrfache Wiederholung einer und derſelben Nachricht in ſeinem Buche: I, 9, 35—44. mit 8, 29—40. oder II, 1, 14—17. mit 9, 25—28.). Aber damit ſoll nicht geſagt ſeyn, daß er nicht auch in ſeiner Weiſe Manches änderte, dazu und davon that; ſeine Sprache, ſeine Zeit, ſeinen Geiſt und ſeine eigenthümlichen Zwecke merkt man trotz aller Quellenmäßigkeit aus ſeinen Darſtellungen heraus. Er überſetzt oft genug die ältere Sprache in die Sprache ſeiner Zeit, ändert in den Ausdrücken, läßt Einzelnheiten weg, oder ſetzt Erklärungen bei, ohne damit immer das Richtige zu treffen, ſtreut allerlei Reflexionen und Bemerkungen ein (ſ. die Belege bei De Wette §. 190. a und b; Keil, Einl. S. 482—486); er läßt die eigenthümlichen dogmatiſchen Anſchauungen ſeiner Zeit einfließen (vergl. 1 Chr. 21, 1. mit 2 Sam. 24, 1.), ſtellt gerne mit Weglaſſung von Mittelurſachen die Begebenheiten in ein wunderbares Licht; in den den Männern der Vorzeit in den Mund gelegten Reden hat er ſelbſt freier eingegriffen und in ſeiner Weiſe Manches ausgeführt, wozu er nur etwa die Grundgedanken überkommen hatte; in den häufigen Beſchreibungen der religiöſen Feierlichkeiten und Feſte der Vorzeit hat er ſich deutlich von dem Vorbild der Feſtfeiern ſeiner Zeit zu ſehr leiten laſſen. So hat er öfters kurze ältere Nachrichten mit ſeinem Geiſte wieder zu deutlicheren feſten Bildern belebt, ſo daß zwar die Grundvorſtellung der Sache bei ihm richtig und geſchichtlich, die Ausführung aber im Geſchmacke der ſpäteren Zeit iſt (De Wette §. 190, a—c. und 191); und ſolche Eigenthümlichkeiten von ihm muß man allerdings beachten, wenn man ſein Werk zu geſchichtlichen Zwecken benutzen will. — Seine Sprache, vielfach durch ſeine Quellen beeinflußt, iſt noch ziemlich gut hebräiſch, trägt aber in vielen einzelnen Ausdrücken und in mehrfachen eigenthümlichen Conſtruktionen, ſowie in der Schreibweiſe einzelner Wörter ſtarke Zeichen des ſpäten Hebraismus an ſich (ſ. Zunz S. 32., Ewald S. 252 f., Bertheau S. XIX ff.). In den genealogiſchen Verzeichniſſen hat er eine gewiſſe Technik ſeiner Zeit in Anwendung gebracht, die noch nicht gehörig aufgeklärt iſt. — Die Aufnahme der Chronik in den Kanon ſcheint auf der richtigen Einſicht in die Wichtigkeit der vielen ihr eigenthümlichen Nachrichten und Erzählungen, durch welche ſie die alten Bücher ergänzt, zu beruhen; ſie mußte aber als ein jüngeres und nicht im prophetiſchen Geiſte geſchriebenes Buch folgerecht in die dritte Klaſſe kanoniſcher Bücher, die Hagiographen, geſtellt werden. Für uns hat ſie theils als Geſchichtsquelle, durch welche die älteren Bücher ergänzt oder berichtigt werden, theils als vorzügliches Hülfsmittel zur Erkenntniß der Textgeſchichte einen unſchätzbaren Werth. — Die Geſtalt des Textes der Chronik iſt im Großen und Ganzen

ſchon bei den LXX dieſelbe, wie in der maſoretiſchen Feſtſtellung; im Einzelnen enthält derſelbe aber viele Fehler, namentlich in den Namen, und iſt darum auch die griechiſche Ueberſetzung der LXX bei dieſem Buche nicht ohne ziemlichen kritiſchen Werth. — Erklärer hat die Chronik von Anfang an bis auf unſere Zeiten ſehr wenige gefunden; ſelbſt ein Targum zu derſelben haben wir bis jetzt nur aus ſehr ſpäter Zeit (dem ſiebenten Jahrhundert.). In neueſter Zeit wurden die allgemeinen, zur Einleitung in die Chronik gehörigen Fragen vielfach beſprochen; an eingehenden ſelbſtſtändigen Commentaren zur Chronik aber fehlte es gänzlich. Um ſo ſchätzenswerther iſt die ſo eben erſchienene gründliche und gewiſſenhafte Erklärung der Chronik von Bertheau (XV. Lieferung des exegetiſchen Handbuchs zum A. T. 1854.). A. Dillmann.

Chronologie, chriſtliche, ſ. Zeitrechnung.

Chryſanthus, Patriarch von Jeruſalem am Anfang des vorigen Jahrhunderts und einer der wenigen neugriechiſchen Theologen und Schriftſteller von einigem Ruf. Er hatte ſeine Bildung zu Konſtantinopel, in Italien und auf Reiſen durch ganz Europa erlangt. Als Patriarch von Jeruſalem folgte er (ungewiß in welchem Jahre) ſeinem Vetter Doſitheus, wie dieſer dem Nectarius, übertraf aber Beide an Verdienſt. Neben gelehrter Kenntniß der klaſſiſchen Sprachen und der Mathematik, die ihm nachgerühmt wird, beſaß er patriſtiſche Erudition und zeigte als Prediger vielen Eifer. Unter ſeinem Patriarchat wurde der Tempel des heiligen Grabes mit Bewilligung des türkiſchen Sultans neu ausgebaut. Derſelbe Chryſanthus war es auch, auf deſſen Anrathen und mit deſſen Unterſtützung der Metropolit Athanaſius die erſte Ausgabe der *Πανοπλία* des Euthymius Zigabenus 1710 zu Bukareſt (*Τεργοβύστου*) erſcheinen ließ. Seine theologiſchen Schriften ſind: *Περὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν ὀφφικίων τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας*, De officiis clericorum omniumque ecclesiae ordinum simul et de quinque primariis patriarcharum sedibus. Tergobysti 1717. — Doctrina utilis de poenitentia et confessione (griechiſch) Venet. 1724. — Nuncupationes ecclesiasticae et salutandi formulae, quibus utuntur Graeci recentiores (griech. und lat. in Biblioth. literar. being a collection etc.) Lond. 1724. Das Geburts- und Todesjahr des Chryſanthus finde ich nirgends angegeben. Vergl. Demetr. Procop. De eruditis Graecis in Fabr. Bibl. Gr. ed. Harl. XI, p. 540 und VIII, p. 331. Gaß.

Chryſippus. Von dieſem wenig genannten Mann wiſſen wir nur, daß er ein Kappadocier von Geburt mit ſeinen Brüdern Kosmas und Gabrielius in Syrien lebte und ſich dann nach Paläſtina begab, um den wiſſenſchaftlichen Unterricht des Abts Euthymius zu genießen. Er war um 455 Vorſteher des Kloſters Laura, dann der Auferſtehungskirche zu Jeruſalem, endlich Presbyter daſelbſt und Hüter des heiligen Kreuzes was er zehn Jahre blieb. Dieſe Notizen finden ſich in Euthymii vita a Cyrillo Scythopolitano apud Surium ad diem XX. Januar. Gedruckt iſt von ihm eine blumenreich und ſchwülſtig geſchriebene Homilia de S. Deipara in Auctar. Ducaeano II, p. 424 (Bibl. PP. Paris. 1644. XII. p. 668), handſchriftlich vorhanden ein Encomium S. Theodori Martyris in der Bibl. Caes. Vindob. cod. 113 (Lamb. vol. IV, p. 142). Photius erwähnt dieſe Lobrede Cod. 171, und Fragmente finden ſich in Eustratii Constantinop. libro de statu vita functorum c. 22, wiewohl es zweifelhaft bleibt, welcher Märtyrer Theodorus gemeint ſey. Vergl. *Fabric.* Bibl. Gr. ed. Harl. X. p. 257. 276. 333. 34. Gaß.

Chryſologus. Dieſen Beinamen führt Petrus von Ravenna, einer der bekannteren lateiniſchen Kirchenredner des fünften Jahrhunderts. Er war um 406 zu Imola (Forum Cornelii) im Gebiet des jetzigen Kirchenſtaats geboren und wurde von dem dortigen Biſchofe Cornelius für den geiſtlichen Stand erzogen und unterrichtet. Mit Widerſtreben nahm er 433 (nach gew. Angabe) die Wahl zum Biſchofe von Ravenna, dem damaligen Sitz des occidentaliſchen Reichs, an und wurde durch den römiſchen Biſchof Sixtus III. geweiht. Hier blühte er als Zeitgenoſſe Leo I. unter Valentinian III. Als Prediger wirkte er für Sittenſtrenge und Werkheiligkeit, verfocht

das kirchliche Dogma gegen arianiſche und ſonſtige Abweichungen und miſchte ſich brieflich in den Streit gegen Eutyches. Sein kirchliches Anſehen verſchaffte ihm Metropolitanrechte, ſeiner Beredtſamkeit verdankte er ſpäter den Beinamen Chryſologus. In dem genannten Geburtsort ſoll er 450 (nicht wie zuweilen angegeben wird 500) geſtorben ſeyn. Dieſe wenigen Notizen ergeben ſich theils aus ſeinen Reden, theils ſind ſie aus Acta SS. Julii t. VII, 218—221 und Muratori Script. t. II, ab init. (vergl. Graevii Thes. VII, p. 1. lib. 2.) zu ſchöpfen. — Wir beſitzen unter ſeinem Namen 176 Sermones, von denen aber nur etwa 160 ihm anzugehören ſcheinen. Die erſte Sammlung wurde ſchon im 8. Jahrhundert von Felix, Biſchof von Ravenna, veranſtaltet und in einem noch vorhandenen Prolog bevorwortet. Es ſind kurze, gedrungen und zuweilen mit Schwung geſchriebene Paräneſen, theils Erklärungen von Parabeln und andern Bibelſtücken, theils Ermahnungen über moraliſche und aſcetiſche Themata, dazu auch einige dogmatiſche und polemiſche Auseinanderſetzungen. Hiſtoriſche Wichtigkeit haben die der Erklärung des apoſtoliſchen Symbols gewidmeten Reden, weil ſie einen eigenen, obwohl mit der römiſchen Formel bei Rufinus faſt übereinſtimmenden Text dieſes Symbols darbieten (*Walch*, Bibl. symbol. p. 62. Hahn, Biblioth. der Symb., S. 11.). Von Briefen des Chryſologus iſt nur der eine auch griechiſch vorhandene an Eutyches vom Jahr 449, eine Aufforderung zum Gehorſam und Verwarnung vor dogmatiſcher Extravaganz enthaltend, übrig, und man hat ohne Grund vermuthet, daß Leo's berühmte Epiſtel an Flavian von dieſem Chryſologus eingegeben ſey. — Die erſte Ausgabe der Sermones iſt von P. Agapitus Vincentius. Bononiae 1534 und wurde oft wiederholt. Auch wurden die Reden mit den Werken des Leo Magnus, Maximus Taurin., Fulgentius Rusp. (z. B. Par. 1671. ed. Rainaud) verbunden herausgegeben. Die Epistola contra Eutychen graece et latine cum notis G. Vossii. Mogunt. 1604 oft wiederholt. Spätere Ausgaben: Bonon. 1643. et Venet. 1742. Opera et studio D. Mitae. — Lugd. 1676, Opera P. Martini del Castillo. — Opera omnia — recensita a P. Sebastiano Pauli. Venet. 1750. Aug. Vindel. 1758. — Uebrigens vergl. *Oudin*, I, p. 1250. *Tillemont*, Mém. XV, p. 184. *Fabric.* Bibl. med. et inf. latin. I, p. 379. *Schönemann*, Biblioth. II, p. 746. *Fessler*, Institutt. patrologiae Oenip. 1851. II, p. 706. Gaß.

Chryſoſtomus, Johannes. Dieſer berühmteſte Redner des kirchlichen Alterthums, der den ehrenden Beinamen *Χρυσόστομος* (Goldmund) erſt ſpäter (im 7. Jahrhundert) erhalten hat, ſeiner Zeit aber unter dem Namen Johannes bekannt war, wurde um's Jahr 347 zu Antiochien geboren. Sein Vater, Secundus, bekleidete die anſehnliche Stelle eines Magister militum Orientis, und ſeine Mutter, Anthuſa, ſtammte aus angeſehenem Geſchlechte. Ihr, der frühe verwittweten Mutter, verdankte der Knabe die lebendigen Eindrücke der Frömmigkeit, die beſtimmend auf ſein ganzes Leben und auf ſeine Thätigkeit in der Kirche gewirkt haben. Den wiſſenſchaftlichen Unterricht erhielt er in der Schule des heidniſchen Rhetors Libanius, ohne Gefährdung ſeines chriſtlichen Glaubens. Dagegen übte von chriſtlicher Seite her der alte Biſchof Meletius einen ſo mächtigen Einfluß auf den Jüngling, daß dieſer der Laufbahn des Forums, der er ſich zuerſt gewidmet, freiwillig entſagte und die reichen Geiſtesgaben, womit Gott ihn ausgerüſtet, in den Dienſt der Kirche ſtellte. Nachdem er drei Jahre den Unterricht dieſes Biſchofs in den chriſtlichen Heilswahrheiten genoſſen, empfing er aus ſeinen Händen das Sakrament der Taufe. Derſelbe weihete ihn auch zum Lector, welches Amt gewöhnlich den jüngern Leuten übertragen wurde, eine Vorſtufe zu höheren Würden. Johannes aber war weit entfernt, voreilig nach dieſen zu ſtreben. Vielmehr entzog er ſich durch eine Liſt der Biſchofswahl, mit der man ihn beglücken wollte, indem er ſeinen Freund Baſilius vorſchob, den er für würdiger hielt. Die Nothwendigkeit, ſich über dieſen Schritt zu verantworten, wurde die Veranlaſſung zu ſeinem berühmten Buche über das Prieſterthum (*περὶ ἱερωσύνης*, de sacerdotio). Dem geräuſchvollen Leben eines hochgeſtellten Kirchenfürſten zog Johannes die Einſamkeit des Kloſterlebens vor, mit ſeinen

Studien und Andachtsübungen, wie ſie dem nach innen gekehrten Sinne zuſagten. So verbrachte er nach dem Tode ſeiner Mutter in Gemeinſchaft mit andern gleichgeſinnten jungen Männern, unter denen ein Theodorus, nachher Biſchof von Mopſueſte, ſich auszeichnete, und unter der Leitung des gelehrten Abtes Diodor, des ſpätern Biſchofs von Tarſus, ſechs Jahre in mönchiſcher Einſamkeit (im antiocheniſchen Gebirge), bis ihn um's Jahr 380 ſeine geſchwächte Geſundheit nöthigte, nach Antiochien zurückzukehren. Meletius ordinirte ihn zum Diakonus, und nach ferneren ſechs Jahren erhielt er 386 unter Biſchof Flavianus die Presbyterwürde. Eine geraume Zeit unterſtützte er den Biſchof als Gehülfe ſowohl in der Predigt als in der Seelſorge, und erwarb ſich durch ſeine glänzende Beredtſamkeit und durch die Größe ſeines Karakters die Achtung der antiocheniſchen Gemeinde. Auch von den Stürmen der Zeit blieb er nicht unberührt. Ein Aufruhr in Antiochien (387), in welchem unter anderen die Bildſäulen des Kaiſers Theodoſius, der Kaiſerin und der beiden Prinzen, Arkadius und Honorius, zu Boden geriſſen und beſchimpft wurden, gab ihm Veranlaſſung, in ernſten Strafreden dem Volke ſeine Sünden vorzuhalten, aber auch die durch den Vorfall erſchütterten und geängſteten Gemüther wieder aufzurichten. Es ſind dies die berühmten Reden von den Bildſäulen. Auch in ſeinen Faſtenpredigten eiferte er gegen die Schauluſt, die im Circus und im Theater ihre Befriedigung ſuchte und gegen das Sittenverderben überhaupt, wie es in ſeinen verſchiedenen Geſtaltungen ihm vor Augen trat. Den Beifall, den das Volk ſeinen Reden durch lautes Getöſe mit Händen und Füßen (χρότος) an den Tag legte, wies er mit ernſter Entrüſtung von ſich, indem die Kirche kein Theater ſey. Auch unterließ er nicht, ſeine Zuhörer vom bloßen Hören der Predigt und der Uebung des äußern Gottesdienſtes auf das Innere hinzuweiſen und empfahl beſonders eindringlich das Leſen der heil. Schrift in Verbindung mit Gebet und Faſten. Ein treuer Anhänger der Kirchenlehre bekämpfte er die häretiſchen und ſektireriſchen Richtungen, ſoweit ſie in ſeiner Umgebung ſich bemerklich machten; doch hielt er ſich von ſtarrem Dogmatismus und unfruchtbarer Spekulation ebenſo ferne, als von einer leidenſchaftlichen Polemik. Selbſt gegen die Heiden empfahl er ein ſanftes, liebevolles Betragen und ging darin mit eigenem Beiſpiel voraus; aber um ſo nachdrücklicher bekämpfte er die Einflüſſe heidniſcher Sitte und heidniſchen Aberglaubens, die ſich noch immer in der Chriſtenheit geltend machten. Für die Verbreitung der chriſtlichen Weihnachtsfeier im Morgenlande hat er durch ſein Anſehen mitgewirkt. Nachdem Chryſoſtomus gegen 12 Jahre in der Stellung eines Presbyters zu Antiochien gewirkt hatte, ward er durch Verwendung des am kaiſerlichen Hofe viel vermögenden Eutropius nach der Reſidenz verſetzt. Ohne ſein Zuthun wurde er unter einem Vorwande aus Antiochien herausgelockt und nach Konſtantinopel gebracht, wo ſchon alle Anſtalten zu ſeiner Erhebung auf den Biſchofs- und Patriarchenſtuhl daſelbſt getroffen waren. Es geſchah dies gegen Ende des Jahres 397. Im Februar 398 erhielt Chryſoſtomus die Weihe als Biſchof. Mit dem erweiterten Wirkungskreiſe des Mannes und dem ſteigenden Anſehen in demſelben vermehrte ſich aber auch die Zahl ſeiner Mißgönner und Feinde, und hatte es ihm bei ſeiner Rückhaltloſigkeit ſchon früher nicht an manchen ſchweren Kämpfen gefehlt, ſo eröffneten ſich nun für ihn eine Reihe von Widerwärtigkeiten, in denen ihn einzig ſein hoher Glaubensmuth und das Bewußtſeyn aufrecht erhielt, daß er nicht ſeine, ſondern Gottes Sache führe. Unter den Neidern that ſich beſonders der Biſchof Theophilus von Alexandrien hervor, der ihm die bitterſten Stunden bereitete und zuletzt ſeinen Sturz herbeiführte. Auch mit jenem Eutropius, der ſeine Beförderung nach Konſtantinopel betrieben, nun aber ſich Eingriffe in die Rechte der Kirche erlaubte, dadurch, daß er ihr das Aſylrecht zu entziehen ſuchte, gerieth er in Zerwürfniß, erhielt aber durch die Unguuſt, in welche jener Staatsbeamte fiel (ſo daß er ſelbſt zu dem von ihm beſtrittenen Aſylrecht ſeine Zuflucht nehmen mußte), eine treffliche Gelegenheit, nicht nur ſeinen Feind zu demüthigen, ſondern auch glühende Kohlen auf deſſen Haupt zu ſammeln, indem er ſich als Fürbitter für ihn bei dem Kaiſer einſtellte (vgl. die Rede an den Eutropius). Wie in Antiochien, ſo ſetzte

ſich Chryſoſtomus auch in Konſtantinopel dem Sittenverderben entgegen, wobei er auch die Vornehmen, ja ſelbſt die Kaiſerin Eudoxia nicht ſchonte. Deßgleichen beſtritt er auch hier die Häretiker, namentlich die arianiſche Fraktion der Eunomianer, die, nachdem ſie unter Theodoſius ihre Kirchen in Konſtantinopel verloren hatte, ihren Gottesdienſt außerhalb der Stadtmauern hielt und durch ihre Prozeſſionen und die dabei erſchallenden Geſänge auf die Gemüther der Katholiken zu wirken ſuchte. Chryſoſtomus ſetzte dieſen Prozeſſionen ähnliche Bittgänge mit untermiſchten Chören entgegen. Da das Zuſammentreffen der Züge zu blutigen Händeln führte, ſo wurden den Arianern die ihrigen verboten. Auch in die ſogenannte origeniſtiſche Streitigkeit ward Chryſoſtomus verwickelt. Die nitriſchen Mönche in Aegypten wurden von dem oben erwähnten Biſchof Theophilus von Alexandrien des Origenismus beſchuldigt und als Ketzer verfolgt. Chryſoſtomus glaubte ſich ihrer annehmen zu ſollen und verſuchte eine Verſöhnung zwiſchen ihnen und dem Biſchof. Allein dieſer wies jeden Friedensantrag ſchnöde zurück. Ebenſo entzog er ſich der Unterſuchung, welche auf Befehl des Kaiſers durch Chryſoſtomus in Konſtantinopel ſollte vorgenommen werden, indem er vielmehr ſich zum Richter über den letztern aufwarf. Nachdem er durch den eifernden Epiphanius das Feuer hatte anſchüren laſſen (dieſer kam 403 nach Konſtantinopel und regte die Gemüther gegen den Biſchof auf), kam er in eigener Perſon dahin und berief eigenmächtig eine Synode in einer Vorſtadt von Chalcedon (ſ. d. Art.) ad quercum. Hier wurden eine Menge Beſchuldigungen, wie ſie die Leidenſchaft eingab, gegen Chryſoſtomus erhoben: er habe die Geiſtlichen ehrloſe und nichtswürdige Menſchen geſcholten, die Kirchengüter verſchleudert, das Volk aufgewiegelt, die Kaiſerin eine Jeſabel genannt u. a. m. Auch ſeine Predigtweiſe entging den Angriffen nicht; ſie wurde als ſchwülſtig und über das Verſtändniß des gemeinen Mannes weit hinausgehend dargeſtellt. Chryſoſtomus, zur Verantwortung gefordert, erſchien nicht und wurde ſonach in contumaciam verurtheilt. Die verſammelten Biſchöfe erklärten ihn für abgeſetzt und der Kaiſer Arkadius beſtätigte das Urtheil um ſo williger, da der Verurtheilte ihm noch beſonders von der Synode als Majeſtätsverbrecher war verzeigt worden. Es traf ihn die Strafe der Verbannung. Chryſoſtomus fügte ſich ruhig in ſein Schickſal; allein das Volk ertrug nicht lange die Abweſenheit ſeines Biſchofs, und bald ergoß ſich die öffentliche Stimmung in laute Kundgebungen des Unwillens gegen deſſen Feinde. Dazu kam ein Erdbeben, in welchem auch Eudoxia eine Warnung von höherer Hand zu erkennen meinte. Auf ihre eigene ſchriftliche Einladung kehrte der Verbannte in kurzer Zeit wieder nach der Reſidenz zurück, wo er mit lautem Jubel aufgenommen wurde. Noch einmal aber verſcherzte er die Gunſt der Kaiſerin, als er die wilde Ausgelaſſenheit des Volkes tadelte, die bei Errichtung ihrer Bildſäule in der Nähe der Sophienkirche hervorgetreten war; die Eitelkeit deutete die Rüge perſönlich; auch die Anſpielung auf das Verhältniß der Herodias zu Johannes dem Täufer, die ſich Chryſoſtomus in einer Predigt erlaubte, war nicht geeignet, die Erbitterte zu beſänftigen. Sie verband ſich nun auf's Neue mit den Feinden. Dieſe waren um einen Vorwand nicht verlegen; ſie erklärten die Wiedereinſetzung eines durch eine Synode entſetzten Biſchofes für ungültig, ſo lange nicht eine noch größere Kirchenverſammlung das Abſetzungsurtheil zurücknehme. Der Kaiſer, dem Willen ſeiner Gattin ſich fügend, fertigte dem Chryſoſtomus fünf Tage nach dem Pfingſtfeſte 404 den Abſchied zu. Er wurde nach Bithynien gebracht, wo er ſich einige Zeit in Nicäa aufhielt; aber die nimmer raſtende Rachſucht der Kaiſerin wußte es dahin zu bringen, daß ihm die öde Stadt Cucuſus (auf der Grenze zwiſchen Iſaurien, Cilicien und Armenien) zum Verbannungsort angewieſen wurde. Auch von dort aus erhielt er briefliche Verbindungen mit ſeinen Freunden in Konſtantinopel, den ſogenannten „Johanniten,“ die um ſeinetwillen allerlei Verfolgung zu leiden hatten, namentlich auch mit ſeiner Freundin, der chriſtlichen Wittwe Olympias, deren Rathgeber, auch in Beziehung auf Werke der chriſtlichen Wohlthätigkeit, er ſeit ſeiner Berufung nach Konſtantinopel geweſen war. Mitten unter den vielen Entbehrungen und Beängſtigungen, denen er in ſeinem Exil ausgeſetzt war (die feindlichen Ueberfälle der Iſaurier nöthigten

ihn gegen Ende des Jahres 405 zur Flucht nach Arabiſſum), blieb er getroſten Muthes und richtete ſich an den bibliſchen Beiſpielen des Glaubens auf. Vergebens verwendete ſich für ihn die Kirche des Abendlandes durch den römiſchen Biſchof Innocenz I. und den Kaiſer Arkadius. Die Feinde ſuchten vielmehr jede Verbindung des Verbannten mit der chriſtlichen Welt dadurch unmöglich zu machen, daß ſie am kaiſerlichen Hof eine Verordnung auswirkten, wonach Chryſoſtomus nach der Stadt Pityus, am öſtlichen Ufer des ſchwarzen Meeres, gebracht werden ſollte. Er erreichte jedoch das Ziel dieſer letzten Verbannung nicht mehr, ſondern ſtarb auf der Deportationsreiſe in der Nähe der Stadt Comana im Pontus, den 14. Sept. 407. Dreißig Jahre nach ſeinem Tode ließ Kaiſer Theodoſius II. ſeine Gebeine feierlich nach Konſtantinopel bringen.

Die Bedeutung des Mannes für die Kirche iſt eine mannigfache. Allermeiſt iſt es ſein chriſtlicher, prieſterlicher *Karakter*, der von der ſittlichen Macht des Chriſtenthums in ſeinen Bekennern ein rühmliches Zeugniß ablegt. Hierin ſteht er auf *einer* Linie mit Origenes, Cyprian, Athanaſius, Ambroſius, Auguſtinus. Wie hoch er die Beſtimmung eines Dieners Chriſti faßte, geht aus ſeiner oben erwähnten Schrift vom Prieſterthum hervor. Wenn auch die falſche Unterſcheidung vom geiſtlichen und weltlichen Stande, die der ganzen katholiſchen Hierarchie zum Grunde liegt, in dieſer Schrift hervortritt, ſo enthält ſie doch Vieles, was auch der evangeliſche Geiſtliche in Abſicht auf ſeine Berufserfüllung beherzigen kann, und ſo ſehr auch Chryſoſtomus dem Mönchsthum Vorſchub gethan hat, ſo weit hält er ſich doch von einer einſeitigen Ueberſchätzung deſſelben ferne; ja, er gibt dem Geiſtlichen, der *in* der Welt zu wirken weiß, den Vorzug; denn „wer innerhalb des Hafens am Steuerruder ſitzt, gibt noch keine genaue Probe ſeiner Kunſt; wer aber mitten im Meer und Sturm das Schiff retten kann, muß von jedem als der beſte Steuermann erkannt werden.“ — In dogmatiſcher Beziehung finden wir Chryſoſtomus in der Reihe der rechtgläubigen Lehrer; doch hat er weniger zur Weiterförderung des Dogma's, als zu deſſen Erhaltung und dialektiſchen Entwickelung im Einzelnen gewirkt (ſo in mehrern ſeiner Homilien und in der Schrift de providentia in 3 BB.); daher die Dogmengeſchichte bei ihm weniger Ausbeute findet, als bei Athanaſius, den drei Kappadoziern, den beiden Cyrillen u. A. Die Art jedoch, wie er von ſeinem ethiſch-praktiſchen Standpunkt aus den freien Willen und die ſittliche Selbſtbeſtimmung des Menſchen hervorhebt, verdient immerhin auch vom Dogmatiker wohl in's Auge gefaßt zu werden. Mehr als in der Dogmengeſchichte hat ſein Name Bedeutung in der Geſchichte der Schrifterklärung. Als Schüler des Diodor von Tarſus gehört Chryſoſtomus zu den Exegeten, die im Gegenſatze gegen die Allegoriſten ſich einer genauen grammatiſch-hiſtoriſchen Interpretation befliſſen, und ſo ſteht er denn als Commentator der Schrift neben Theodoret, Theophylakt, Oekumenius noch immer in Anſehen. Die Hauptgröße des Chryſoſtomus erſcheint aber auf dem Gebiete der Homiletik. Er war nicht nur Schriftausleger, ſondern zugleich *Redner* im vollen Sinne des Wortes, und eben das Zuſammentreffen des Homiletiſchen und des Rhetoriſchen drückt den meiſten ſeiner Reden den eigenthümlichen Stempel der *chriſtlichen Predigt* auf. Damit iſt nicht geſagt, daß ſeine Vorträge nach allen Beziehungen als untadelige Muſter aufzuſtellen ſeyen. Die Predigt des Chryſoſtomus fällt in eine Zeit, in welcher das Chriſtenthum nicht nur von der antiken Philoſophie, ſondern auch von der antiken Kunſt Manches in ſich aufgenommen hatte, das es ſich nicht auf die Dauer aſſimiliren konnte, ſondern von dem es ſich als einem Fremdartigen mit der Zeit wieder losmachen mußte, eine Aufgabe, an der es noch jetzt ſich zerarbeitet. Vollends in einer Stadt, wie Konſtantinopel, wurden an den kirchlichen Redner jener Zeit Anforderungen geſtellt, die er nur mit Hülfe jener in den Schulen der Heiden hochgeprieſenen und von ihnen auf die chriſtlichen Schüler übergetragenen Kunſt befriedigen konnte. Und ſo ſtoßen wir denn auch bei Chryſoſtomus auf jene künſtlichen Antitheſen, auf jene über das Maß des Schönen, geſchweige des Wahren hinausgetriebenen Häufungen und Steigerungen des Ausdruckes (Hyperbeln), in denen man ſonſt wohl den Triumph der Rhetorik geſucht hat. Auch ergeht ſich bei aller Nüchtern-

heit der antiocheniſchen Exegeſe dennoch der oratoriſche Witz nicht ſelten in gewagten Allegorien und Wortſpielen. Allein nichtsdeſtoweniger ſchlägt die Macht der wahren Beredtſamkeit, wie ſie eine Gabe der Natur, oder bei dem chriſtlichen Redner eine Gnadengabe des göttlichen Geiſtes und zugleich eine Frucht ernſter Studien und Uebungen iſt, überall als zündender Funke hindurch, ſo daß, wenn wir die Reden des Chryſoſtomus all ihres fremdartigen Schmuckes entkleiden könnten, er erſt in ſeiner ganzen und wahren Größe vor uns ſtehen würde. Darum verdienen dieſe homiletiſchen Meiſterwerke, wenn auch nicht nachgeahmt, doch immer wieder von Neuem ſtudirt zu werden, gleich denen eines Boſſuet, Maſſillon, Bourdaloue, die ſich vorzüglich an ihm gebildet haben.

Chryſoſtomus bereitete ſich in der Regel ſorgfältig auf ſeine Predigten vor, und er empfiehlt eine ſolche Vorbereitung auch Andern (de sacerd. c. 5.). Dennoch aber war er um das Wort nicht verlegen, wenn der Augenblick ihm zu reden gebot. So, als er einſt auf dem Wege zur Kirche durch den Anblick der Bettler, die das Gotteshaus umlagerten, ergriffen wurde, wählte er dies zum Thema ſeiner Predigt, und ein andermal, als während ſeines Vortrags die Aufmerkſamkeit der Zuhörer auf die Verrichtungen des Lampenanzünders gelenkt wurden, traf die Schuldigen ſofort eine ſcharfe Strafrede über dieſen Leichtſinn. Dieſe Geiſtesgegenwart, die den gebornen Redner beurkundet, kam ihm um ſo mehr zu Statten, als er ſehr oft zu predigen hatte, oft mehrere Tage nacheinander, beſonders zu den Feſtzeiten. — Uebrigens bieten dieſe Predigten ſowohl in Abſicht auf den Inhalt, als auf die Form eine große Mannigfaltigkeit dar. Bald wird die Kirchenlehre oder ein Stück derſelben gegen die Irrlehre vertheidigt, bald irgend ein ſittliches Verhältniß näher beleuchtet, ein Zeitereigniß beſprochen, eine öffentliche Calamität zur Bußpredigt benutzt, eine im Schwange gehende Unſitte bekämpft, eine ſpezielle Tugend empfohlen, bald das Andenken an einen Märtyrer gefeiert, und namentlich bildet auch das politiſche Leben mit ſeinen Leidenſchaften und ſeinen ſittlichen Gefahren nicht ſelten die Grundlage ſeiner Vorträge. Rückſichtlich der Form laſſen ſich unterſcheiden 1) eigentliche, am Schriftfaden fortlaufende Homilien, deren Chryſoſtomus faſt über alle bibliſchen Bücher des A. und N. T. gehalten hat, unter denen ſich beſonders die Homilien über die Pſalmen, über das Evangelium Johannis und die pauliniſchen Briefe auszeichnen. 2) Vorträge über einzelne bibliſche Geſchichten und einzelne Sprüche der Schrift. (So 5 Predigten über die Geſchichte der Hanna, 7 über das Gleichniß von Lazarus und dem reichen Mann, 2 über den Verräther Judas; ferner über Sprüche, wie Röm. 12, 20. u. a.) 3) Synthetiſche Vorträge über einzelne Seiten des chriſtlichen Lebens (über die Buße, das Gebet, den Nutzen der heiligen Schrift, von dem Troſt wider den Tod). 4) Gelegenheitspredigten, wie die oben genannten 21 Homilien von den Bildſäulen, die Rede gegen den Eutropius, die verſchiedenen Reden gegen die Häretiker, ſodann gegen Juden und Heiden. 5) Feſtpredigten und Reden zum Gedächtniß der Apoſtel und Märtyrer, unter welchen letztern ſich die 7 Lobreden auf den Apoſtel Paulus und die Reden auszeichnen zum Andenken an die Verſetzung der Gebeine des Märtyrers Babylas*). — Nicht alle Vorträge ſind über Texte gehalten, und ebenſowenig thut ſich der Redner durch eine künſtliche Dispoſition von vornherein Zwang an; er bedient ſich der größten Freiheit und bei aller Kunſt weiß er als ein feiner Kenner des menſchlichen Herzens wieder ſehr natürlich zum Herzen des Einzelnen, wie zum Herzen des Volkes zu reden, wie denn die Macht ſeines Wortes ſchon von den Alten gelobt und bekannt worden iſt, daß es ihm Keiner hierin zuvorgethan habe**).

---

*) Babylas, Biſchof von Antiochien, war als Märtyrer unter Decius umgekommen (250). Er wurde in der Nähe von Antiochien in dem daphniſchen Hain begraben. Seine Gebeine ließen dem Teufel keine heidniſchen Orakel mehr zu. Julian ließ darum dieſelben ausgraben. Bald darauf brannte der Tempel ab.

**) *Sozomenus*: λέγειν τε καὶ πείθειν δεινὸς, καὶ τὰς κατ' αὐτὸν ὑπερβάλλων ῥήτορας.

Sein Leben iſt beſchrieben zunächſt von Palladius, einem Freund und Zeitgenoſſen des Chryſoſtomus (er war Biſchof zu Helenopolis in Bithynien): de vita Joh. Chrys., womit zu vergl. *Socr.* h. e. VI. 2—21. *Sozom.* VIII. c. 2—23. *Theodoret* V. 27. 34. *Hier.* de vir. illustr. c. 129. Von neuern Biographen ſind zu nennen: *du Pin*, nouvelle bibliothèque des auteurs eccles. III. p. 7—75. Montfaucon (in der Ausg. der Werke T. XIII.), Cramer (im 1. Band der deutſchen Ueberſetzung ſeiner Predigten), *Cave*, scriptores eccles. I. p. 300—342. *Oudin*, comm. de script. eccles. I. p. 687—790. Schröckh, Kirchengeſch. X. S. 309 ff., vorzüglich aber Neander, der heil. Chryſoſtomus und die Kirche, beſonders des Orients, in deſſen Zeitalter. II. Berlin 1821. 3. Ausg. 1849. Vergl. noch Auguſti, Denkw. aus der chriſtl. Archäologie. VI. S. 387 ff. Böhringer, Kirchengeſch. in Biographien I. 4. S. 1 ff. Joſ. Lutz, Chryſoſtomus und die übrigen berühmteſten Redner alter und neuer Zeit. Tüb. 1846. — Ausgaben ſeiner Werke: von Savilius. Etonae 1613 in VIII Bdn., von Fronto Ducäus. Paris 1609—1636 in XII Bdn., von Montfaucon in XIII Bdn. Paris 1718—1738, nachgedruckt Venedig 1755, 1780, wieder neu edirt von Sinner. Paris 1835—1840 *). — Einzelne Werke: de sacerdotio lib. VI. von J. A. Bengel. 1725. Stereotypausg. 1825; von Leo, Leipz. 1834 (in deutſchen Ueberſetzungen von Haſſelbach. Stralſund 1821, v. J. Ritter. Berlin 1821; von Beda Weber. Insbruck 1833). Auswahl aus ſeinen Homilien von Ch. F. Matthäi (Homiliae IV. Missniae 1792; novae ecclogae Vol. LVI. Lips. 1807); von Burrmeiſter. Gött. 1816. — Die Rede in Eutropium von Orelli. Turic. 1828 (Programm). — In deutſchen Ueberſetzungen: Predigten und kleine Schriften von J. A. Cramer. X. Leipz. 1748—1751. Reden über das Evangelium Matthäi von J. W. Feder. Augsb. 1786. Reden über das Evangelium Johannes von Eulogius Schneider. Augsb. 1788, 1789. Ausgewählte Homilien von P. Mayer. Nürnb. 1830. Homilien über die Briefe des heil. Paulus von W. Arnoldi. Homilien über die Bildſäulen von Wagner. Wien 1838. Die Homilien des heil. Chryſoſtomus in einer Auswahl für Seelſorger und zur Privaterbauung von Joſeph Lutz. 2. Aufl. Tüb. 1853. — Eine wohlfeile griechiſche Handausgabe der Homilien in einer verſtändigen Auswahl zum Gebrauche der Theologie Studirenden wäre überaus wünſchenswerth und zeitgemäß. **Hagenbach.**

Chyträus (Kochhaſe), David, einer der bedeutendſten und einflußreichſten lutheriſchen Theologen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, war am 26. Febr. 1530 zu Ingelfingen geboren, ſtudirte unter Camerarius und Schnepf in Tübingen und ging als 15jähriger Magiſter nach Wittenberg, wo er Melanchthon's eifrigſter und liebſter Schüler ward. Nachdem er während des ſchmalkaldiſchen Krieges ſich in Heidelberg und Tübingen aufgehalten hatte, kehrte er nach Wittenberg zurück, begann Vorleſungen, machte eine Reiſe nach Italien und ward 1551 in Roſtock angeſtellt, wo er philologiſche, philoſophiſche, geſchichtliche und theologiſche Vorleſungen hielt und durch ſeine mit Univerſalität verbundene Eleganz und Gründlichkeit einen ſolchen Ruf erwarb, daß er die verſchiedenſten Vokationen erhielt, von ſeinen Fürſten aber immer feſtgehalten wurde, die ihn auch 1570 zum Dr. der Theologie creiren ließen. Dabei machte er gelehrte Reiſen, wohnte mehreren theologiſchen Conventen in den Flacianiſchen Händeln bei, ward 1569 von Maximilian II. zur Ordnung des evangeliſchen Kirchenweſens nach Oeſterreich, ſpäter von den Ständen in Steiermark zu gleichem Zwecke dorthin gerufen und verfaßte großentheils die treffliche Agende für die evangel. Gemeinden u. d. E. (Linz 1571). Ferner richtete er auf den Wunſch des Herzogs Julius von Braunſchweig 1576 die Univerſität Helmſtädt mit ein, deren Statuten ihn zum Hauptverfaſſer hatten, und war Einer der ſechs Theologen, welche 1576 u. f. die Concordienformel zu Stande brachten. Letzteres beweiſt eine wenigſtens theilweiſe Abweichung von Melanchthon's Richtung, dem er bei deſſen Lebzeiten unbedingt und auch ſpäter immer noch dankbar

*) Unvollendet geblieben iſt eine Ausg. von Lomler. Rudolſtadt 1837.

ergeben blieb. Er ſtarb den 25. Juni 1600 eines ſehr erbaulichen Todes und hat eine Menge Schriften verſchiedenen Inhaltes hinterlaſſen, von denen die theologiſchen Leipzig 1599 geſammelt in 2 Bden. Fol. erſchienen. Unter ihnen ſind eine theologiſche Encyklopädie und Methodologie, ein Onomasticon theologicum, eine Ethik nach Melanchthon'ſchen Prinzipien (regulae vitae, 1555 u. ö.) und die Geſchichte der Augsburgiſchen Confeſſion, Frankf. 1578, die wichtigſten. Außerdem ſein Chronicon Saxoniae ab a. 1500—1595. Vgl. ſeine Biographie von Sturz, Roſtock 1601, in *Adami* Vitae Theol., und von Schütz, Hamb. 1720, 3 Thle.; auch Melanchthon und ſeine Schüler als Ethiker in den theologiſchen Studien und Kritiken 1853, Heft 1 von E. Schwarz.

Ciborium, von cibus, das Gefäß, worin die Hoſtien in den katholiſchen Kirchen aufbewahrt werden, gewöhnlich aus edlem Metall verfertigt, in Geſtalt eines Kelches, der mit einem Deckel verſehen iſt. Herzog.

Cilicien (*Κιλικία*, Cilicia), die ſüdöſtlichſte Provinz Kleinaſiens, wird in Süden vom Mittelländiſchen Meer, im Weſten und Norden vom Taurus, im Oſten vom Amanusgebirge begränzt. Der Taurus ſchied es von Pamphylien, Piſidien, Iſaurien, Lykaonien und Kappadocien, der Amanus von Syrien, mit welchem es in Verbindung genannt wird Judith 1, 7. 12., Apoſtelgeſch. 15, 23. 41., Galat. 1, 21. Der weſtliche Theil hieß das rauhe Cilicien (*K. ἡ τραχεῖα, Τραχειῶτις*, C. aspera), „eine ſehr ſchmale Seeküſte, die entweder nirgend oder doch nur ſehr ſelten einen auf einem Blachfelde gelegenen Ort hat,“ der weſtliche Theil das ebene oder eigentliche Cilicien (*K. ἡ πεδίας, ἰδία*, C. campestris, propria), „weil es größten Theils aus einem ſehr guten und fruchtbaren Blachfelde beſteht.“ Strabo XIV. S. 668. Dies letztere iſt auch wohl das obere Cilicien (*ἡ ἄνω Κιλικία*), welches Judith 2, 21. erwähnt wird, und das zur Linken, d. i. nördlich deſſelben gelegene Gebirge (*τὸ ὄρος τὸ ἐπ' ἀριστερᾷ*) der Taurus. Nach Herodot VII, 91. hießen die Cilicier früher Hypachäer (*Ὑπαχαιοί*) und erhielten ihren ſpätern Namen von einem Phönizier (*ἐπὶ δὲ Κίλικος τοῦ Ἀγήνορος, ἀνδρὸς Φοίνικος, ἔσχον τὴν ἐπωνυμίην*), was auf phöniziſche Koloniſation hinweiſt. Dies wird auch beſtätigt durch die phöniziſchen Legenden, welche ſich auf ciliciſchen Münzen finden, die zu den älteſten phöniziſchen Monumenten gehören, ſ. *Gesenius*, scripturae linguaeque Phoeniciae monumenta. p. 10. 11. 275—287. In der frühern Zeit hatten die Cilicier einheimiſche Könige. Ob die Eroberung Ciliciens durch Nebukadnezar, welche im Buche Judith 2, 25. erwähnt wird, auf hiſtoriſcher Grundlage beruht oder zu den Legenden jenes Buches gehört, muß für jetzt wohl dahingeſtellt bleiben. Erſt durch Alexander d. Gr. wurde das Land eine macedoniſche Provinz, und nach ſeinem Tode ward es dem ſeleucidiſch-ſyriſchen Reiche zugeſchlagen, doch ſcheinen die Einwohner ſich mehrmals gegen dieſe Herrſchaft empört zu haben. 1 Makkab. 11, 14., 2 Makkab. 4, 30—36. Später war Cilicien zum Theil parthiſch und armeniſch (Strabo XIV, S. 669. Appian. Syr. 48. und Mithrid. 105.). In der Römerzeit trieben an den ciliciſchen Küſten Seeräuber ihr Unweſen und erwarben ſich eine gewiſſe Berühmtheit (ſ. über das Entſtehen dieſer Kapereien Strabo a. a. O. S. 668 f.), bis Pompejus ſie beſiegte und den öſtlichen beſſern Theil des Landes zu einer römiſchen Provinz machte (Plutarch vit. Pompej. c. 24. Appian. Mithrid. 106. 118. Dio Cass. 53, 12.); gänzlich unterworfen wurde das Land erſt unter Veſpaſian (Sueton. Vespas. c. 8.); vgl. Apoſtelgeſch. 23, 34. Im N. T. werden Juden aus Cilicien erwähnt, die mit Stephanus ſtritten, Apoſtelgeſch. 6, 9. Das Chriſtenthum fand ſchon frühzeitig, wohl von Antiochien und Syrien aus, Eingang, Apoſtelgeſch. 15, 23. Der Apoſtel Paulus ſelbſt war ein Cilicier, aus der Hauptſtadt Tarſus gebürtig (Apoſtelgeſch. 9, 11. 21, 39. 22, 3. 23, 34.), wo er ſich nach ſeiner Bekehrung zuerſt aufhielt (9, 30. 11, 25. Galat. 1, 21.), um gegen die Verfolgungen der Helleniſten in Jeruſalem geſichert zu ſeyn. Später durchzog er das Land auf ſeiner zweiten Bekehrungsreiſe mit Silas (Apoſtelgeſch. 15, 41.), und auf ſeiner letzten Seereiſe von Cäſarea nach Rom ſchiffte er an den Küſten Ciliciens vorüber (37, 5.). Von den ciliciſchen Städten werden in der Bibel nur

genannt Tarſus und Malus, jenes in den angeführten Stellen der Apoſtelgeſchichte, beide zuſammen 2 Makk. 4, 30. **Arnold.**

Cilicium, κίλικιον, Stoff aus Ziegenhaaren, im Alterthum zu Decken und Kleidern von Schiffern und Bauern gebraucht; den Namen erhielt er von Cilicien, wo dergleichen Zeug zuerſt verfertigt wurde. Cilicium wurde auch ſeit alten Zeiten das härene Gewand genannt, welches Aſceten und Mönche auf dem bloßen Leibe trugen. Joh. Caſſianus ſagt, daß zu ſeiner Zeit nur wenige Mönche es trugen; er will nicht, daß die Mönche es tragen, da es ſie bei der Arbeit hindere. Doch wurde es ſeitdem ſehr gebräuchlich, und gewiſſe Mönchsorden trugen ein ſolches Gewand entweder beſtändig oder doch an gewiſſen Tagen der Woche auf dem Leibe. Uebrigens iſt es in neuerer Zeit zu einem um die Lenden getragenen Gürtel herabgeſunken. Cilicium heißt uneigentlicherweiſe auch ein aus Draht geflochtener Gürtel, der ebenfalls um die Lenden getragen wird. Die Encyklopädie von Wetzer und Welte findet in dieſer Bußübung die Erfüllung der apoſtoliſchen Worte: castigo corpus meum et in servitutem redigo, aber ſie wird kaum behaupten dürfen, daß der Apoſtel gemeint hat, man ſolle auf ſolche Weiſe ſeine Worte befolgen. **Herzog.**

Cingulum, ſ. Kleidung, geiſtliche.

Circumcellionen, ſ. Donatiſten.

Circumſcriptionsbulle, ſ. Concordate.

Ciſterzienſer. Robert, der aus einem vornehmen Geſchlechte der Champagne ſtammte, trat in ſeinem 15. Lebensjahre in das Benediktinerkloſter Montier la Celle. Man machte ihn hier bald zum Prior und übergab ihm darauf das abhängige Kloſter St. Michel de Tonnerre zur Leitung. Robert fand die Mönche ſehr verwildert und wollte ſie reformiren, aber ſie widerſtanden ihm. Da baten Einſiedler zu Colan um ſeine Vorſteherſchaft. Er ſehnte ſich aus dem Kloſter in die Einöde, aus der Mitte der ſchlaffen Cönobiten in die Mitte des ſtrengen Anachoreten, aber er hatte ein zu lebhaftes Gefühl ſeiner Amtspflicht gegen ſeine Mönche und ſeiner Abhängigkeit von ſeinem Stammkloſter, als daß er der Einladung und ſeinem eigenen Wunſche hätte folgen können. Noch einmal verſuchte er, die ihm Untergebenen zu beſſern, und als der Verſuch erfolglos war, ging er nach Montier la Celle zurück. Von da hatte man den wahrſcheinlich durch ſeinen Eifer beſchwerlichen Robert ſchon wieder nach einem andern abhängigen Kloſter, St. Aigulf, als Prior geſchickt, als jene Einſiedler vom Pabſte Urban II., der damals in Frankreich den Kreuzzug predigte, den Befehl auszuwirken wußten, der Abt von Montier la Celle ſollte den Robert entlaſſen und Robert ſollte die Leitung der Einſiedler übernehmen. Wahrſcheinlich war der Befehl Beiden willkommen. Robert führte ſeine neuen Pflegbefohlenen in den Wald von Moleſme und begann ein ſchwärmeriſch aſcetiſches Leben mit ihnen. Aber kaum hatten ſie damit Aufſehen erregt und die Verehrung der Umwohner ſich erworben, als ſie ſich in der Mehrzahl einer ſehr unordentlichen Lebensweiſe hingaben. Robert verließ ſie unmuthig und ging zu andern Einſiedlern in einer benachbarten Einöde, welche Haur genannt wurde, und ließ ſich ihre Leitung angelegen ſeyn. Die von ihm Verlaſſenen nöthigten ihn aber durch den Pabſt und durch den Biſchof von Langres, ihren Ordinarius, nach Moleſme zurückzukehren und wieder ihr Vorſteher zu werden. Dennoch fiel es dem großen Haufen dieſer Eremiten nicht ein, nach der Regel zu leben und dem Robert zu gehorchen. Darum bat Robert den päbſtlichen Legaten, den Erzbiſchof Hugo von Lyon, es möchte ihm erlaubt ſeyn, fern von Moleſme mit einigen Gleichgeſinnten die Regel des heiligen Benedikt in der ſtrengſten Weiſe zur Ausübung zu bringen. Dieſe Erlaubniß wurde gewährt und nun ging Robert mit 20 Einſiedlern von Moleſme in den Sprengel von Chalons und ließ ſich an dem noch wüſten Orte Citeaux, 2 bis 3 Stunden von Dijon entfernt, am Tage des heiligen Benedikt im Jahre 1098 nieder. Hier wurden die Ankömmlinge vom geiſtlichen und vom weltlichen Herrn des Ortes freundlich empfangen und in ihrem Unternehmen kräftig unterſtützt. Graf Odo baute ihnen das Kloſter,

das man zunächſt das neue Kloſter nannte, und der Biſchof von Chalons gab dem Robert den Hirtenſtab. Die Bewohner von Moleſme kamen durch den Wegzug Roberts und durch die Verehrung, die er in Citeaux genoß, zu Schaden und der Biſchof von Langres beneidete ſeinen Collegen um den Glanz, den Robert der Diöces lieh und noch mehr zu leihen verſprach. Deßhalb wurde es beim Papſte in Rom ſelbſt durchgeſetzt, daß die vom Erzbiſchofe Hugo gegebene Erlaubniß annullirt, jede Verbindlichkeit, die Robert gegen den Biſchof von Chalons und gegen ſeine Mönche eingegangen war, gelöst und Robert zur Rückkehr nach Moleſme gezwungen wurde. Robert wurde alſo im Jahre 1099 wieder Abt von Moleſme und blieb es bis zu ſeinem Tode im Jahre 1108. In Citeaux war ihm im Jahre 1099 Alberich als Abt gefolgt. Er ließ es ſeine erſte Sorge ſeyn, ſein Kloſter aus aller Verbindung mit Moleſme zu bringen und ihm die päbſtliche Gunſt zu verſchaffen. Es wurden Abgeordnete mit den Empfehlungen des Biſchofs von Langres, des Erzbiſchofs von Lyon und zweier päbſtlicher Legaten nach Rom geſchickt und Paſchalis II. erfüllte ihre Wünſche; er nahm das Kloſter Citeaux im Jahre 1100 mittelſt einer Bulle in ſeinen beſonderen Schutz. Die dadurch erlangte Selbſtſtändigkeit gab der neuen Stiftung den Muth, eine eigenthümliche Geſtaltung des Mönchthums hervorzubringen oder ſich doch als das reformirte, einzig wahre Benediktinerthum hinzuſtellen. Alberich ſetzte die statuta Monachorum Cistertiensium de Molismo venientium auf, in denen die genaue Erfüllung der Regel des heiligen Benedikt als Prinzip aufgeſtellt iſt und manche einzelne dahin gehörige Verordnungen gegeben werden. Auch kam es ſchon damals zu einer unterſcheidenden Kleidung. Wie die Mönche von Moleſme trugen ſich auch die Ciſterzienſer anfangs ganz grau oder tannenfarbig. Aber jetzt ſtieg die heilige Jungfrau ſelbſt herab, um dem Alberich einen weißen Rock für ſeine Mönche zu geben. Im Chore trugen ſie auch eine weiße Kutte. Skapulier und Kapuze ſind aber grau geblieben, oder wieder ſchwarz geworden. Einen Gürtel, der bei einigen ſchwarz, bei anderen weiß iſt, ſoll die Himmelskönigin dem Nachfolger Alberichs verehrt haben. Auf der Straße gehen ſie ganz ſchwarz. Nach dieſen verſchiedenen Farben ſind ſie bald die grauen Brüder, ſo in Deutſchland, bald die weißen oder die ſchwarzen Brüder genannt worden, ſo in England. Das unterſcheidende Weiß verdient hier unſere Beachtung. Wir finden nämlich, daß alle mönchiſchen Reformatoren und Ordensurheber ſeit Romuald dieſe Farbe wählten. Die Ciſterzienſer waren in keiner Beziehung originell, ſie wollten Einſiedlermönche ſeyn, wie vor ihnen ſchon die Camaldulenſer, Vallombroſaner, Grandmontenſer und Karthäuſer geworden waren. Wir müſſen ſie beſonders mit den Karthäuſern zuſammenſtellen. Mit dieſen hätten ſie zuſammengehen können und ſollen. Eigenſinn und Eitelkeit der Ordensſtifter ſcheint es nicht zugelaſſen zu haben und auch Paſchalis II. hat vielleicht dem unter ſeinem Vorgänger Urban II. entſtandenen Karthäuſerorden ein ſeinem Pontifikate eigenes Mönchthum entgegenſetzen wollen. Aber es war für die Ciſterzienſer von der größten Wichtigkeit, daß ſie ihren Altersgenoſſen, den Karthäuſern, ja daß ſie ihrer eigenen urſprünglichen Eremitengeſtalt nicht ähnlich blieben. Ihre große Zukunft iſt die Folge ihrer Wandlung geweſen. Das engherzige, geiſtesarme Weſen, was ihnen merkwürdiger Weiſe in der Zeit der ideenreichſten, thatkräftigſten Begeiſterung das Daſeyn gab, würde dieſes Daſeyn kaum ein paar Jahrzehende erhalten haben. Eine Regeneration, eine ganz neue Geburt wurde durch Elemente bewirkt, die von den urſprünglichen weſentlich verſchieden waren. Alberich ſtarb im Jahre 1109 und noch hatte Niemand begehrt, in die ſchon ſehr gelichteten Reihen ſeiner Mönche zu treten. Die Kirche ſchien über die großen Geſchicke im Morgenlande und Abendlande Citeaux vergeſſen zu haben. Alberichs Nachfolger, Stephan Harding aus England, fürchtete alles Ernſtes, daß Citeaux ausſterben und wieder untergehen würde, ohne nur einen Novizen gehabt zu haben. Die Schenkungen kamen in's Stocken und oft mußten die Mönche umherziehen und um Almoſen bitten. Aber dadurch ſteigerte ſich nur das Bewußtſeyn von ihrem vermeintlichen Berufe, durch die äußerſte Strenge, Enthaltſamkeit, Armuth und Einfachheit das beſtehende Mönchthum und beſonders deſſen letzte Reformation von

Clugny zu beschämen, zu überbieten, zu ersetzen. Abt Stephan hat mit unverkennbarer Beziehung auf das reiche und glänzende Clugny alle Fülle, Pracht und Zierde aus Citeaux entfernt. Auch in der Kirche sollte es nur ein hölzernes Cruzifix, einen einzigen eisernen Leuchter, kupferne und eiserne Rauchfässer geben. Gold und Silber sollten überall verschwinden; nur die Abendmahlskelche und das Röhrchen, dessen man sich beim Trinken des consecrirten Weines bediente, durften von vergoldetem Silber seyn. Gerade in diesem Uebermaße der Entsagung entsprach man dem schwärmerischen Zuge jener Zeit und so kam es, daß Bernhard, der in dem nahen Fontaines heimisch war, auf Citeaux seine Blicke richtete und die dreißig Gefährten, die er dazu bewogen hatte, mit ihm die Welt zu verlassen, im Jahre 1113 gerade an die Pforte dieses Klosters führte. Die Aufnahme der frommen Schaar und ihres heiligen Anführers rettete Citeaux vor dem Untergange und führte es einer ganz andern Bestimmung zu, als es in seiner frühern Gestalt hatte erfüllen können. Es war, als hätte Bernhard neues Leben in das schon erstarrende Gebilde gebracht und als verbreitete sich um seinetwillen plötzlich die Begeisterung für Citeaux und die Sehnsucht nach der heiligen Genossenschaft durch Frankreich. Die Zahl der Mönche wuchs erstaunlich und Abt Stephan mußte schon in den nächsten zwei Jahren vier neue Klöster, die ersten und vornehmsten Töchter von Citeaux, stiften, nämlich: La Ferté, Pontigni, Clairvaux und Morimond. Bis 1119 waren noch acht Klöster entstanden und nun, als die neue Mönchsgemeinschaft schon so ansehnlich geworden war, erhielt sie ihr Grundgesetz. Stephan erließ die Charta Charitatis, welche zur buchstäblichen Beobachtung der Regel des heiligen Benedikt ohne Glosse und Befreiung verpflichtet und außerdem die Organisation und die Regierung des Ordenskörpers und der einzelnen Klöster vorzeichnet. Der Abt von Citeaux ist danach beständiger Generalsuperior des Ordens. Ihm zunächst stehen die Aebte jener vier vornehmsten Töchter von Citeaux; sie haben auch das Recht der Visitation von Citeaux selbst. Der ganze Orden gliedert sich nun nach der mittelbaren oder unmittelbaren Abstammung der einzelnen Klöster von einer der fünf ersten Abteien. Die Regierung des Ordens ist in den Händen der 25 Definitoren, welches Collegium in folgender Weise zusammengesetzt wird. Der Abt von Citeaux ist das Haupt. Er wählt aus dem Geschlechte von Citeaux vier Klöster aus, deren Aebte er dadurch zu Definitoren macht. Die Aebte von La Ferté, Pontigni, Clairvaux und Morimond sind als solche schon Definitoren und schlagen je fünf Aebte aus dem betreffenden Geschlechte vor, von denen der Abt von Citeaux je einen beliebig ausscheidet, die übrigen 20 als Collegen im Rathe der Definitoren annehmen muß. Die gesetzgebende und in allen Dingen endgültig entscheidende Behörde ist das Generalkapitel, wozu sich in der ersten Zeit alljährlich die Aebte aller Klöster in Citeaux versammelten. Die Charta Charitatis wurde den Bischöfen, in deren Sprengeln die Klöster lagen, vorgelegt. Durch ihre Genehmigung begaben sich dieselben jedes Anspruchs auf Eingriff in die Angelegenheiten des Ordens. Man gründete auch kein neues Kloster in einem andern Sprengel, ehe der betreffende Bischof sich zu Anerkennung der Ordensregel und der unbeschränkten Selbstregierung des Ordens verstanden hatte. Endlich holte man noch im Jahre 1119 die Bestätigung der Regel vom Pabste Calixt II. ein und gab somit den Fundamenten des Ordens die größte Stärke und Festigkeit. Auf diesen Grundlagen erwuchs der Orden in der kürzesten Zeit zu einer überraschenden Größe und Bedeutung. Er verdankte dieses Wachsthum und seine Stellung in der Geschichte dem heiligen Bernhard, dem ersten Abte von Clairvaux, oder doch dem Geiste, der sich in Bernhard personificirt des Mönchthums bemächtigte und die ganze abendländische Kirche beherrschte. Den Ordensbildungen seit dem Ende des zehnten Jahrhunderts entsprechen selbstständige Regungen in der Laienkirche, Versuche des Volkes, sein von der Kleruskirche nicht mehr befriedigtes religiöses Bedürfniß auf eigene Weise zu befriedigen. Beiderlei Erscheinungen entwachsen demselben Boden, aber die Orden gehen aus den höheren Schichten der bürgerlichen Gesellschaft hervor, schlagen alle in das Aristokratische um, werden Diener

und Glieder der Kleruskirche und verfallen bald einer völligen Wirkungsloſigkeit, Erſtarrung und Verweſung. Sie ſcheiden ſich alſo ſchon in ihrer Entſtehung von den Elementen der ihnen parallelen religiöſen Volksbewegungen. Sie verfeinden ſich mit ihnen, je mehr ſie ſich ſelbſt an die Kirche hingeben. Sie werden die heftigſten und gefährlichſten Feinde derſelben, je mehr dieſe ſich wehren, ſich in irgend welchen Formen wieder in die Kleruskirche hereinziehen und in ihr erſticken zu laſſen. Sie werden die tapferſten und ſiegreichſten Kämpfer gegen Alle, welche das traditionelle Syſtem und die Prieſterherrſchaft der römiſchen Kirche bezweifeln und verwerfen. Die Kirche hatte ſeit der Mitte des 11. Jahrhunderts ungeheure Anſtrengungen gemacht, um die Gährung in den Völkern für ſich auszubeuten. Sie hatte ſich der religiöſen Begeiſterung zu bemächtigen, ſie abzuleiten oder zu ihrer eignen Hebung zu verwenden geſucht. Aber auch die gegenkirchlichen oder doch gegenrömiſchen Elemente erſtarkten, verbreiteten ſich, organiſirten ſich und traten immer entſchiedener und erfolgreicher gegen die alte Kirche auf. Da erſchien Bernhard, eröffnete den um das Heil ihrer Seele Bekümmerten den dornigen, aber eben deßhalb geſuchten Weg der Aſceſe, indem er das Mönchthum im Ciſterzienſerorden erneuerte, ſtellte ſich an die Spitze der aſcetiſch ſchwärmeriſchen Bewegung, rief zum Kreuzzuge auf, fügte die Ritterorden dem kirchlichen Verbande ein, kämpfte für die Rechte des Pabſtes, griff die Ketzer unter den Theologen und unter den Laien an, bemühte ſich um die Verwerfung und Vernichtung eines Abälard und eines Arnold von Breſcia, der Katharer und Henricianer. Der Erfolg der Wirkſamkeit des heiligen Bernhard war ein unerhörter und mit dem heiligen Bernhard kam der Orden der Ciſterzienſer, die nach ihm (wenigſtens in Frankreich allgemein) Bernhardiner genannt wurden, zu einem ſehr ausgedehnten und tiefgehenden Einfluſſe und zu einer außerordentlichen Macht und Größe. Pabſt Eugen III. gehörte dem Orden an, war ein Zögling Bernhards und ſtand unter ſeiner Leitung.

Der Ritterorden der Tempelherren erhielt vom heil. Bernhard ſeine Regel und die ſpaniſchen Ritterorden von Calatrava, Alcantara und Monteſa und die portugieſiſchen von Avis und von Chriſtus wurden dem Orden von Citeaux affiliirt. Das ganze Königreich Portugal wurde 1143 der Abtei Clairvaux lehnspflichtig gemacht, ſo daß dieſe im Jahre 1578 Anſpruch auf Portugal erheben konnte. Im Jahre 1151 gab es 500 Abteien und man verbot in einem Generalkapitel, die Zahl derſelben zu vermehren. Wahrſcheinlich fürchtete man, daß die Regierung des Ordenskörpers und die Aufrechthaltung des urſprünglichen Geiſtes allzuſehr erſchwert werden würde. Aber das Verbot war erfolglos, der Orden wuchs bis gegen die Mitte des 13. Jahrhunderts ununterbrochen fort und brachte es bis zu 1800 Abteien. Da war aber auch die kirchengeſchichtliche Miſſion der Ciſterzienſer bereits vorbei und an die Bettelmönche übergegangen. Das war die innere Miſſion der Kirche an das chriſtliche Volk, das, um ſeines Heiles gewiß zu werden, die Vermittelung der römiſchen Prieſterkirche verwarf und dabei in Gefahr kam, der Kirche Chriſti verloren zu gehen. Dieſer Beruf war nicht erfüllt worden. Die Ciſterzienſer waren zu reichen Kloſterherren geworden, welche, durch die furchtbar gewachſene Unkirchlichkeit und Gegenkirchlichkeit an ihre Aufgabe erinnert, nur noch nach dem Ruhme von Ketzerrichtern und Ketzervertilgern begierig waren. Aber das herzliche Erbarmen mit dem armen Volke und die Sorge für ſeiner Seele Seligkeit trieb Dominikus und Franziskus zur Umgießung des alten Mönchthums in eine neue Form, zur Verwandelung deſſelben in ein Inſtitut der Volksſeelſorge durch volksthümliche, dem Volke entnommene und in den unterſten Schichten des Volkes ſtets heimiſche Elemente. So wurden die Ciſterzienſer ſehr zeitig überholt und antiquirt. Sie geſtalteten ſich zu einem abgeſchloſſenen, reichen und ſtolzen Mönchsſtaate, der nichts weiter war, als ein organiſirtes und darum mächtigeres Benediktinerthum. Die Regierungsform der Ciſterzienſer iſt für alle ſpäteren Orden maßgebend geweſen, aber ſonſt konnten ſie nichts Auszeichnendes aufweiſen und mußten ſich ſelbſt von den alten Benediktinern auf dem wiſſenſchaftlichen Gebiete übertreffen laſſen. Der Verfall des Ordens begann im 13. Jahr-

hunderte durch Nachlassung in der ascetischen Strenge und durch Uneinigkeit. Nun bekamen die Cisterzienser wie die Benediktiner ihre Clementina und Benedictina, indem Clemens IV. im Jahre 1265 und Benedikt XII. (früher Cisterzienserabt von Fond-Froide) im Jahre 1334 Gesetze zur Herstellung der Einigkeit und Strenge im Orden erließen. Schon im Jahre 1289 hatte das Generalkapitel die erste Sammlung aller Beschlüsse und Verordnungen der früheren Generalkapitel aufgestellt und die Menge der Vorschriften im Einzelnen eingeschärft. Das Jahr 1350 brachte eine neue Sammlung von Geboten und Einrichtungen. Im Jahre 1390 war eine neue dringende Mahnung zur Restriction der immer laxeren Gewohnheiten nöthig geworden, aber schon verfügten die Generalkapitel selbst in vieler Hinsicht gegen ihre eignen Gesetze. Die Verschlimmerung des ganzen Ordens nahm nun so rasch überhand, daß man bald an der Möglichkeit der Verbesserung des Ordens als solchen verzweifelte und in der Zerbrechung des starren Ordens-Organismus und Mechanismus das einzige Heilmittel sah. In Spanien begann im Jahre 1426 Martin de Vargas mit Unterstützung des Pabstes Martin V. das Werk der stückweisen Reformation des Ordens. Aber erst nach seinem Tode, der 1446 eingetreten war, nämlich im Jahre 1469 bildete sich nach seinen extremen ascetischen Grundsätzen die spanische Congregation von Cisterzienserklöstern. Im Heimathlande, in Frankreich, litt der Orden äußerlich und innerlich durch die englisch-französischen Kriege. Umsonst war es, daß Eugen IV. im Jahre 1444 ihn sehr ernst aufforderte, sich selbst zu reformiren. Auch die Mahnung des Pabstes Nikolaus V. im Jahre 1448 war ohne Erfolg. Durch die Kriegsnoth war es den Cisterzienern oft unmöglich gemacht, ihre Regel, besonders die Speisevorschriften, zu beobachten. Sie konnten sich des Fleischgenusses nicht enthalten, wenn sie nicht verhungern wollten. Sie schickten deßhalb 1475 eine Gesandtschaft nach Rom und in Folge des von Sixtus IV. erhaltenen Bescheides gab das Generalkapitel im Jahre 1481 den einzelnen Aebten Vollmacht, von dem Fleischverbote zu dispensiren. Daraus entstand aber die größte Verschiedenheit der Observanz und die bedrohlichste Uneinigkeit in den einzelnen Klöstern und in dem ganzen Orden und man mußte sich 1485 dazu entschließen, daß man durchgängig Sonntags, Dienstags und Donnerstags Fleisch zu genießen erlaubte. Das war ein offizieller Abfall von der Mönchsascese, wie er in keinem anderen Orden vorgekommen ist. Wiederum gebot der Pabst Innocenz VIII. im Jahre 1487, eine Reformation vorzunehmen. Die darauf im Jahre 1493 im Bernhardinercollegium zu Paris aufgesetzten Verbesserungsartikel kamen aber nicht zur Ausführung. Nun halfen sich diejenigen, welche die strenge Beobachtung der Regel durchsetzen wollten, damit, daß sie sich wie Martin de Vargas von der Ordensgewalt losmachten und daß sie unter dem Schutze der betreffenden Landesherren besondere Congregationen stifteten. So geschah es 1497 in Toskana und in der Lombardei, später in Aragonien, in Calabrien und im Kirchenstaate. Jean de Barriere reformirte seit 1574 die Abtei Feuillans in der Nähe von Toulouse und gab den Feuillanten und Feuillantinnen den Ursprung. Bernard de Montgaillard gründete im Jahre 1605 die Reform von Orval. Denis l'Argentier, Abt von Clairvaux, fing 1615 an, in seiner Abtei eine genaue Befolgung der Regel herzustellen. Damit beschwor er einen heftigen Sturm über seinen Orden herauf. Vergeblich bemühten sich die Päbste Gregor XV., Urban VIII. und Alexander VII., der Cardinal Rochefoucauld und selbst der Cardinal Richelieu, den ganzen Orden zu einer besseren Beschaffenheit zurückzuführen. Die strenge Observanz wurde endlich selbstständig organisirt und aus der unmittelbaren Abhängigkeit von dem unverbesserlichen Citeaux befreit. Citeaux that es jetzt selbst Cluny in der Widerspenstigkeit gegen Reformation zuvor. Die berühmteste und extremste Restriction ist die der Trappisten, welche Jean le Bouthillier de Rancé im Jahre 1662 begann. Zu derselben Zeit entstanden durch Beaufort die verbesserten Bernhardiner von Septfonds. — Man hat sich über die Stiftung der Cisterzienernonnen oder Bernardinerinnen gestritten und sie entweder der Schwester des heil. Bernhard Humbelina oder dem heil. Bernhard selbst oder dem dritten

Abte von Citeaux, dem Stephan, zugeſchrieben. Der Letzte ſcheint die Ehre zu verdienen, denn das älteſte Frauenkloſter des Ordens, nämlich zu Tart, verdankt ihm ſeine Entſtehung. Am wichtigſten iſt aber das Kloſter Port royal geworden. — Quellen ſind folgende Schriften: *Angelus Manrique de Burgen*, Annales Cistercienses etc. Lugd. 1642—59. 4 Tom. fol. *Augustinus Sartorius*, Cistertium bis-tertium etc. Prag. 1700. fol. *Miraeus*, Chronicon Cisterciensis ordinis etc. Colon. 1614. 8. Zu vergleichen ſind Helyot, Geſchichte der geiſtlichen und weltlichen Klöſter- und Ritterorden B. V. S. 396—566. B. VI. S. 1—25. und Muſſon, Pragmatiſche Geſchichte der vornehmſten Mönchsorden B. II. S. 47—208. B. III. S. 3—110. **Albrecht Vogel.**

Civilehe, ſ. Ehe.

Clara v. Aſſiſi und die Clariſſinen, ſ. Franz. v. Aſſiſi u. d. Franciskaner.

Clarendiniſche Conſtitutionen, ſ. Becket, Thomas.

Clarke. Dieſes Namens gibt es mehrere in England nicht unberühmte Theologen. 1) Samuel Clarke, 1599—1682, ein biſchöflicher Geiſtlicher der puritaniſchen Richtung, als Nonconformiſt ſeines Amtes entſetzt, nach Foxe der fleißigſte Martyrolog und Biograph. 2) Samuel Clarke, ſein Sohn, deſſen Anmerkungen zur Bibel früher viel benützt wurden. 3) Dr. Samuel Clarke, Pfarrer von St. James's, Weſtminſter. 4) Dr. John Clarke, Dechant von Salisbury, Bruder des letzteren, und Herausgeber ſeiner Werke. 5) Samuel Clarke, 1623—69, ein ſeiner Zeit geſchätzter Orientaliſt und Mitarbeiter an der Walton'ſchen Polyglotte. 6) William Clarke, geb. 1696, ein gelehrter Alterthumsforſcher. 7) Adam Clarke, 1760—1832, ein Wesleyaniſcher Geiſtlicher, zugleich Hiſtoriker und Fortſetzer der Reymer'ſchen Foedera. Der bedeutendſte und bekannteſte der obengenannten iſt: Dr. Samuel Clarke, geb. zu Norwich den 11. Oktober 1675. Er trat in ſeinem 16. Jahr in das Cajuscollege in Cambridge ein, wo er zunächſt Mathematik und Philoſophie ſtudirte. Damals war die Carteſianiſche Philoſophie herrſchend und wurde nach Rohault's Handbuch gelehrt. Clarke, noch nicht 22 Jahre alt, überſetzte daſſelbe neu und begleitete es mit Anmerkungen, die auf das Newton'ſche Syſtem überleiten ſollten und es gelang ihm, dadurch die Newton'ſche Philoſophie in Cambridge zur Herrſchaft zu bringen. Nach Vollendung dieſer Arbeit wandte ſich Clarke zur alt- und neuteſtamentlichen Exegeſe und den Schriften der Väter — ein Studium, das er als Kaplan ſeines Gönners, des Biſchofs More von Norwich (ſ. 1698) ungeſtört fortſetzen konnte. Die erſte Frucht deſſelben waren Abhandlungen über Taufe, Confirmation und Buße (1699), welchen eine Kritik von Toland's Amyntor und Paraphraſen zu den Evangelien 1701 und 1702 folgten. 1705 und 1706 wurde er zur Abhaltung der von dem frommen Naturforſcher Boyle zur Belehrung über die Grundwahrheiten der natürlichen und geoffenbarten Religion geſtifteten Vorleſungen berufen und erwarb ſich dabei den größten Beifall. Im gleichen Jahre vertheidigte er die immanente Unſterblichkeit der Seele gegen Dodwell, der dieſelbe durch die Taufe mitgetheilt wiſſen wollte. Bald nachher erhielt er durch Biſchof More die Pfarrei St. Bennet in London und 1709 die Stelle eines Hofpredigers und die Pfarrei St. James's, Weſtminſter, die er, höhere Würden ablehnend, bis zu ſeinem Tode behielt. Eine Schrift über die Dreieinigkeit, die er 1712 veröffentlichte, rief einen langen heftigen Streit hervor, der ihn faſt ſein Amt koſtete. Er wußte jedoch der Convocation, vor der er des Arianismus beſchuldigt wurde, eine befriedigende, übrigens von ſeinem ſtandhafteren Freunde Whiſton ſcharf getadelte Antwort zu geben. Doch blieb er ſeiner Anſicht treu und erlaubte ſich in dem Geſangbuch für ſeine Kirche entſprechende Aenderungen in der Doxologie, die ſtark angefochten wurden. Einen ungefährlichen Streit hatte er 1715 und 1716 mit Leibnitz über die Prinzipien der Naturphiloſophie und Religion, bei welchem ſich die Prinzeſſin Caroline lebhaft betheiligte. 1724 erhielt er die Sinecur eines Meiſters des Wigston-Hoſpitals in Leiceſter, ſchlug aber das nach Newton's Tod ihm angebotene ſehr einträgliche Münzmeiſteramt aus. Er ſtarb den 17. Mai 1729 und hinterließ eine Wittwe mit 5 Kindern.

Clarke kann als Begründer des rationaliſtiſchen Supranaturalismus angeſehen werden. Er hält den ganzen Inhalt der Offenbarung dem Deismus und Pantheismus ſeiner Zeit gegenüber feſt, während er mit ſeinen Gegnern auf dem gleichen Boden der Autonomie der Vernunft ſteht. Die Autonomie der theoretiſchen Vernunft iſt ſein formales, die der praktiſchen ſein materiales Prinzip. Aus dem letzteren entwickelt er mit Hülfe des erſteren ſein Syſtem in den Boyle'ſchen Vorleſungen („A Demonstration of the Being and Attributes of God, more particularly in answer to Mr. Hobbes and Spinoza 1705“, und „A Discourse concerning the unchangable Obligations of Natural Religion and the Truth and Certainty of the Christian Revelation 1705“). Er ſtellt darin zunächſt die drei Ideen von Gott, Tugend und Unſterblichkeit als Poſtulate der praktiſchen Vernunft auf und zeigt dann die Nothwendigkeit und Vernunftmäßigkeit der Offenbarung. Die Idee Gottes conſtruirt er nicht rein a priori, ſondern geht dabei von der, wie er ſagt, allgemein zugegebenen Vorausſetzung aus, daß das Daſeyn Gottes für die Glückſeligkeit des Menſchen wenigſtens wünſchenswerth und daß die Tugend abſolut nothwendig ſey. Um nun das Daſeyn Gottes zu beweiſen, ſtellt er an die Spitze die Idee eines abſoluten Etwas, das von Ewigkeit, als letzte Urſache, dabei durch ſich ſelbſt und mit Nothwendigkeit exiſtirt habe. Ein ſolches ſey die Welt nicht, da ſie weder ihrer Form noch ihrer Subſtanz nach als ſchlechthin nothwendig gedacht werden könne. Obwohl nun die Subſtanz dieſes ſelbſtexiſtirenden Weſens nicht erkannt werden könne, ſo laſſen ſich doch viele ſeiner Attribute genau aufzeigen, nämlich Ewigkeit, Unendlichkeit und Allgegenwart, Einheit, Intelligenz, Freiheit, Allmacht, namentlich die Macht, andere intelligente immaterielle Weſen zu ſchaffen, Weisheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit. Dieſe Attribute werden aber nicht ſowohl aus der Idee des abſoluten Weſens deducirt, ſondern vielmehr aus der Offenbarung fertig herübergenommen, um jenen leeren abſtrakten Begriff zu erfüllen. Von den ſittlichen Eigenſchaften Gottes ſollte man nun einen Uebergang zu der Idee der Sittlichkeit erwarten. Anſtatt deſſen wird die Idee des Guten an ſich als Poſtulat der praktiſchen Vernunft unmittelbar aus dem Gewiſſen und dem allgemeinen Gefühl der moraliſchen Verpflichtung geſchöpft und aus einem ewigen Naturgeſetz, das über allem poſitiven Rechte ſteht und für den Willen Gottes ſelbſt beſtimmend iſt, abgeleitet. Aus den ewigen nothwendigen Unterſchieden der Dinge ſelbſt nämlich folgt die Angemeſſenheit oder Unangemeſſenheit gewiſſer Verhältniſſe, daraus der Unterſchied von Gut und Bös und moraliſche Verpflichtungen für vernünftige Weſen entſpringen, die an ſich, ohne Rückſicht auf Lohn oder Strafe, bindend ſind. Clarke hat damit, ähnlich wie Shaftesbury, gegenüber den ſubjektiven Beſtimmungen über Sittlichkeit, das Gute und die moraliſche Verpflichtung als etwas Reales, Abſolutes wieder entſchieden zur Anerkennung gebracht, übrigens die Idee der Sittlichkeit zur Gottesidee nicht in gehöriges Verhältniß geſetzt. — Das Sittengeſetz iſt an ſich bindend, allein daß Lohn und Strafe folgen müſſen, liegt im Weſen Gottes. Da ſie aber in dieſem Leben nicht recht vertheilt ſind, ſo folgt daraus als drittes Poſtulat die Unſterblichkeit der Seele. Den Uebergang zur Offenbarungsreligion macht Clarke mit der nicht weiter erörterten Bemerkung, daß jene Ideen zwar aus der natürlichen Vernunft abzuleiten, aber durch den verdorbenen Zuſtand der Menſchheit getrübt ſeyen, daher eine göttliche Offenbarung zur Belehrung und Erlöſung der Menſchen nothwendig ſey. Es wird ſodann die Vernunftgemäßheit der chriſtlichen Religion nachgewieſen, ſowie die Aechtheit der Ueberlieferung durch die Apoſtel, welche die Wahrheit reden konnten und wollten. Damit ſchließt Clarke ſein Syſtem ab. Seine Methode, die raiſonirende, demonſtrative fand großen Beifall und wurde auf lange Zeit die herrſchende. — Eine der ſchon in jenen Vorleſungen berührten Lehren glaubte er den Deiſten gegenüber noch eingehender behandeln zu müſſen, die Lehre von der Dreieinigkeit. In ſeinem Buche darüber (The Scripture doctrine of the Trinity 1712) ſtellt er zunächſt alle einſchlägigen Schriftſtellen des Neuen Teſtamentes zuſammen und betrachtet dieſe exegetiſch. Er findet darin keine Ausſprüche über das metaphyſiſche Weſen der göttlichen Perſonen und be-

ſchränkt ſich deßhalb auf die Entwickelung der ökonomiſchen Trinität. Ausgehend von ſeiner oben entwickelten Gottesidee, zeigt er, daß Sohn und Geiſt Weſen und Attribute von dem Vater haben. Dem Sabellianismus gegenüber bringt er auf perſönliche Unterſchiede, dem Arianismus gegenüber behauptet er die Ewigkeit von Sohn und Geiſt. Ihr beſonderes Seyn hat nach Clarke nicht in einer innern Nothwendigkeit, ſondern in dem unbegreiflichen Willen Gottes ſeinen Grund. Damit iſt die Unterordnung auf's Entſchiedenſte ausgeſprochen, und es iſt nur folgerichtig, wenn geſagt wird, daß dem Sohne nicht um ſeines Weſens, ſondern um ſeines Werkes willen Anbetung gebühre. Mit Recht machte ſchon Waterford gegen Clarke geltend, daß Coëternität Conſubſtantialität in ſich ſchließe und daß durch Läugnung der letztern der Sohn zum Geſchöpf werde.

Die praktiſchen Schriften des Clarke: 1) 3 practical Essays on Baptism, Confirmation and Repentance 1699. 2) Paraphrase upon the Gospels 1701. 2. 3) Exposition of the Church Catechism und 4) Predigten, 173 an der Zahl, nach ſeinem Tode herausgegeben, können kurz erwähnt werden. Sie zeichnen ſich durch Einfachheit und Klarheit aus. Clarke hat dabei eine neue Bahn eingeſchlagen. Er hält ſich, namentlich bei ſeinen Predigten, ſtrenger an den Text, vermeidet allen gelehrten Ballaſt und fremde Citate und befleißigt ſich beſonders der Verſtändlichkeit. Dabei verfällt er allerdings oft in große Nüchternheit und Breite der Darſtellung und verfehlt oft den tieferen Sinn. Sein Vortrag war ſehr ruhig und gehalten. Bei ſeinen amtlichen Arbeiten und theologiſchen Studien verlor Clarke ſeine Vorliebe für Mathematik und Naturwiſſenſchaft nicht. Er überſetzte 1708 Newton's Buch, „on optics“ und vertheidigte noch 1728 deſſen Lehre über das Verhältniß der Schnelligkeit und Kraft der Körper in Bewegung. Auch in der Philologie war er Meiſter. Seine Ausgabe von Cäſars Commentaren mit Anmerkungen (1712) und ſeine Ueberſetzung der Ilias mit Noten (1729) wurden von Männern des Fachs als treffliche Arbeiten anerkannt. Seine umfaſſende Gelehrſamkeit wurde von ſeinen Zeitgenoſſen angeſtaunt. Er galt für einen Meiſter im Diſputiren und Argumentiren, obwohl ihn Voltaire nicht ganz mit Unrecht ein „moulin à raisonnement“ nennt. Sein Karakter wurde nicht minder hochgehalten. Er war ein milder beſcheidener, wohlwollender und frommer Mann. Sein Leben war untadelig. (Clarke's Werke. 4 Bände. Fol. 1738 u. ö. Vergl. Lechler's Deism.) C. Schöll.

Claude, Johann, geboren 1619 zu La Sauvetat im ſüdlichen Frankreich, wo ſein Vater Geiſtlicher war, ſtudirte die Theologie zu Montauban, wurde im 26. Jahre ordinirt, und verſah nach einander mehrere kleinere Pfarrſtellen, bis er, wegen ſeines Talentes als geiſtlicher Redner, 1654 nach Nismes berufen wurde, wo er, neben der Verwaltung des Pfarramtes, freie Vorleſungen hielt über Predigtkunſt und praktiſche Schrifterklärung. 1661 präſidirte er die zu Nismes verſammelte Provinzial-Synode; hier bekämpfte er ein von dem Prinzen von Conti, Statthalter des Langnedoc, vorgelegtes ſogenanntes Vereinigungsprojekt mit ſo viel Nachdruck, daß die Synode es einſtimmig verwarf, daß aber zugleich deren Beſchlüſſe von dem Könige caſſirt wurden und an Claude das Verbot erging, in der genannten Provinz ferner zu predigen. Er begab ſich nach Paris, bemühte ſich vergebens, das Verbot rückgängig zu machen, und nahm deßhalb eine Pfarrſtelle zu Montauban an; aber auch da wurde ihm, nach vierjährigem Wirken, durch Befehl des Hofes Stillſchweigen auferlegt. Nach Paris zurückkehrt, bat ihn die Marſchallin Turenne, um ihren von den Bekehrern gedrängten Gemahl beſorgt, einen handſchriftlichen Traktat Nicole's zu widerlegen, welcher Turenne übergeben worden war, um ihn zu überzeugen, daß die Transſubſtantiation von jeher in der Kirche gelehrt worden ſey. Claude's gründlicher Gegenbeweis, von welchem eine Zeit lang bloß Copien cirkulirten, machte Katholiken und Proteſtanten auf ihn aufmerkſam. Nicole übergab deßhalb ſeine erſte Schrift, nebſt einer Bekämpfung Claude's dem Druck, unter dem Titel: Perpétuité de la foi de l'Eglise touchant l'Eucharistie (Paris 1664, 8.); worauf Claude eine fernere Widerlegung verfaßte, die er, mit ſeiner erſten, im Jahr 1665 veröffentlichte: Réponse aux deux traités intitulés la Perpétuité etc. (Charenton, 8., und

öfter. Vergl. Walch, Biblioth. theol. II, 231 u. f., und Bayle, Artikel Claude, Note B). Das Conſiſtorium von Charenton, bei Paris, wurde durch den Erfolg des gewandten Polemikers veranlaßt, ihn 1666 zum Pfarrer zu wählen. Er verſah dieſe Stelle bis zur Revocation des Edikts von Nantes, von ſeinen Glaubensgenoſſen geliebt wegen ſeines Eifers und ſeiner liebreichen Milde, von den Katholiken gefürchtet wegen ſeiner ebenſo gründlichen als muthigen Polemik. 1668 und 1669 unternahmen der Jeſuit Nouet und der Janſeniſt Arnauld die Vertheidigung der Meſſe gegen ihn; beide bekämpfte er durch folgende Schriften: Traité de l'Eucharistie contenant une réponse au livre du P. Nouet (Amſterdam 1668, 8.), und Réponse au livre de Mr. Arnauld etc. (Quévilly bei Rouen 1670, 4.). Bald darauf widerlegte er das ſchwache Werk des Janſeniſten Nicole, Préjugés légitimes contre le Calvinisme, das zuerſt 1671 erſchien und nur wegen des Namens des Verfaſſers viel geleſen wurde; die oft gedruckte Gegenſchrift Claude's, La défense de la réformation (zuerſt 1673, Rouen, 4., zuletzt Paris 1844, 8.), iſt wohl ſein Hauptwerk; es werden darin nicht bloß die »Vorurtheile« Nicole's widerlegt, ſondern mit großer Klarheit und in würdigem Ton beweist der Verfaſſer die Nothwendigkeit einer Kirchenverbeſſerung, und da dieſe von dem Pabſtthum verweigert wurde, die Nothwendigkeit einer Trennung von Rom. Nicole entſchloß ſich erſt zehn Jahre ſpäter zu antworten, durch ſeine Prétendus réformés convaincus de schisme (Paris 1684, 12.). 1678 hatte Claude, auf die Bitte der Mlle. de Duras, die Conferenz mit Boſſuet, von welcher in dem dieſem Letztern gewidmeten Artikel die Rede iſt. In der Folge wurde er noch mehrmals von Leuten, die katholiſch werden und ihre Abtrünnigkeit durch den vorgeblichen Sieg irgend eines katholiſchen über einen berühmten proteſtantiſchen Theologen beſchönigen wollten, in ähnliche Fallen gelockt, gab ſich aber nie mehr dazu her. Als 1685 die reformirten Geiſtlichen Befehl erhielten, in einer Friſt von 14 Tagen das Land zu verlaſſen, gab man Claude die auffallende Erlaubniß, den 21. Oktober zu Charenton, welches die reformirte Pfarrei von Paris war, noch einmal Gottesdienſt zu halten. Da er aber erfuhr, daß man die Verſammlung zu einer Komödie benutzen wollte, daß der Erzbiſchof von Paris und der Biſchof von Meaux mit dem Polizei-Lieutenant in der Kirche erſcheinen, einer der Prälaten über die Kirchenvereinigung predigen, und einige gedungene Leute die Ketzerei abſchwören ſollten, ließ er verkündigen, daß der Gottesdienſt nicht ſtattfinden würde. Alſobald ward dem Empörer, wie Frau von Maintenon ihn ſchalt, befohlen, binnen 24 Stunden, ſtatt in 14 Tagen, ſich zu entfernen; den 22. Oktober reiste ein königlicher Bedienter mit ihm ab und begleitete ihn bis an die holländiſche Grenze. Kaum hatte er ſeine Gemeinde verlaſſen, ſo wurde die Kirche von Charenton, eine der größten und ſchönſten des damaligen reformirten Frankreichs, in Zeit von fünf Tagen abgebrochen. Claude begab ſich nach dem Haag, wo ſein Sohn Pfarrer war; er nahm weder das Anerbieten des großen Kurfürſten, zu Frankfurt an der Oder eine Profeſſur zu bekleiden, noch einen ſchon vorher an ihn ergangenen Ruf von der Univerſität von Gröningen an, ſondern beſchäftigte ſich, in ſtiller Zurückgezogenheit, von einem Gehalte lebend, den ihm der Prinz von Oranien bewilligte, mit literariſchen Arbeiten und mit Predigen. Die Hauptſchrift, die er hier verfaßte, ſind ſeine Plaintes des protestants cruellement opprimés dans le royaume de France (Köln 1686, 12. und öfter, beſonders 1703, 8., mit einer Vorrede von Jak. Basnage), eine mit edler Entrüſtung geſchriebene Proteſtation gegen die Tyrannei des Königs, und zugleich eine Hauptquelle für die Geſchichte der gegen die franzöſiſchen Proteſtanten ausgeübten Gewaltthätigkeiten. Seine letzte Predigt hielt Claude am Weihnachten 1686; wenig Tage darauf, den 13. Januar 1687, ſtarb er. Die franzöſiſchen Katholiken, nachdem ſie ihn während ſeines Lebens gefürchtet, verläumdeten ihn durch Ausſtreuung des Gerüchts, er habe kurz vor ſeinem Tode die Ketzerei in's Geheim abgeſchworen. Außer den angegebenen Schriften beſitzt man von ihm noch mehrere kleinere polemiſche Traktate und eine Anzahl von Predigten, die ſich durch ſtrenge Ordnung und männliche Beredtſamkeit auszeichnen. Seine, von ſeinem Sohne in 5 Bänden herausgegebenen Oeuvres posthumes (Amſterdam 1688, 8.) enthalten, außer einigen

franzöſiſchen und lateiniſchen dogmatiſchen Abhandlungen, einen praktiſchen Commentar über den Römerbrief und ein Traité de la composition d'un sermon, der erſte umfaſſendere Verſuch einer franzöſiſchen reformirten Homiletik. Der 5. Band enthält 45 theologiſche, zum Theil auch für die Zeitgeſchichte wichtige Briefe.

S. über Claude: *De Ladevèze*, Abrégé de la vie de Mr. Claude, Amſterdam 1687, 16.; das Wörterbuch von Bayle; Niceron, deutſche Ausgabe, B. V, S. 125 u. f.; *Haag*, La France protestante, B. III, S. 473 u. f. **E. Schmidt.**

Claudianus (Claudius, Claudianus Mamertus, Clandianus Ecdicius Mamertus), Presbyter in der Diöceſe von Vienne, Bruder des dortigen Biſchofs, geſtorben um das Jahr 470, wird als Verfaſſer mehrerer Gedichte genannt, 1) carmen contra poetas vanos, welches die Herrlichkeit des chriſtlichen Glaubens gegen die heidniſche Poeſie beſingt; beigedruckt der Schrift de statu animae. Max. bibl. PP. VI. f. 1050. 2) De passione Domini, mit den Anfangsworten: pange, lingua gloriosi, und in das römiſche breviarium aufgenommen. Von zweifelhafter Aechtheit ſind andere Gedichte: carmen paschale, laus Christi, miracula Christi, öfter dem andern römiſchen Dichter dieſes Namens, aber mit Unrecht zugeſchrieben. Die Schrift de statu animae, ebenfalls jenem Claudianus zugeſchrieben, behauptet gegen Fauſtus von Rhegium die Körperlichkeit der Engel und der Menſchenſeelen. Es werden noch Briefe von ihm aufbewahrt, einer an Sidonius Apollinaris (in der Briefſammlung des letztern, epist. lib. IV. 2.), der andere an den Rhetor Sapandus in Vienne (bei *Baluze*, Miscellanea. T. VI. p. 535). **Herzog.**

Claudius, römiſcher Kaiſer 41—54, verdient deswegen Erwähnung, weil er als der Anſtifter der erſten Chriſtenverfolgung betrachtet wird. Die wichtigſte Nachricht darüber iſt bei Sueton. im Leben dieſes Kaiſers. K. 25. Judaeos, impulsore Chresto, assidue tumultuantes Roma expulit. Zuvörderſt iſt die Meinung als falſch zu bezeichnen, welche in Chreſtus einen jüdiſchen Aufrührer ſieht. Chreſtus iſt corrumpirt für Chriſtus. S. Tert. apol. c. 3. cum perperam Chrestianos pronunciatur a vobis. Ad nat. 1, 3. cum corrupti a vobis chrestiani pronuntiamur. Es iſt alſo anzunehmen, daß altgläubige Juden mit den Judenchriſten in Streit geriethen und die Worte des Vorſtehers der Juden an Paulus in Rom: *περι μεν γαρ της αιρεσεως ταυτης γνωστον εστιν ημιν, οτι πανταχου αντιλεγεται.* Act. 28, 22., berechtigen keineswegs zu dem Schluſſe, daß bis dahin das Evangelium unter den zahlreichen römiſchen Juden keine Anhänger gefunden. Noch iſt zu bemerken, daß bei Anlaß dieſer Verfolgung Aquila und Priscilla Rom verließen. Act. 18, 2. (ſ. den Art. Aquila und Priscilla) und daß nach Dio Caſſius, hist. Rom. 60, 6., Claudius die Juden nicht vertrieb, aber ihnen die Ausübung ihres Gottesdienſtes unterſagte. **Herzog.**

Claudius (Matthias). Dieſer unter dem Namen des »Wandsbecker Boten« (Asmus) bekannte Volksdichter und Volksſchriftſteller darf in einer Realencyklopädie für die proteſtantiſche Theologie und Kirche inſofern nicht fehlen, als er zwar kein Theologe von Fach war, aber durch ſeine ganze menſchliche und literariſche Erſcheinung bedeutend auf die chriſtliche Richtung und Geſinnung der Nation in einer dem Chriſtenthum großentheils entfremdeten Zeit gewirkt und für den einfachen Chriſten- und Bibelglauben ein aufrichtiges und lebensfriſches Zeugniß in perſönlich origineller Weiſe abgelegt hat. Geboren den 15. Auguſt 1740 zu Rheinfeld im Holſteiniſchen, ſtudirte er in Jena und brachte ſpäter den größten Theil ſeines Lebens*) theils als Privatmann, theils als Reviſor bei der ſchleswig-holſteiniſchen Bank in Altona, in ſeinem geliebten Wandsbeck (bei Hamburg) zu, umgeben von einem heitern Familienkreiſe, und mit vielen der Beſten und Edelſten ſeiner Zeit, mit Herder, Jacobi, Hamann, Lavater, Stolberg u. A. durch Bande der Freundſchaft verbunden. Er ſtarb in heiterer Gottergebenheit den 21. Januar 1815 im Hauſe ſeines Schwiegerſohnes, des Buchhändlers F. Perthes zu Hamburg.

*) Bloß von 1776—1777 bekleidete er die Stelle eines Ober-Landescommiſſärs zu Darmſtadt.

„Die volle Kraft des Geiſtes, ſeine Eigenthümlichkeiten und Eigenheiten blieben ihm bis zur letzten Stunde“ (ſ. Perthes Leben II. S. 59 ff. vgl. I. S. 77). — Seine theils im „Wandsbecker Boten“, theils in andern Blättern zerſtreuten Aufſätze ſammelte er zuerſt 1765 u. d. T.: Asmus omnia sua secum portans, oder ſämmtliche Werke des Wandsbecker Boten, denen dann noch einige Supplemente in ſpäteren Jahren folgten (vollſtändige Ausg. 1812 in 8 Bdn.). Was Claudius als religiöſen Schriftſteller (nur dieſer kommt hier in Betracht) auszeichnet, iſt weder eine in didaktiſcher Form auftretende Theologie, noch ſind es aſcetiſche, zu unmittelbar erbaulichem Zwecke geſchriebene Aufſätze. So eignet ſich keines ſeiner Gedichte zum Kirchenlied und keine ſeiner Betrachtungen hat von ferne den Ton der Predigt oder des Andachtsbuches. Alles iſt vielmehr unmittelbarer Erguß eines vom praktiſchen Chriſtenthum durchdrungenen, aber in der reinen Weiſe der Volksſprache ſich kundgebenden Lebens. Aus der ſchalkhaften Miene des Humors ſchaut der höchſte Ernſt hervor, und dies iſt es, was ſeinen Schriften in Proſa und Verſen ein eigenthümliches Gepräge gibt, das freilich den Anforderungen einer nach klaſſiſchen Vorbildern ſich richtenden Aeſthetik von ferne nicht gerecht zu werden anſtrebt, ſondern mit kecker Ironie ſich darüber hinwegſetzt. Mit ſeinen theologiſchen Ueberzeugungen bildete der Wandsbecker Bote einen entſchiedenen Gegenſatz zu der aufklärenden Zeitrichtung, ohne darum einer veralteten Orthodoxie, deren Pedantismus er ſelbſt verlachte, das Wort zu reden. „In der durch die heil. Schrift bewahrten Offenbarung ſah er die einzige Quelle der wahren Religion und in der angeſtammten Obrigkeit das nicht zu entbehrende, von Gott verliehene Rettungsmittel gegen den Frevel und die Willkür der Menſchen“ (Perthes a. a. O. I. S. 78). Verleugnet er ſchon in ſeinen frühern Schriften nirgends dieſe ſeine heiligſte Ueberzeugung *), ſo iſt doch zwiſchen ihnen und den ſpätern inſofern ein Unterſchied, als der mehr ſentimentale und humoriſtiſche Ton nach und nach einer ſtrengern, wenn man will ſchroffern Polemik gegen den Rationalismus Platz machte. Obgleich dieſe Schroffheit nie „einen Grundzug ſeines Geiſtes bildete, weder in frühern noch in ſpätern Jahren“ (Perthes a. a. O. I, S. 79), ſo brachte doch die von ihm eingeſchlagene Richtung eine Veränderung in das Verhältniß zu mehrern ſeiner frühern Freunde. Nicht nur ließ Voß ſeinen Zorn gegen ihn aus **), ſondern auch Herder ſchlug gerade in ſpätern Jahren eine von dem Wandsbecker Boten divergirende Bahn ein, und zwiſchen ihm und Fr. Jacobi ſtellte ſich in Abſicht auf das Verhältniß des Glaubens zum Wiſſen und der Vernunft zur geſchichtlichen Offenbarung immer deutlicher heraus, die ſogar die Veranlaſſung wurde zu Jacobi's Schrift „von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung“ (ſ. d. Vorr. zu dieſer). Während Jacobi die Stimme Gottes im gläubigen Gefühl vernahm, gründete Claudius ſeinen Glauben auf die geſchichtliche, durch die Bibel verbürgte Thatſache der durch Chriſtum geſchehenen Erlöſung. Ueber den Vernunftgebrauch in der Religion und ſein Verhältniß zu den Tonangebern der Zeit läßt er ſich in ſeiner ironiſchen Weiſe ſo vernehmen ***): „Ob es vielleicht mehr als Eine Vernunft gibt; ich kann in die heurige mich nicht finden. Sie nennen Dinge vernünftig, die ich unvernünftig, und Dinge unvernünftig, die ich vernünftig finde. Da bin ich nun zwiſchen Thür und Angel, und weiß nicht, ob ich eine unvernünftige Vernunft oder eine vernünftige Unvernunft vorziehen ſoll.“ — „Das kann ich wohl begreifen,“ fährt er fort, „dahingehören, wo ſie hingehören, aber das kann ich nicht begreifen, daß ſie dahingehören, wo ſie nicht hingehören.“ — An einer andern Stelle vergleicht er die Philoſophie mit dem „Haſenfuß, der die Bildſäule wohl vom Staube reinigen, aber nicht eine Bildſäule

*) Vgl. unter anderm die unvergleichliche Stelle über das Evangelium Johannis.

**) In der Schrift: „wie ward Fritz Stolberg ein Unfreier?“ ſ. Perthes II. S. 348. Voß hatte ſogar vor, von dem „Wandsbecker Boten“ eine Ausgabe zu veranſtalten, in welcher er alle Pfaffenmährchen tilgen wolle, die der finſtere Geiſt des Aberglaubens dem Wandsbecker eingeraunt habe,“ ebend. S. 135.

***) Correſpondenz zwiſchen mir und meinem Vetter (im 6. Bd.).

ſchaffen kann.“ Oder er tadelt es an ihr, „daß ſie mit ihrer lahmen Hüfte oft das große Wort haben und die Frau im Hauſe ſpielen will, ohne von dem Detail des Hausweſens unterrichtet zu ſeyn, daß ſie immer nur ſehen und nicht glauben will *). Und ſo kommen ihm diejenigen, welche die Offenbarung nach der Vernunft meiſtern wollen, vor wie die, welche die Sonne nach ihrer hölzernen Wanduhr richten möchten. — Gleichwohl anerkennt er ein Göttliches auch im natürlichen Menſchen. Die Sehnſucht nach der Erlöſung iſt ihm „die einzige Saite auf der heiligen Harfe, daran der Menſch noch rühren kann, und das Wahrzeichen ſeiner Größe.“ Wie ſehr ihm ein Erlöſer Bedürfniß war, geht aus folgender Stelle hervor **): „Wer nicht an Chriſtus glauben will, der muß ſehen, wie er ohne ihn rathen kann. Ich und du können das nicht. Wir brauchen jemand, der uns hebe und halte, weil wir leben, und uns die Hand unter den Kopf lege, wenn wir ſterben ſollen, und das kann er überſchwänglich nach dem, was von ihm geſchrieben ſteht, und wir wiſſen von keinem, von dem wir's lieber hätten.“ ... „Es iſt eine heilige Geſtalt, die dem armen Pilger wie ein Stern in der Nacht aufgehet und ſein innerſtes Bedürfniß, ſein geheimſtes Ahnden und Wünſchen erfüllt.“ So ließen ſich noch viele in ihrer Art treffliche und charakteriſtiſche Stellen anführen. — In confeſſioneller Beziehung ſchloß ſich Claudius mehr und mehr an das Lutherthum an und vertheidigte demgemäß auch (im 8. Bdchn.) die lutheriſche Lehre vom Abendmahl. — Fenelon's Werke hat er in's Deutſche überſetzt und mit Vorreden begleitet. — Es läßt ſich denken, daß eine ſo eigenthümliche Perſönlichkeit auch den verſchiedenſten Beurtheilungen unterlegen iſt. Während Gelzer (deutſche Nationallitteratur II. S. 6 ff.) dieſer ſo einzigen Geſtalt, wie nur „die deutſche Nation und die evangeliſche Kirche ſie hervorbringen konnte“, mit Vorliebe ſich zuwendet, was ihn nicht hindert, in den ſpätern Produkten „eine gewiſſe Ermattung und Vernüchterung“ zu entdecken, zeigtſich Gervinus (Nationalliteratur I. S. 38 ff.) von vorneherein gegen die von Claudius verfolgte Richtung eingenommen; die von ihm gemachten Ausſtellungen in Beziehung auf die Schreibart des Boten mögen indeſſen nicht ganz ungegründet ſeyn. **Hagenbach.**

Claudius Apolinaris, ſ. Apolinaris, Claudius.

Claudius von Turin, von Geburt ein Spanier, Schüler des Felix von Urgel, ohne jedoch deſſen eigenthümliche Meinungen anzunehmen, war, kurz vor Karl's des Großen Tod, an der Hofſchule des Königs Ludwig in Aquitanien, angeſtellt um die Bücher der Bibel zu erklären. Nachdem Ludwig Kaiſer geworden, beförderte er den ihm befreundeten Prieſter, 820, zum Bisthum von Turin, mit dem ausdrücklichen Auftrag, in dieſen Gegenden das mit allerlei Aberglauben vermiſchte Chriſtenthum in ſeiner Reinheit wiederherzuſtellen, und beſonders dem Bilderdienſte entgegenzuarbeiten, gegen den ſich die fränkiſche Kirche in dieſen Zeiten ſo beſtimmt ausgeſprochen hatte. Claudius, ein frommer und in den Kirchenvätern vielbewanderter Mann, unterzog ſich dieſem Amte mit einem Eifer, der zuweilen die Grenzen der Mäßigung überſchritt. Mit der nämlichen Unerſchrockenheit, mit der er die häufigen Einfälle der Sarazenen in ſeinen Sprengel zurückſchlug, bekämpfte er die ihm verhaßten Mißbräuche unter den Chriſten. In Turin, wo er die Kirchen mit Bildern und Weihgeſchenken angefüllt fand, ließ er dieſe trotz des Widerſtandes des Volkes hinwegnehmen, und predigte mit Feuer gegen die Verehrung ſichtbarer Gegenſtände. Zugleich fuhr er in der literariſchen Thätigkeit fort, die er bereits an dem Hofe Ludwigs des Frommen begonnen. Commentare über faſt alle Bücher der heil. Schrift bezeugen ſeinen Fleiß und ſeine vielſeitige Beleſenheit; leider ſind von den meiſten nur in verſchiedenen Sammlungen zerſtreute Fragmente gedruckt. Seine Abſicht war, die ganze Bibel, im Auftrage Ludwig's, zum Behufe der jüngern Geiſtlichen zu erklären. Schon 814 ſchrieb er drei Bücher über die Genesis (*Oudin*, Comment. de Scriptt. Eccl. antiquis, B. II, S. 29); das Jahr darauf eine

*) Morgengeſpräch zwiſchen A. und dem Candidaten Bertram, im 8. Bdchn.

**) Briefe an Andres (im 6. Bd.).

Catena patrum zu dem Evangelium des Matthäus, mit einer an Juſtus, Abt von Charroux in Poitou, gerichteten Vorrede (die Vorrede bei *Mabillon*, Ann. Ord. S. Bened., B. II, append., Nr. 41. S. 720 u. f., und bei *A. Mai*, Spicil. romanum, 1840, B. IV, S. 301 u. f.; einzelne dicta aus dem Commentare ſelbſt, bei Rudelbach, in der unten anzuführenden Schrift); 815 oder 816 ſchrieb er den Commentar über den Brief an die Galater, dem Abte Dructerann von Solignac gewidmet (der einzige das Neue Teſt. betreffende, der vollſtändig gedruckt iſt, Paris 1542, 8., und in der Bibl. PP. max., B. XIV, S. 139 u. f.); 817 den über den Brief an die Epheſer, an Ludwig den Frommen (die Vorrede bei *Mabillon*, Vetera analecta, 2. Ausg. S. 91 u. f.); 821 vier Bücher über den Exodus (*Oudin*, l. c.); 823 Libri informationum litterae et spiritus super Leviticum, an Theodemir, Abt von Pſalmodi bei Rismes (Vorrede und Schluß bei *Mabillon*, Vet. anal., S. 90). Von folgenden Schriften können wir die Abfaſſungszeit nicht angeben: Commentar über den Römerbrief (Vorrede bei *Fabricius*, Bibl. lat. med. et inf. aetatis, B. I, S. 1087; Fragmente bei Rudelbach, l. c.); Commentarii in libros regum (Anfang bei *Zaccaria*, Bibl. Pistoriensis, Turin 1752, Fol., S. 60; vollſtändig in: Bedae et Claudii Taurin. aliorumque opuscula, Bologna 1755, Fol., S. 4 u. f.); Expositio epistolae ad Philemonem (Spicil. rom., B. IX, Th. I, S. 109). Daß Claudius ſeine Commentare über die pauliniſchen Briefe in ein Werk zuſammenfaſſen wollte, beweiſt eine Vorrede an Theodemir bei *Mai*, Scriptt. vett. nova coll., B. VII, Th. I, S. 274. Zaccaria l. c. gibt ferner, außer einem Briefe Theodemir's, worin dieſer ſeinem Freunde Claudius exegetiſche Fragen vorlegt, das Antwortſchreiben dieſes Letztern nebſt der Vorrede zur Sammlung der Bemerkungen auf die vorgelegten Fragen. Oudin l. c. hat noch Commentare über Ruth, Joſua, die Richter, die Korintherbriefe geſehen. Zu Paris befinden ſich zehn Homilien von Claudius; ſein Hauptwerk wird weiter unten angeführt werden.

Sämmtliche Claudianiſche Commentare ſind bloße Catenen aus den Kirchenvätern. Den Vorwurf, er ſey ein bloßer Kompilator, iſt er weit entfernt von ſich abzulehnen; er hatte keine andere Abſicht als aus den Schriften des Hieronymus, des Auguſtin, des Hilarius, des Beda und Anderer, die zu ſeinem Zwecke dienlichen Stellen zuſammenzutragen. In der Wahl der Citate wurde er durch ſeine Vorliebe für die allegoriſche Interpretation geleitet; in jedem bibliſchen Factum fand er außer dem hiſtoriſchen oder buchſtäblichen einen geiſtigen Sinn; da das bloß ſinnliche Verſtändniß der heil. Schrift oft gegen die vermittelſt der Allegorie gefundene Lehre ſtreite, ſo müſſe letztere durch den Glauben erforſcht und angenommen werden. Für das 9. Jahrhundert mögen dieſe Catenen von Nutzen geweſen ſeyn; heutzutage iſt für die exegetiſche Wiſſenſchaft wenig Gewinn daraus zu hoffen. Wichtiger iſt Claudius wegen ſeiner Auffaſſung der Kirchenlehre. Seine ganze Denkweiſe läßt ſich auf den Auguſtinismus zurückführen; alle ſeine Schriften zeugen von ſeiner Hochachtung für den großen Kirchenvater, von deſſen Syſtem die römiſche Kirche bereits abgewichen war. Sein praktiſches Verfahren war nur Anwendung ſeiner dogmatiſchen Ueberzeugungen. Alles Gute war ihm Wirkung der göttlichen Gnade, und Zeichen, daß der, welcher es vollbringt, von Gott dazu vorherbeſtimmt ſey. Eigenes Verdienſt, Gerechtigkeit durch gute Werke verwarf er unbedingt. Da nun die Gnade im Innern der Seele wirkt, ſo ſind auch der Glaube, die Nachfolge Chriſti, die Gemeinſchaft mit ihm innere Vorgänge, die ſich perſönlich in jedem Einzelnen einſtellen müſſen; um ſelig zu werden, müſſe man alſo nicht nur von dem Sinnlichen ſich losreißen, um nach dem Unſichtbaren zu ſtreben, ſondern auch ohne eines andern Dazuthun oder vermittelndes Verdienſt, perſönlich mit Gott durch Chriſtum den alleinigen Mittler in Verbindung treten. Auf dieſe Grundſätze geſtützt ſprach ſich Claudius gegen die Verehrung der Bilder und die Lehre von der Interceſſion der Heiligen aus, ſo wie gegen das Verdienſt der Mönchsgelübde und die Meinung, nur zu Rom, an einem ſichtbaren, beſtimmten Orte, ſey wahre Buße möglich und rechte Vergebung der Sünden zu hoffen. Er ging noch weiter; er will nicht denjenigen einen Dominus apostolicus nennen, der

bloß auf dem apoſtoliſchen Stuhle ſitzt, ſondern nur den, der auch die Pflichten eines Apoſtels treu erfüllt; denn von dem erſtern gelte Matth. 23, 2. Er läugnet überhaupt, daß dem Petrus und ſeinen Nachfolgern die Macht zu löſen und zu binden gegeben ſey; er ſpricht ferner von einem getheilten Primate, von einem des Petrus, zur Gründung der Kirche unter den Juden, und von einem des Paulus, zur Gründung derſelben unter den Heiden.

Solche Aeußerungen mußten damals ſtarken Widerſtand finden. Es wird berichtet, ſchon Pabſt Paſchalis I. (geſt. 824) habe des kühnen Biſchofs Eifer getadelt. Indeſſen erſt ſpäter erhob ſich ein eigentlicher Streit über ſeine Lehre. Er ſandte, nach 823, ſeinen noch nirgends gedruckten Commentar über die Corintherbriefe, in dem er ſich, wie es ſcheint, ſehr ſcharf ausgeſprochen hatte, an ſeinen Freund, den Abt Theodemir; dieſer, beſorgt um die Rechtgläubigkeit des Biſchofs, legte das Buch einer Verſammlung von Geiſtlichen vor, welche jedoch der Sache keine weitere Folge gaben. Das Gerücht von ſeinem Verfahren zu Turin hatte ſich unterdeſſen im ganzen Reiche verbreitet; es entſtand eine Bewegung in allen Theilen des Landes. Theodemir ſchrieb daher an ſeinen Freund, um ihn vor Ketzerei zu warnen (828). Dagegen verfaßte Claudius ſein weitläufiges Apologeticum atque rescriptum adversus Theutmirum abbatem, von dem wir bloß Exzerpte beſitzen in den ſogleich anzuführenden Gegenſchriften von Dungal und Jonas. Noch 1461 befand ſich das Werk in einem Codex des Kloſters Bobbio; dieſer iſt in die Bibliotheca Ambrosiana übergegangen, das Apologeticum jedoch daraus verſchwunden. Auch Papire Maſſon hat noch einen vollſtändigen Codex gehabt. (S. Gieſeler, B. II. Th. I. S. 101.) Dieſes merkwürdige Werk iſt die Hauptquelle für die Anſichten des Biſchofs von Turin. Es wurde Ludwig dem Frommen vorgelegt, der es durch Gelehrte ſeines Hofes unterſuchen und verwerfen ließ. Claudius ſelbſt, vor eine Verſammlung von Biſchöfen geladen, ſoll ſich geweigert haben zu erſcheinen. Gegen die in dem Apologeticum enthaltenen anſtößigen Sätze ſchrieb, um das Jahr 828, der Schotte Dungal, den Karl der Große als Lehrer nach Pavia berufen hatte, ſeine Responsa contra perversas Claudii sententias (Bibl. PP. Max., T. XIV.). Merkwürdiger Weiſe wurden keine weitern Schritte gegen Claudius gethan; ungeſtört fuhr er fort in ſeinem Sprengel zu wirken, bis er 839 ſtarb. Ohne Zweifel war er mäßiger geworden in ſeinem Benehmen, ſo daß er wieder des Schutzes ſeines alten Freundes, des Königs Ludwig genoß. Hieraus erklärt ſich, warum der Biſchof von Orléans, Jonas (821—844), welchen Ludwig mit der Widerlegung der Apologie an Theodemir beauftragt hatte, dieſe Arbeit (de cultu imaginum, in der Bibl. PP. Max. T. XIV.) erſt nach des Claudius ſowohl als des Königs Tode veröffentlichte, als er erfahren hatte, daß einige Schüler des Biſchofs deſſen Lehren erneuerten (840). Beide, Jonas und Dungal, behandeln übrigens die Frage von Standpunkte der Frankfurter Synode aus, alſo nicht im römiſchen Sinne; ſie werfen Claudius bloß Uebertreibung vor.

Bekanntlich wird Letzterer von Manchen nicht nur als einer der Vorgänger, ſondern ſelbſt als der Stifter der Waldenſer angeſehen. Dieſe, ſehr ſpät, in dogmatiſchem Intereſſe, aufgenommene Anſicht, die ſich bei Léger und Andern, ja ſelbſt noch bei Hahn findet, hat keinen hiſtoriſchen Grund und iſt von allen gründlichen Kennern der Waldenſergeſchichte längſt aufgegeben. Dabei ſoll nicht geläugnet werden, daß die Tendenzen des Claudius ſich noch eine Zeit lang in Italien erhalten haben; es iſt ſo eben bemerkt worden, daß, nach dem Zeugniß des Jonas von Orléans, man um 840 verſuchte, ſie von Neuem zu verbreiten. Daß ſie ſich aber bis zum Auftreten des Peter Waldus und ſpeziell in den Piemonteſiſchen Thälern fortgepflanzt, davon iſt nicht die geringſte hiſtoriſche Spur vorhanden.

S. Histoire littéraire de la France, B. IV. S. 223 u. f. *Rudelbach*, Claudii Taurin. Episcopi ineditorum operum specimina, praemissa de ejus doctrina scriptisque dissertatione. Kopenh. 1824, 8. Meine Abhandlung in Illgen's Zeitſchrift für die hiſtoriſche Theologie, 1843, Heft 2. S. 39 u. f. C. Schmidt.

Clémanges. Nicolaus, genannt von Clémanges (de Clemangiis), wurde geboren um 1360, in einem Dorfe dieſes Namens in der Champagne. Er erhielt ſeine Bildung im Collegium von Navarra zu Paris. Bereits 1381 hielt er, als Magister artium, öffentliche Vorleſungen. Fünf Jahre ſpäter begann er, in derſelben Anſtalt, das Studium der Theologie, unter Peter d'Ailly und Gerſon, welche einen bedeutenden Einfluß auf ihn ausübten und ihm ſtets als Freunde zugethan blieben. 1391 ward er Baccalaureus der Theologie, und trat auch in dieſer Fakultät als Lehrer auf. Für das klaſſiſche Alterthum, ſo weit man es damals kannte, begeiſtert, und mit den glücklichſten Anlagen begabt, ward er bald für das beredteſte Mitglied der Univerſität angeſehen. 1393 erwählte ihn dieſe zum Rector; als ſolcher nahm er von nun an den thätigſten Antheil an den berühmten Verhandlungen der Univerſität während des Schisma; er iſt der Verfaſſer der meiſten Schreiben und Bedenken, die ſie in dieſer Zeit an Könige und Päbſte gerichtet. Es iſt bekannt, mit welchem beharrlichen und aufgeklärten Eifer ſie die Wiederherſtellung der Ordnung und der Einheit in der Kirche betrieb; der vollſtändige Verlauf dieſer Geſchichte iſt nicht an dieſem Orte zu berichten; wir beſchränken uns auf das, was Clémanges angeht. Schon 1393 richtete er, im Namen der Univerſität, eine energiſche Denkſchrift an Karl VI., um in ihn zu dringen, er möge auf Mittel ſinnen, dem Schisma ein Ende zu machen (in Opp. Nic. de Clem., Ep. 1.). Das Jahr darauf verfaßte er eine zweite, worin drei Mittel zu dem angegebenen Zwecke vorgeſchlagen werden: die Abdication der zwei Päbſte, die Wahl von Schiedsrichtern, die Zuſammenberufung eines allgemeinen Concils; das erſte dieſer Mittel hielt die Univerſität für das ſicherſte (bei *Bulaeus*, Hist. Univ. Paris, B. IV, S. 687; und bei Dachery, Spicilegium, ed. 1723, B. I. S. 776). Trotz des Widerſtandes, den ſie am Hofe erlitt, wo der Herzog von Berry, Anhänger Clemens VII., ſeinen Einfluß ausübte, beharrte ſie in ihrer Anſicht; ſie wandte ſich an Clemens ſelbſt, ſo wie an ſeine Cardinäle, um ihnen ihre Pflichten der Kirche gegenüber in's Gedächtniß zurückzurufen (Buläus, B. IV. S. 699; Dachery, B. I. S. 784); ein noch kräftigeres Schreiben an den Pabſt, voll heftiger Vorwürfe, wurde zurückbehalten, weil dieſer, Sept. 1394, mit Tod abging (Buläus, B. IV. S. 701). Karl VI., auf den Rath der Univerſität, ließ die Cardinäle von Avignon erſuchen, keine neue Wahl vorzunehmen, bis ſie ſich mit ihren Collegen von Rom und mit Bonifaz IX. verſtändigt; Clémanges ſandte in gleichem Sinne ein dringendes Schreiben nach Avignon (Buläus, B. IV. S. 711; Dachery, B. I. S. 786). Hier beeilte man ſich aber, Peter de Luna, Benedikt XIII., zu wählen. An dieſen, den der König und die Univerſität anerkannten, wurde durch Clémanges die Bitte gerichtet, Alles anzuwenden, um das Schisma zu heben (Buläus, B. IV. S. 713; Dachery, B. I. S. 772, 788); auch an den König von Aragonien mußte er zu dieſem Zwecke ſchreiben (Buläus, B. IV. S. 719, 721); an Benedikt XIII. ſchickte er, in ſeinem eigenen Namen, eine beredte Epiſtel über die Pflichten eines Oberhauptes der Kirche (Opp. Nic. de Clem., Ep. 2.). Der Pabſt, der die Gelehrten ſchätzte und dem des jungen Rectors Latein wohl gefiel, ſuchte dieſen für ſich zu gewinnen; Clémanges ließ ſich bewegen, und begab ſich nach Avignon als päbſtlicher Secretär. Als 1407 die franzöſiſche Regierung Benedikt XIII., wegen ſeines fortwährenden Zauderns, den Gehorſam aufkündigte, und der Pabſt König und Land mit dem Bann belegte, wurde ſein Secretär beſchuldigt, die Excommunicationsbulle verfaßt zu haben; Clémanges, der ſich zu Genua befand, als ſie ausgefertigt wurde, ſchrieb an die Pariſer Univerſität, um ſich von dem Verdachte zu reinigen, obgleich er die von Frankreich genommene Maßregel nicht billigte. In ſolchen Verhältniſſen konnte er nicht länger am päbſtlichen Hofe verweilen; er zog ſich nach Langres zurück, wo er kurz vorher zum Kanonikus erwählt worden war. Seine Gegner beharrten jedoch darauf, er ſey der Verfaſſer der Bulle; er wurde des Majeſtätsverbrechens beſchuldigt und mit Gefängniß bedroht. Um der Gefahr zu entgehen, verbarg er ſich eine Zeit lang bei den Karthäuſern von Valproſonds, und ſpäter bei denen von Fontaine-du-boſc. In der Stille dieſes einſamen Thales wandte

ſich ſein Nachdenken der Bibel zu, die er, wie er ſagt, bisher vernachläſſigt hatte, und die nun der Gegenſtand ſeiner liebſten Studien wurde. Außer ſeinen von Fontaine-du-boſc aus an ſeine Freunde Gerſon, d'Ailly u. A. gerichteten, eben ſo gemüthvollen als ſchöngeſchriebenen Briefen, hat er hier einige Schriften verfaßt, in denen er den Irrthümern und Mißbräuchen der Kirche ſeiner Zeit die reinern Ueberzeugungen entgegenſtellt, die er in der Bibel gefunden. Die vorzüglichern derſelben ſind folgende: De fructu eremi, an Peter D'Ailly, über den Werth des Lebens in der Einſamkeit, der bloß darin beſtehe, daß uns die Einkehr in unſer Inneres, die ſtille Unterhaltung mit Gott erleichtert werde; — De fructu rerum adversarum, wie der Chriſt Noth und Bedrängniß zur Fortbildung ſeines geiſtigen Lebens benützen ſolle; — De novis festivitatibus non instituendis, gegen die vielen unnöthigen Feſttage, die den armen Landbewohner an der Arbeit hindern, ſtatt zur Andacht nur zu roher Luſtbarkeit Anlaß geben, und über den Geſchichten der Heiligen die Bibel in Vergeſſenheit bringen; De studio theologico (nur bei Dachery, B. I. S. 472 u. f.), an einen jungen Theologen, der Clémanges um Rath gefragt, ob er bei der Univerſität bleiben oder in das Pfarramt eintreten ſolle; Clémanges beklagt, daß ſo viele, ſelbſt der beſſergeſinnten Theologen, letzteres verſchmähen, da es doch ſo nöthig ſey, zumal für das unwiſſende und vielfach gedrückte Landvolk, tüchtige und treue Geiſtliche zu haben; er zeigt, in welchem Geiſte die Theologie zu betreiben, wie ſie vorzüglich nur in der Bibel zu ſuchen, und als Mittel anzuwenden ſey, das beſeligende Wort Gottes, auf wirkſame Weiſe, mit Glauben und Liebe zu predigen. — Die kleinern theologiſchen Tractate, de filio prodigo und de Antichristo ſind weniger wichtig.

Aus den angeführten Schriften von Clémanges iſt erſichtlich, wie die Klarheit ſeines durch klaſſiſche Studien gebildeten Geiſtes, verbunden mit einer reinen, aus der Bibel ſich nährenden Frömmigkeit, ihn eben ſo ſehr von den unfruchtbaren Spitzfindigkeiten der Scholaſtik, als von den dunkeln Spekulationen eines falſchen Myſticismus entfernte. Nicht minder fromm und demüthig als gelehrt, war er zwar ſeiner Kirche unterworfen, ſuchte aber ſeinen Frieden, ſtatt in den von ihr vorgeſchriebenen Formen und Gebräuchen, nur in dem Glauben an den Erlöſer, wie er ihn in dem Evangelium fand. Ueberall empfahl er das Wort Gottes als die reinſte und reichſte Quelle chriſtlicher Erkenntniß und chriſtlichen Lebens. Den Verfall der Kirche ſchrieb er der Vernachläſſigung der Bibel zu; den Beſchlüſſen der Concilien wollte er nur dann wahres Anſehen zuerkennen, wenn die verſammelten Vertreter der Kirche wirklich Gläubige, und ſtatt für weltliche Intereſſen nur für das ewige Heil der Chriſten beſorgt ſind. Meſſe, Proceſſionen, Feſte und alle andern Gebräuche haben keinen Nutzen, ſo lange die Herzen durch den Glauben nicht gereinigt ſind; alles äußere Werk iſt als ſolches ohne Werth, nur die innere Gemeinſchaft mit Chriſto iſt der Weg zum Heil. Mit dieſen reinern Ueberzeugungen verband Clémanges die freiern Grundſätze über Regierung und Verfaſſung der Kirche, welche ihn D'Ailly und Gerſon gelehrt; ja er äußert ſich über dieſe Fragen noch unabhängiger als ſeine Lehrer. Er hat ſeine kirchlichen Anſichten nicht nur in den ſchon oben angegebenen Schreiben an Könige und Päbſte ausgeſprochen, ſondern vornehmlich in ſeinen Schriften in Bezug auf das Concil von Konſtanz, welchem er indeſſen nicht perſönlich beigewohnt hat. Nachdem er von den heftigen Streitigkeiten erfahren hatte, die gleich anfangs in dieſer Verſammlung ausgebrochen waren und die Verwirklichung der von allen Beſſern erwarteten Reformen zu verhindern drohten, richtete er, im Juni 1415, an die Väter ein Schreiben, in dem er ihnen die Nothwendigkeit der Eintracht vorſtellt, um ihr großes Werk zu vollbringen (Opp. Nic. de Clem., Ep. 112). Er bedauerte, daß das Concil die drei beſtehenden Päbſte für ferner unwählbar erklärt, denn er befürchtete neue Entzweiung, und vier Päpſte ſtatt dreien. Seine Grundſätze über die Auctorität der Concilien äußert er ausführlich in ſeiner Disputatio de concilio generali, die aus drei an einen Profeſſor der Pariſer Univerſität, 1415 oder 1416 gerichteten Schreiben beſteht. (Auch beſonders gedruckt, 1482, zu Vienne im Dauphiné.) Nicht nur ſtellt er das all-

gemeine Concil über die Päbſte, ſondern über das Concil ſelbſt die Auctorität der Bibel; er zweifelt, ob bei allen bisher gehaltenen ökumeniſchen Kirchenverſammlungen der heilige Geiſt wirklich den Vorſitz geführt, da dieſer weltliche Zwecke verfolgenden Menſchen nicht beizuſtehen pflege; ein von ſolchen zuſammengeſetztes Concil iſt die Kirche nicht; die Kirche iſt zwar unfehlbar, aber ſie iſt nur da wo der heilige Geiſt iſt, und Gott allein weiß wo dieſer waltet und wer die Seinen ſind, es kann Zeiten geben, wo „in sola potest mulierecula per gratiam manere Ecclesia.“ Clémanges ſpricht in dieſen Worten das folgenreiche, reformatoriſche Prinzip von der unſichtbaren Kirche aus, welches der Katholizismus, ſowohl der ultromontane als jeder andere, ſtets verkannt hat. Auf dieſes Prinzip geſtützt, wünſcht Clémanges, die zu Conſtanz verſammelten Väter mögen nur das Heil der wahren Kirche im Auge haben, und ihren Beſchlüſſen dauerhaftes Anſehen geben, indem ſie ſie zunächſt auf bibliſche Argumente ſtützen. Aehnliche Schreiben, in denen er ſich noch freier ausgeſprochen, ſo daß ſeine Rechtgläubigkeit in ſchweren Verdacht kam, ſind verloren, vielleicht abſichtlich unterdrückt. Das ſittenloſe Leben vieler Glieder der höhern Geiſtlichkeit, ihren Luxus, ihre Weltliebe ſchilderte und rügte er in ſeinem, um 1411 geſchriebenen Traktat de praesulibus simoniacis. Nicht minder als dieſen Verfall und als das Schisma, beklagte der treffliche Mann den durch innere Zwietracht zerrütteten Zuſtand ſeines Vaterlandes. Mehrere Schriften, gleichfalls aus ſeiner Zurückgezogenheit zu Fontaine-du-bosc, zeugen von ſeiner edlen Geſinnung in dieſem Bezug: ſeine Oratio ad Galliarum principes, um 1411, um die Fürſten von dem Bürgerkriege abzuhalten, — ſeine Schrift an Gerhard Machet, non mente solum e Babylone discedendum esse, sed etiam corpore; Babylon ſind die franzöſiſchen Städte, wo die Partheien wütheten; entmuthigt durch dieß Schauſpiel, billigt Clémanges die, welche ſolche Orte verlaſſen, um anderswo nach ihrem Gewiſſen zu leben (in der irrigen Meinung, Babylon bedeute Rom, hat Dupleſſis-Mornay dieſen Traktat ſeinem Mysterium iniquitatis einverleibt); — zuletzt die an Philipp von Burgund gerichtete Schrift de lapsu et reparatione justitiae sive patriae, um 1419 (auch beſonders gedruckt, 1481, zu Vienne): da die Verachtung der Gerechtigkeit von Seiten der Machthaber die Urſache der Zwietracht im Lande ſey, ſo möge der Herzog Recht und Geſetz wiederherſtellen und zu dieſem Zwecke die Generalſtaaten zuſammenberufen. — Zu Fontaine-du-bosc hat Clémanges endlich auch einige poetiſche Stücke verfaßt, die von einer damals ſeltenen Leichtigkeit und Eleganz in der lateiniſchen Verskunſt zeugen.

Aus ſeinem Aſyle bei den Karthäuſern ſollte Clémanges mehrmals nach Paris in öffentliche Aemter zurückgerufen werden; er wollte aber lange das, ſeiner Geſundheit günſtige freundliche Thal nicht verlaſſen. Erſt ſpäter entſagte er ſeinem Kanonikat zu Langres, um ein anderes zu Bayeux anzunehmen; da ſein Gewiſſen ihm nicht erlaubte, mehr als eine Pfründe zu beſitzen, wies er mehrere andere ihm angebotene Benefizien ab. Aus ſeinen letzten Jahren iſt wenig bekannt. 1421 vertheidigte er zu Chartres in öffentlicher Diſputation die Freiheiten der gallikaniſchen Kirche; 1425 begann er wieder, im Collegium von Navarra, ſeine Vorleſungen über Beredtſamkeit und Theologie. In dieſer Schule endigte er ſeine Tage. Wann er ſtarb, ſagte ſelbſt ſein, 1793 zerſtörtes Epitaphium nicht.

Man vermißt vielleicht in dieſem Artikel die Erwähnung des Traktats de ruina Ecclesiae oder de corrupto Ecclesiae statu, den man gewöhnlich Clémanges zuzuſchreiben pflegt. Die gründlichen Unterſuchungen von Ad. Müntz haben aber gezeigt, daß derſelbe von einem andern Verfaſſer herrühren muß. Der Styl iſt rauher und ungebildeter als der des nach klaſſiſcher Latinität ſtrebenden Clémanges; der heftige Ton der gegen alle Klaſſen der Geiſtlichkeit geführten Klagen findet ſich nirgends bei Letzterm, der ſeine Würde ſelbſt da bewahrt, wo er ſich am ſtärkſten über die Gebrechen der Kirche äußert. Ueberdieß iſt der Traktat im 23. Jahre des Schisma, alſo 1401, verfaßt, und voll von Angriffen gegen Benedict XIII., während gerade damals Clémanges zu Avignon päbſtlicher Sekretär war; er kann alſo der Verfaſſer nicht ſeyn. So viel iſt gewiß, daß das Buch in Frankreich geſchrieben wurde, ohne Zweifel von einem Mitgliede der Pariſer

Univerſität, deren Profeſſoren und Studenten allein von den Anklagen ausgenommen ſind, die gegen die Geiſtlichkeit geführt werden. In den noch exiſtirenden Handſchriften fehlt übrigens der Name des Verfaſſers. Trithemius iſt der erſte, der in ſeinem Catal. Scriptt. eccles. den Traktat de ruina Ecclesiae unter den Schriften von Clémanges nennt. Eine zweite Schrift, die fälſchlich unter dieſen letztern angeführt wird, iſt betitelt: apostoli (i. e. litterae dimissoriae) et responsio per nationem gallicanam dominis cardinalibus appellantibus ab ejusdem conclusione etc. Da ſie offenbar zu Conſtanz ſelbſt, während des Concils abgefaßt iſt, ſo kann ſie nicht von Clémanges ſeyn; gegen ihn ſprechen auch das ſchlechte Latein und die Weiſe wie Benedikt XIII. behandelt wird. — Einige Briefe, Gebete, Verſe von Clémanges, nebſt einem Kommentar über Jeſaias, und andere Traktate finden ſich noch handſchriftlich in mehreren Bibliotheken. Die meiſten ſeiner Werke wurden geſammelt von Joh. Lydius, Leyden, 1613, 2 B. 4°. Sein Leben wurde beſchrieben von *Launoy*, Historia gymnasii regii Navarrae, in deſſen Werken, B. IV.; von *Dupin*, in Opp. Gersonii, T. I; und beſonders von Adolph Müntz, in der ſchätzbaren Monographie: Nicolas Clémanges, sa vie et ses écrits; Straßburg, 1846, 8°. **C. Schmidt.**

Clemens von Rom (Romanus). Ueber das Leben dieſes in der älteſten Kirche, wie ſchon die große Zahl der ihm untergeſchobenen Schriften beweiſt, hoch gefeierten Mannes beſitzen wir nur äußerſt dürftige Nachrichten, neben denen um ſo reicher die Sage ſich entfaltet, den Einblick in ſeine wirklichen Lebensverhältniſſe noch um ſo mehr erſchwerend. Daß derſelbe mit dem von Paulus Phil. 4, 3. gemeinten Clemens identiſch ſey, wie ſchon Origenes (ad Joh. 1, 29. vergl. Opp. ed. de la Rue, I V, 153). Euſebius (H. E. III, 15), Epiphanius (adv. Haer. XXVII, 6), Hieronymus (Catal. scr. eccl. 15) u. A. annehmen und auch noch neuere, beſonders römiſche Kritiker (Wocher: Die Briefe d. Ap. Väter Clemens und Polykarpus neu überſetzt u. ſ. w. Tübingen 1830. S. 8). Aber auch C. E. Francke (die Lehren d. Ap. Väter II. Clemens von Rom in Rudelbach und Guerike, Zeitſchrift für die luther. Theol. u. Kirche. 1841. H. 3. S. 73 ff. — ein Aufſatz, der überhaupt wenn auch nicht in dem Grade wie Wocher viel Sagenhaftes ſtehen läßt) u. A. behauptet haben, möchte ſich ſchwerlich beweiſen laſſen. Der von Paulus erwähnte Clemens iſt ein Einwohner von Philippi und Glied der dortigen Gemeinde, wie auch die λοιποὶ συνεργοί als Philipper anzuſehen ſind und bei dem häufigen Vorkommen des Namens, da ferner dieſer Clemens noch zur Zeit der Gefangenſchaft des Paulus in Philippi war, da Irenäus ſchweigt (III. c. 3, §. 3.), gewiß aber doch nicht unterlaſſen hätte, auch dieſes zum Lobe des Clemens anzuführen, wenn man damals ſchon daran gedacht hätte — ſo liegt kein Grund zu einer Identificirung beider Perſonen vor (vergl. dagegen: Meyer, Commentar ad l. c.; Heſele: P. P. App. Opera ad III. Tubingae 1847 — Proleg. p. XIX. — Ritſchl, Geſch. d. Entſtehung d. alt. kathol. Kirche S. 284.). Nur eine weitere noch unhaltbarere Ausbildung dieſer Annahme iſt es, wenn Chryſoſtomus (ad t. Tim.) ihn zu einem beſtändigen Begleiter des Apoſtels Paulus macht. Die Sage, welche ſeinen Namen verherrlichte und die ſich am ausgebildetſten in den Pſeudo-Clementiniſchen Homilien und Recognitionen (ſ. d. Art.) findet, von da aber in viele andere Darſtellungen aufgenommen wurde, iſt nach dem heutigen Stande der Unterſuchungen uns nicht mehr völlig durchſichtig, weder ihrer Entſtehung noch ihrem etwaigen hiſtoriſchen Kerne nach. Jedenfalls gehört ihr die Abſtammung des Clemens aus kaiſerlichem Geſchlecht, ſeine hohe, gelehrte Bildung und ähnliche Züge an, die aus einer Vermiſchung mit dem Conſular Flavius Clemens, der unter Domitian 96 hingerichtet wurde, erwachſen ſeyn könnten. Schwieriger iſt zu ſagen, wie es mit ſeinem Epiſkopat ſich verhält. Nach dem erſten Brief an die Korinther (dieſen einſtweilen als ächt angenommen) nahm er jedenfalls eine bedeutende Stellung in der römiſchen Gemeinde ein, da er in deren Namen an die Korinthiſche ſchreibt, eine Stellung, wie ſie ähnlich auch von Paſtor Hermae (Vis. II, 4.) bezeugt wird. Die Sage macht ihn dann zum Biſchof von Rom, aber von Anfang an zeigt ſich ein Schwanken in Angabe der Stelle, die er unter den älteſten Biſchöfen von Rom einnimmt. Nach Hieronymus (Cat.

scr. eccl. 15.) machte ihn die älteste lateinische Tradition zum ersten Nachfolger des Petrus; so auch der allerdings spätere Brief des Clemens an Jakobus, der jetzt vor den Homilien steht (vergl. Uhlhorn: die Homilien und Recognitionen d. Cl. Rom. Göttingen 1854. S. 81 ff.); Tertullian (de praescr. haer. 32.) läßt ihn wie jener Brief von Petrus selbst ordinirt seyn; auch Hieronymus (ad Jes. 52.) hält diese Reihenfolge fest. Dagegen lassen Andere den Linus ihm vorangehen, also: Petrus, Linus, Clemens. So Augustin (Ep. 53 ad Generos.), die Constitt. App. VII, 46.; Optatus von Mileve (De schism. Donat. II, 2.) und der Katalog der römischen Bischöfe, den die AA. SS. in Propylaeo M. Maji mittheilen. Noch weiter rücken Irenäus (III, 3. vergl. Euseb. H. E. V, 6.), Eusebius (III, 13, 15. 34.) und Hieronymus Cat. Scr. eccl. 15. den Clemens herab, indem sie auf Linus erst noch Cletus oder Anacletus folgen lassen. Schon bei den Alten machte man dann Versuche, die verschiedenen Traditionen auszugleichen, Versuche, die neue Sagenbildungen zur Folge hatten. So nimmt Rufin in der Vorrede zu seiner Uebersetzung der Recognitionen an, Linus und Cletus seyen noch zu des Petrus Lebzeiten Bischöfe gewesen, aber früher als Petrus gestorben, so daß nach ihrem Tode auch Clemens noch unmittelbar von Petrus eingesetzt wäre „ut et illi ante Clementem numerentur episcopi, et Clemens tamen post obitum Petri docendi susceperit sedem," eine Ansicht, die viele Nachfolger fand, wie Beda, das Chronicon Damasi u. A. (vergl. P.P. App. ed. Cotel. I, 387. 492.). Epiphanius denkt, gestützt auf eine falsche Auslegung von Ep. ad Cor. I, 54., Clemens habe sein Amt eine Zeit lang niedergelegt, wo dann Linus und Cletus eingetreten seyen, bis später Clemens selbst wieder das Amt übernommen habe. Die neuere römische Kirche nimmt dagegen folgende Ordnung an: Petrus, Linus, Clemens, Cletus, Anacletus (vergl. *Jo. Pearsonii* et *Henr. Dodwelli* dissert. de successione primorum Rom. episcoporum in Pearsonii Opp. posthum. Lond. 1688. — *J. Ph. Baraterii* disquis. chronol. de successione antiquissima epp. Rom. Ultraj. 1740.). Die Aufgabe der kritischen Forschung kann nicht die seyn, wie Manche unter den Neuerern es gethan haben, für eine der verschiedenen Reihen zu entscheiden, sondern, da wir uns, wie schon der Zusammenhang mit dem römischen Episkopat des Petrus, den wir wie nicht minder den ganzen römischen Aufenthalt des Petrus der Sage zuweisen müssen, zeigt, auf ganz sagenhaftem Gebiete befinden, vielmehr, nur die, so weit es möglich ist, die Genesis der Sage zu erkennen. Wie der erste Brief des Clemens selbst deutlich genug zeigt, kann zu seiner Zeit von einem eigentlichen Episkopat noch durchaus nicht die Rede seyn (vergl. auch E. Gundert: der erste Brief des Clemens R. an d. Korinth. in Guer. u. Rudelb. Zeitschr. 1853 H. 4. S. 654). Später trug man aber die ausgebildete Episkopatsidee in die frühere Zeit zurück und suchte, indem man die vornehmsten Presbyter der älteren Zeit zu Bischöfen erhob, die Bischofsreihen bis auf die Apostel zurückzuführen, wobei diese natürlicherweise, da bald dieser bald jener Presbyter mehr hervortrat, etwas Schwankendes erhielten (vergl. Gieseler, K.G. I, 1. S. 144). Erklärt sich so das Entstehen der schwankenden Sage im Allgemeinen, so wird sie in der römischen Kirche im Besonderen noch aus einem Zusammenfließen verschiedener Traditionen, einer paulinischen und petrinischen zu erklären seyn (vergl. Hilgenfeld, die Ap. Väter. Halle 1853. S. 96 ff.), wie eine solche Doppeltradition und ihr Zusammenfließen noch am deutlichsten in der Angabe der Apostol. Constitutionen VII, 46. Linus sey von Paulus, Clemens von Petrus eingesetzt, erkennbar ist. Welches die älteste Gestalt der Sage ist, möchte sich vielleicht noch erkennen lassen. Schwerlich kann Clemens ursprünglich die erste Stelle als unmittelbarer Nachfolger des Petrus eingenommen haben, denn dann wäre es gar nicht begreiflich, wie er, ein so allseitig berühmter und gefeierter Name, diese an so unbekannte Namen wie Linus und Cletus sollte verloren haben, während sich dagegen wohl begreifen läßt, wie sich Clemens später vor diese eindrängen konnte. Die älteste und sicherste Tradition möchte deßhalb trotz des Hieronymus Gegenzeugniß, das als zu spät kein großes Gewicht hat, die des Irenäus seyn: Petrus, Linus, Cletus, Clemens, wobei nicht zu übersehen ist, daß des

Euſebius ruhige Forſchung damit ſtimmt. Clemens trug nach dieſer Sage mehr pauliniſchen Charakter, wie ſchon daraus erhellt, daß ihm der erſte Brief zugeſchrieben wird, der ſicher pauliniſchen Typus trägt, deßhalb wurde er auch nicht in ſo enge Verbindung mit Petrus geſetzt. Später bemächtigte ſich aber die judenchriſtliche Richtung der Perſon des Clemens (vergl. Uhlhorn a. a. O. S. 431 ff.) und indem ſie ſein Leben ſagenhaft ausſchmückte, ſetzte ſie ihn ganz unmittelbar mit Petrus in Verbindung, ſo daß er nun zum nächſten Nachfolger des Petrus wurde. Es läßt ſich leicht begreifen, daß dieſe Sage ſo wie auch die ganze Sagenbildung der Clementinen, in weiteren Kreiſen Eingang fand. Die dritte Reihenfolge endlich, welche ihm dann eine Mittelſtellung zwiſchen Linus und Cletus gab, hat gewiß ſchon in einem Ausgleichungsverſuche ihren Urſprung, wie ſpäter eine ſolche Vermittelung zwiſchen den verſchiedenen Traditionen bei Rufin, Epiphanius u. A. noch weiter fortſchreitet.

Aus dem erſten Briefe, denſelben vorläufig als ächt angenommen, ergibt ſich für die Lebensverhältniſſe des Clemens nur ſehr Weniges, nicht einmal das iſt zu entſcheiden, ob er von Juden oder Heiden ſtammte. *Tillemont* (Mémoires pour servir etc. II, 149.) hat aus dem „*πατὴρ ἡμῶν Ἰακώβ*“ c. 4. und ähnlichen Wendungen ſchließen wollen, der Verfaſſer ſey Judenchriſt (ebenſo Gundert a. a. O. 649 ff.). Das beweiſen ſolche Ausdrücke eben ſo wenig (Beiſpiele bei Heidenchriſten vrgl. Semiſch, Juſtin d. M. I, 121), als die Bezeichnung römiſcher Feldherrn als „unſere“, c. 37 beweiſt, daß er Heidenchriſt oder Proſelyt war. Die Frage nach der Lebenszeit des Clemens hängt mit der nach der Abfaſſungszeit des erſten Briefes zuſammen, wo dann auch die Beziehungen zur Korinthiſchen Gemeinde zu erörtern ſind. Auch ſein Lebensende hat die Sage ausgeſchmückt. Von ſeinem Märtyrertode wiſſen Irenäus, Euſebius, Hieronymus noch nichts, zuerſt Rufin und Zoſimus nennen ihn „martyr“. Später erſcheint die Sage ausgebildeter in den von Cotelier herausgegebenen *μαρτύριον τοῦ ἁγίου Κλήμεντος* des Simeon Metaphraſtes; noch weiter ausgeſponnen in der ebenfalls von Cotelier herausgegebenen Schrift des Ephraim, B. v. Cherſon „*περὶ τοῦ θαύματος τοῦ γεγονότος εἰς παῖδα ὑπὸ τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Κλήμεντος*“ (vrgl. über dieſe Schrift *Lumper*: hist. theol. crit. T. I, 53—56.).

Von den zahlreichen Schriften, welche den Namen des Clemens tragen, iſt die bei weitem größeſte Zahl anerkannt unächt, keine ganz unbeſtritten. Der Name des Clemens ſcheint, wie wir in Annahme der Aechtheit des erſten Briefes glauben, auf Grund ſeiner wirklichen hiſtoriſchen Stellung und Bedeutung, eine Art von Geſammtname für Schriften über Kirchenverfaſſung und Disciplin geworden zu ſeyn, denn darauf beziehen ſich alle Apocryphen, die ihn tragen. Entſchieden an und nicht anerkannt ſind:

1) Die Homilien, die Recognitionen, die Epitome, überhaupt die verſchiedenen Geſtalten dieſer oft unter den Namen Clementinen (ſ. d. Art.) zuſammengefaßten Litteratur.

2) Die Apoſtoliſchen Conſtitutionen (ſ. d. Art.)

Wenigſtens einzelne Vertheidiger finden noch:

3) Die beiden ſyriſch vorhandenen Briefe an die Jungfrauen. Dieſe wurden von Wettſtein aufgefunden und am Schluſſe ſeiner Ausgabe des N. T. (1752) abgedruckt. Eine deutſche Ueberſetzung hat P. Pius Zingerle (die zwei Briefe des H. Klemens v. Rom an die Jungfrauen. Aus dem Syr. überſetzt mit Beilagen u. ſ. w. Wien 1827) gegeben. Sie enthalten Ermahnungen und Verhaltungsmaßregeln an Asketen beiderlei Geſchlechts, der zweite mit beſonderer Beziehung auf Reiſen ſolcher Perſonen, wobei der Verfaſſer, der ſich übrigens weder im Eingange noch am Schluſſe nennt, ſich ſelbſt und ſein Verhalten auf Reiſen als Muſter hinſtellt. Wettſtein hielt die Briefe für ächt, doch entſpann ſich bald ein Streit darüber, indem Lardner und Venema ſie angriffen (vrgl. *Nath. Lardner*: A dissertation upon the two epistles ascribed to Clement of Rome lately published by Mr. Wettstein, with large extracts out of them and an argument shewing them not to be genuine. London 1753. — *H. Venema*, Epistola ad

v. c. P. Wesseling qua duas Clementis epp. a cl. Wetst. ad calcem N. T. nuper publicatas Epiphanio et Hieronymo notas fuisse in dubium vocatur etc. Harlingae 1754. — Id. Ep. secunda de genuinitate epp. Clem. a. W. publicatarum ad v. l. c. Hemsterhuis. Ibid. — Id. Ep. tertia ad H. Cannegieter. Ibid. — J. J. Wetstenii ep. ad v. pl. ven H. Venema de duabus Clem. Rom. ad virgines epp. e cod. Syr. nuper editis. Amstelaed. 1754.). Außer Wettſtein ſelbſt haben auch Gallandi, Buttler, Stolberg, neuerdings Zingerle und Möhler (Patrologie I, 67.) die Briefe für ächt erklärt. Dagegen hat die Mehrzahl der Kritiker ſie mit Recht verworfen. Vor Epiphanius findet ſich ſicher kein Zeugniß, ob Epiph. Haer. XXX, 15. auf dieſe Briefe geht, muß fraglich bleiben, Hieronymus jedoch ſcheint ſie gekannt zu haben (adv. Jovin. I.). Was Wettſtein und Zingerle ſonſt an Zeugniſſen beibringen, hält nicht Stich, noch weniger die Aehnlichkeit in Gedanken und Styl mit dem ächten Clemens. Ihrer ganzen Anſchauungsweiſe und beſonders der in ihnen vorausgeſetzten Sitte und Askeſe nach gehören die Briefe in eine weit ſpätere Zeit. Beſonders verräth eine ſolche der Umſtand, daß ſie den Mißbrauch des Zuſammenlebens von Asketen beiderlei Geſchlechts (*συνείσακτοι*, subintroductae) rügen, der vielleicht ſchon im Pastor Hermae (III. Sim. IX, §. 11) vorausgeſetzt und von Tertullian (De jejunio c. 17) gerügt, zur Zeit Cyprians beſonders einriß und auf Synoden (vrgl. Gieſeler, K.G. I, 1. S. 407) wie in Cyprians Schrift de singularitate clericorum bekämpft wurde. In dieſe Zeit, vielleicht nicht lange vor Cyprian, gehören wohl auch die Briefe. Ob der Syriſche Text, was allerdings wahrſcheinlich, eine Ueberſetzung aus dem Griechiſchen (Zingerle) oder Original iſt, möchte noch wohl einer genaueren Unterſuchung bedürfen.

4) Am wichtigſten ſind die beiden Briefe an die Korinther. Der Brief des Clemens an die Gemeinde zu Korinth, von dem die Alten viel reden, galt lange als verloren, bis er in dem berühmten Cod. Alex. den Cyrillus Luanis 1628 an Karl I. von England ſchenkte, wieder aufgefunden wurde. In dieſer Handſchrift fanden ſich am Schluſſe zwei Briefe des Clemens, leider mannigfach verderbt und verſtümmelt, die zuerſt Junius in Oxford 1633 herausgab, genauer (abgeſehen von manchen ohne Vergleichung der H. S. veranſtalteten Abdrücken) mit neuer Textvergleichung *Wotton* (S. Clementis Rom. Epp. duae cum MSto. Cod. accurate de novo contulit etc. Henr. Wotton. Cantabrigiae 1718), dem Gallandi in der Bibliothek folgt; neueſtens mit wiederholter Vergleichung des Cod. *Jacobson* (S. Clementis Rom., S. Ignatii, S. Polycarpi P. P. app. quae supersunt etc. recens. Guil. Jacobson. Oxonii 1838. — ed. II 1840. II Tomi.).

a) Der ſogenannte zweite Brief, den wir übrigens nur fragmentariſch beſitzen (die H.S. bricht im 12. Cap. ab; weitere Fragmente, die höchſt wahrſcheinlich dem Briefe angehören ſ. *Grabe*, Spicilegium I, 288 ff. *Gallandi*, Bibl. I, 44 ff.) ermangelt der Briefform gänzlich. Es iſt nur ein Bruchſtück einer Homilie, die ihre einfach als „*ἀδελφοί*“ angeredeten Leſer lehren will: „*οὕτως δεῖ ὑμᾶς φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ ὡς περὶ θεοῦ, ὡς περὶ κριτοῦ ζώντων καὶ νεκρῶν*“ und mit Berufung auf die Größe des Erlöſers und das kommende Gericht zu einem werkthätigen Chriſtenthum, beſonders auch zu Treue in Verfolgungen ermahnt, zugleich die Leugnung der Auferſtehung beſtreitend. Obwohl Cotelier (P. P. App. I, 182) Gallandi (Bibl. I, Proleg. XIV) Lumper (Hist. theol. crit. I, 22) u. A. die Aechtheit dieſes Briefes zu vertheidigen unternommen haben, iſt derſelbe, ſchon von dem erſten Herausgeber bezweifelt, jetzt wohl ziemlich allgemein als unächt verworfen. Die älteſten Zeugen (auch Dionyſius von Korinth bei Euſebius H. E. IV, 23, aus welcher Stelle man fälſchlich auf zwei Briefe geſchloſſen hat) wiſſen nur von Einem Briefe des Clemens an die Korinther, Euſebius (H. E. III, 38.) kennt zuerſt zwei, bezweifelt aber den zweiten. Ebenſo kennen dieſen, verwerfen ihn aber Hieronymus (Cat. scr. eccl. c. 15.), Photius (Bibl. Cod. 113.), Georgius Syncellus (Chronogr. p. 344. ed. Par.). Doch ſcheint es faſt, als ſey ihm wie dem erſten die Ehre kirchlicher Vorleſung zu Theil geworden, wenigſtens möchte die Aufnahme in den Cod. Alex., vielleicht auch Epiph. Haer. XXX, 15. dahin ſprechen, doch könnten hier auch die Briefe an die Jungfrauen gemeint ſeyn, wie es denn immer auffallend

bliebe, daß ſich bei Epiphanius ſonſt nirgend eine ausdrückliche Erwähnung des zweiten Briefes findet. Dieſer Mangel an äußeren Zeugniſſen, die große Verſchiedenheit in Schreibart und Darſtellung, verglichen mit dem erſten Briefe (vrgl. *Wotton*, Praef. p. CCVI — *J. Morinus*, Exercit. bibl. I, 4. 5. 9.), die noch größere dogmatiſche Verſchiedenheit, die ganz abweichenden Zeitverhältniſſe, welche der Brief vorausſetzt, der Mangel der Briefform, der Umſtand, daß c. 11. ein Theil von c. 23. des erſten Briefes wiederkehrt — das Alles zuſammengenommen beweist genugſam, daß der Brief nicht ächt ſeyn kann. Wie er zu dem Namen des Clemens gekommen ſeyn mag, iſt ſchwer zu ſagen. Grabe (Spicileg. I, 268.), Möhler (Patrologie I. 65.), Heſele (P. P. app. Proleg. p. XXXIX.) vermuthen, es ſey eine von den dem Clemens fälſchlich zugeſchriebenen Homilien. Daß der Brief von ſeinem Autor ſelbſt dem Clemens durch Fälſchung untergeſchoben ſeyn ſollte, iſt höchſt unwahrſcheinlich, vielmehr erhielt er ſeinen Namen wohl nur durch Irrthum, vielleicht auf Grund von cap. 11. Wocher's Vermuthung (a. a. O. S. 204), daß er dem Dionyſius von Korinth angehöre, iſt ohne allen Werth.

Iſt man jetzt ziemlich einig darin, den Brief dem Clemens abzuſprechen, ſo iſt man dagegen um ſo weniger einig über die Abfaſſungszeit und die Verhältniſſe deſſelben. Daß Grabe (Spicileg. I, 269.) den Brief viel zu ſpät ſetzt, wenn er ihn erſt um die Mitte des dritten Jahrhunderts dem Clemens untergeſchoben werden läßt, möchte wohl klar ſeyn. Schwegler (Nachapoſtol. Zeitalter I, 448 ff.) faßt ihn als ein ebjonitiſches Product aus dem letzten Drittel des zweiten Jahrhunderts, geſchrieben zu der Zeit, „als ſchon Ebjonitismus und Kirchenlehre auseinander zu laufen anfingen“ in der Abſicht, die Trennung durch Wegſchaffung der hauptſächlichen dogmatiſchen Differenzpunkte durch Beſtreitung der ebjonitiſchen Chriſtologie und der Zweifel an der Auferſtehung von Seiten des Ebjonitismus ſelbſt vorzubeugen. Aber weder läßt ſich der Ebjonitismus des Verfaſſers darthun, noch beweiſen, daß der Gegenſatz ein ebjonitiſcher iſt (vrgl. Hilgenfeld Ap. Väter S. 118 ff.; Ritſchl a. a. O. S. 296). Ritſchl (a. a. O.) hat dagegen auf Pauliniſche Anklänge hingewieſen und Hilgenfeld mit Recht geltend gemacht, daß der im Briefe beſtrittene Gegenſatz vielmehr der des Gnoſticismus iſt, der als ſchon ſehr ausgebildet vorausgeſetzt wird. Hilgenfeld macht dann den Verfaſſer zu einem rechtgläubigen Katholiken. Der Brief möchte wohl dem Ende des zweiten Jahrhunderts angehören, der Zeit der Chriſtenverfolgungen und der Blüthe der Gnoſis. Was ſeinen dogmatiſchen Standpunkt anlangt, ſo liegt er dieſſeits des Gegenſatzes zwiſchen Judenchriſtenthum und Paulinismus, bietet aber Anknüpfungen an das erſtere und zwar ſpekulativ gefärbte. Im höchſten Grade auffallend iſt der vorwiegende Gebrauch eines unkanoniſchen Evangeliums, des nach Origenis Philosophumena (V, 7. p. 98) bei den Gnoſtikern vielfach verbreiteten Evangeliums der Aegyptier (vrgl. Schneckenburger: Ueber d. Evang. d. Aegyptier, Bern 1834. — Köſtlin, der Urſprung und die Kompoſition d. ſynopt. Evang. Stuttgart 1853. S. 223).

b) Bei weitem bedeutender iſt der erſte Brief, obwohl auch hier die Frage nach der Authentie noch nicht völlig zur Ruhe gekommen iſt. Während ihn nach ſeiner erſten Ausgabe die Meiſten für ächt hielten, äußerten Toland (Catalog. libr. Christo et app. adscriptorum c. 18. Opp. I, 392.), Salig, (de diptychis Vett. c. 3. §. 4.) Gisbert Voëtius (Select. Disp. I, 103.) Zweifel, ausführlicher verwarf ihn Calov (Clem. Ep. *νοθεlας* convinc. Vitemb. 1673.). Später bezweifelten ihn Semler (zu Baumgartens Unterſuchungen theol. Streitigkeiten II, 16) und Ammon (Leben Jeſu I, 33.) von Neuem und nachdem eine Zeitlang alle Zweifel verſtummt ſchienen, hat Baur ſie wieder aufgenommen (Paulus S. 472), Schwegler (N. A. Z. II, 125.) die Verwerfung genauer zu rechtfertigen verſucht, während Rothe, Heſele (P. P. App. Proleg. XXVI.) Bunſen, Thierſch (die Kirche im apoſtol. Zeitalter S. 850), Schenkel (De eccl. Corinthia primaeva factionibus turbata. Basil. 1838. §. 59. S. 75), Ritſchl (a. a. O. S. 282 ff.), Gundert (a. a. O. S. 638) u. A. die Aechtheit des Briefes vertheidigten. Hilgenfeld (Ap. Väter S. 92 ff.) ſchlägt einen Mittelweg ein. Er will die Frage

nach der Aechtheit oder Unächtheit ganz ablehnen; davon könne nicht die Rede ſeyn, weil der Brief ſelbſt auf den Namen des Clemens keinen Anſpruch mache, den ihm erſt die Ueberlieferung beigelegt habe. In jedem Falle aber gehöre der Verfaſſer »zu den Häuptern der heidenchriſtlichen, pauliniſchen Gemeinde zu Rom am Ende des erſten Jahrhunderts« (S. 99). Damit iſt eigentlich die Hauptſache zugeſtanden, der Name könnte gerade bei dieſem im Namen der Gemeinde geſchriebenen Briefe weniger zur Sache thun, aber auch der iſt ſo ſtark und ſo früh bezeugt, daß er nicht zu bezweifeln iſt. Schon der Brief des Polykarp benutzt unſern Brief (vrgl. *Gallandi*, Bibl. I, Proleg. XIII, *Hefele*, P. P. App. Proleg. XXVII.); mit dem Namen des Clemens kennt ihn zuerſt Hegeſippus bei Euseb. H. E. III, 16.; IV, 22.; vrgl. auch Georgius Syncellus Chronogr. p. 344 ed. Par.; Anastasius Biblioth. H. E. p. 17. ed. Par.), Dionyſius von Korinth, ein beſonders kompetenter Zeuge, bezeugt, daß der Brief in Korinth als von Clemens verfaßt galt und dort in der Kirche verleſen wurde (vrgl. Euseb. H. E. IV, 23.), Irenäus redet adv. Haer. III, 3. 3. von der Veranlaſſung des Briefs und dem Clemens als Verfaſſer; Clemens Alex. citirt ihn oft, ſogar mit der Formel „*ὁ ἀπόστολοι Κλήμης λέγει*“ (Strom. IV, 17. p. 609—10 vrgl. ſonſt Strom. I, 7. p. 339; V, 12. p. 693; VI, 8. p. 773); ebenſo Origenes als „Apostolorum discipulus“ (De princ. II, 3. 6.); „*ὁ πίστος Κλήμης ὑπὸ Παύλου μαρτυρούμενος* (in Joann. I, 29. vrgl. auch in Ezech. 8.). Dieſen reihen ſich jüngere Zeugen wie Euſebius (H. E. III, 16. 38.), Cyrill von Jeruſalem (Catech. XVIII, 8.), Epiphanius (Haer. XXVII, 6. cf. XXX, 15.), Hieronymus (Cat. scr. eccl. 15.; ad Jes. 52, 13.; ad Eph. 2, 2.; 4, 1.) an, ſo daß man geſtehen muß, keine der Schriften aus der nachapoſtoliſchen Zeit hat auch nur annäherungsweiſe ſo alte und zahlreiche Zeugniſſe aufzuweiſen. Was man an innern Gründen gegen die Aechtheit vorgebracht hat, kann eine ſolche Reihe von Zeugniſſen nicht umſtoßen. Schwegler (N. A. Z. II, 126.) wendet ein: a) »unſer Brief gehört der Pauliniſchen Richtung an, Clemens dagegen war der ſicherſten Ueberlieferung zufolge Petriner«; allein dieſe ſichere Ueberlieferung beſchränkt ſich am Ende auf die Pſeudo-Clementinen (denn Tertullians oben angeführtes Zeugniß dürfte ſchwerlich, wie Baur Theol. Jahrb. 1844. S. 550 behauptet, unabhängig ſeyn, vrgl. Ritſchl, Geſchichte d. altkath. Kirche S. 283), deren Zeugniß den Zeugniſſen für den Brief gegenüber Nichts gelten kann. b) »Der Brief berückſichtigt und benutzt den Hebräerbrief, der ſelbſt der nachapoſtoliſchen Zeit angehört.« — Das erſtere iſt richtig, der Hirtenbrief wird ſehr ſtark benutzt, allein derſelbe iſt auch ſicher vor 70, wahrſcheinlich zwiſchen 62 und 67 geſchrieben, und ſo iſt die Benutzung durch Clemens wohl möglich. c) »Kapitel 47. wird die Korinthiſche Gemeinde eine *ἀρχαία ἐκκλησία* genannt und c. 44. iſt von Presbytern die Rede, welche theils von den Apoſteln, theils ſpäter *μεταξὺ* von andern ausgezeichneten Männern eingeſetzt worden ſeyen, *μεμαρσυρημένοι πολλοῖς πολλοῖς χρόνοις ὑπὸ πάντον*“ — allein nicht mehr von den Apoſteln eingeſetzte Presbyter konnte es in Korinth ſchon früh geben und auf ſolche relative Zeitbeſtimmungen iſt wenig zu bauen. Die „*ἀρχαία ἐκκλησία*“ iſt eine „*ἐν ἀρχῇ τεῦ εὐαγγελίον*“ (c. 47.) gegründete. Auch ſtehen ähnliche relative Zeitbezeichnungen entgegen; c. 5. nennt Petrus und Paulus *ἔγγιστα γενοηένους ἀθλητὰς.*“ d) »Der Brief ſetzt eine Ausbildung hierarchiſcher Inſtitutionen voraus, wie ſie in der unmittelbar nachapoſtoliſchen Zeit nicht ſtattgefunden.« Dieſer Grund iſt geradezu unbegreiflich, denn die Kirchenverfaſſung des Briefes iſt umgekehrt eines der ſtärkſten Zeugniſſe für ſein Alter, da er allein von allen nachapoſtoliſchen Schriften die Verfaſſung der apoſtoliſchen Zeit noch ganz unvermindert vorausſetzt.

Wie die Aechtheit, ſo iſt auch die Integrität des Briefes mehrfach angetaſtet worden. Schon 1633 bezweifelte ſie Bignon, gegen den Hugo Grotius ſie vertheidigte (vrgl. P. P. App. ed. Cotel. I, 133.) Eine ausführliche Interpolationshypotheſe gab Mosheim (Instit. hist. christ. maj. p. 214 sqq.), der Kap. 11, 12, 23—28, 40—45, 50 ausgeſchieden wiſſen wollte. Auch Neander hat den Brief für interpolirt erklärt (K.G. I. 2. S. 1136). Mosheims Gründe widerlegt im Einzelnen Hefele

(PP. App. Proleg. XXXIII.). Die beſte Widerlegung aller Angriffe auf die Integrität liegt in der Darlegung des Gedankenzuſammenhangs (vgl. Hilgenfeld, Ap. Väter. S. 54 ff.). Doch hat die einzige Handſchrift nach K. 57 eine Lücke, die ſchon Junius bemerkte und von deren wirklichem Vorhandenſeyn ſich neuerdings Bunſen (Ignatius und ſeine Zeit. S. 101) überzeugt hat. Es iſt mindeſtens ein Blatt ausgefallen, was jedoch, da das eigentliche Thema ſchon erſchöpft iſt, nichts Bedeutendes enthalten haben kann. Möglich iſt es, daß Manches, was alte Zeugniſſe als in dem Briefe enthalten angeben, heute jedoch nicht mehr geleſen wird (die Stellen ſind geſammelt bei *Gallandi*, Bibl. I, 44 sqq.), hier ſtand. Beſonders wahrſcheinlich iſt das von dem, was die pſeudojuſtiniſchen Quaestiones et respons. ad Orthodoxos Resp. 47. angeben, Clemens habe ſich für die Feuerſtrafe der Gottloſen auch auf das Zeugniß der Sibylle berufen (vgl. Iren. adv. Haer. III, 3, 3. Hilgenfeld, Ap. Väter. S. 74. Anm. 33).

Was die Abfaſſungszeit des Briefes anlangt, ſo gehen auch da die Anſichten noch immer auseinander. In der älteren Zeit herrſchte die Anſicht vor, er ſey vor dem Jahre 70 (um 68) verfaßt, bald nach der Neroniſchen Verfolgung. So Grabe, Pagi, Gallandi, Wotton, von den Neueren Schenkel (a. a. O. S. 105 ff.), Hefele (PP. App. Proleg. p. 35 sqq.) u. A. Dagegen hat in der letzten Zeit die Anſicht immer mehr Freunde gewonnen, welche den Brief etwas tiefer bis in Domitians Zeit herabrückt. So unter den älteren ſchon Junius, Tillemont, Cotelier, Lumper, neuerdings Schliemann (a. a. O. S. 409), Gieſeler (K.G. I, 1. S. 147), Bunſen (Ignatius u. ſ. Z. S. 95), Reuß (Geſch. d. h. Schr. N. T's. II. Ausg. I, 224), Ritſchl (Geſch. d. altkath. Kirche. S. 286, »circa 80—90«), Hilgenfeld (Ap. Väter. S. 83, »die Zeit 64—94«), Gundert (a. a. O. S. 642 ff.) u. A. Zu einer ganz ſichern Entſcheidung reicht das Material kaum aus. Die Gründe für die Abfaſſung vor d. J. 70 ſind jedoch wohl als ungenügend zu bezeichnen. Daß K. 41 der Tempelcult noch als beſtehend vorausgeſetzt werde, iſt nicht ſicher, da die Argumentation auch beſtehen bleibt, wenn das Präſens nur vergangene Dinge lebendig vergegenwärtigt. Die ſehr heftige und viele Opfer fordernde Verfolgung, von der K. 6 redet, kann allerdings keine andere ſeyn, als die Neroniſche, allein Hefele u. A. haben kein Recht, dieſe Verfolgung und die „*αἰφνιδίως καὶ ἐπάλληλοι γενόμεναι συμφοραὶ καὶ ἐπιπτώσεις*“ (K. 1.) ſogleich zu identificiren. Dieſe Worte gehen wohl nicht auf die ſehr heftige aber doch raſch vorübergehende (obwohl darüber nichts Sicheres geſagt werden kann) Neroniſche Verfolgung, ſondern ſcheinen eher auf die mancherlei Quälereien bezogen werden zu müſſen, welche die Chriſten ſchon unter Veſpaſian und Titus, in noch höherem Maße unter Domitian zu leiden hatten durch die Abforderung des jüdiſchen Leibzolls u. dgl. (Vgl. Gieſeler, K.G. I, 1. S. 135. Sueton. in Domit. c. 12.) Doch müßte andererſeits der Brief noch vor der eigentlichen domitianiſchen Verfolgung geſchrieben ſeyn, da die Nichterwähnung der damaligen Märtyrer (Flavius Clemens, Flavia Domitilla) neben denen der Neroniſchen Verfolgung zeigt, daß die Gemeinde nach dieſer noch keine eigentliche Verfolgung erduldet hatte. Die Combination der Korinthiſchen Chriſtuspartei in den Pauliniſchen Briefen mit den Unruheſtiftern in unſerem Briefe, welche Schenkel (De eccl. Corinth. prim. fact. turb. §. 66 sqq.) verſucht hat, beruht auf einer falſchen Auffaſſung des Streitobjektes und kann zur genaueren Zeitbeſtimmung nicht dienen. Darnach müßten wir uns begnügen, als früheſten Zeitpunkt die Abfaſſung des Hebräerbriefs (circa 67) oder wo dieſe unbeſtimmter ſeyn ſollte, die Neroniſche Verfolgung 64, als ſpäteſten die domitianiſche Verfolgung, die (wenigſtens was das Märtyrerthum des Flavius Clemens anlangt) in das Ende der Regierung dieſes Kaiſers fällt, etwa das Jahr 96 abzugrenzen. Doch möchte es wohl nicht bloß wegen der Friſche der Erinnerung, in welcher das Märtyrerthum der Neroniſchen Zeit noch ſteht, ſondern auch des Beſtandes der Kirchenverfaſſung wegen rathſam ſeyn, nicht zu weit in dieſen Zeitraum herabzugehen.

Die Veranlaſſung zu dem Briefe hatte ein in der Korinthiſchen Gemeinde entſtandener Streit gegeben (vgl. K. 1: „*περὶ τῶν ἐπιζητουμένων [πα] ὀ ὑμῖν πραγμάτων*

— *περὶ μιαρᾶς καὶ ἀνοσίου στάσεως*“). Dieſer war zur Kenntniß der römiſchen Gemeinde gebracht (K. 1.), und der in ihrem Namen geſchriebene Brief hat den Zweck, den Streit beizulegen, und den Frieden in der Schweſtergemeinde herzuſtellen. Die Quellen des Streites lagen in den beſonderen Zuſtänden der Gemeinde zu Korinth und wenn Schenkels Verſuch (a. a. O. S. 88 ff.), denſelben als eine Fortſetzung der früheren, vom Apoſtel Paulus in ſeinen Briefen bekämpften Streitigkeiten darzuſtellen, genauer als ein Widerauflleben der nicht völlig unterdrückten Chriſtuspartei, auch als verfehlt gelten muß, wie denn dagegen die ganze Schilderung der Aufrührer, welche ſie als von der Chriſtuspartei weſentlich unterſchieden darſtellt und beſonders die Rückbeziehung auf die früheren Streitigkeiten K. 47. Zeugniß ablegt (vgl. die ausführlichere Widerlegung bei Hilgenfeld, Ap. Väter S. 76 ff. Dähne, d. Chriſtuspartei. S. 107 ff. Schliemann, Clementinen S. 411. Anm.), ſo hat er doch darin Recht, daß die letzten Gründe beider Streitigkeiten dieſelben ſind (vgl. Gundert, Rudelb. u. Guer. Zeitſchrift 1854. S. 35.), die ganze ſchon zu Pauli Zeit hervortretende falſche Richtung mancher Gemeindeglieder, ihr Weisheitsdünkel, ihr Streben nach höherer Gnoſis, das Ueberſchätzen außerordentlicher Chrismen und die aus dem Allem folgenden Meinungen zur ſittlichen Ungebundenheit einerſeits, zu übertriebener, als verdienſtlich geachteter Aſceſe andererſeits, ſowie zu einem demokratiſchen Freiheitsſchwindel, Auflehnung gegen die Auctoritäten der Gemeinde und die kirchliche Ordnung. Angeregt war der Streit durch wenige kecke Leute (K. 1: „*ὀλίγα πρόσωπα προπετῆ καὶ αὐθάδη*,“ vgl. K. 47: „*ἓν ἢ δύο πρόσωπα*“), die ſich in Hochmuth und Eiferſucht gegen das Presbyterium erhoben und wie es ſcheint, einen großen Theil der leicht erregbaren Gemeinde mit fortriſſen, ſo daß eine Empörung der Niederen gegen die Oberen, der Ungerechten gegen die Gerechten, der Unvernünftigen gegen die Verſtändigen, der Jungen gegen die Alten entſtand (K. 3.). Der Streit ſelbſt drehte ſich aber nicht, wie Rothe (Anfänge d. Kirche. S. 404 ff.) und Thierſch (die Kirche im apoſtol. Zeitalter. S. 366) gemeint haben, um den Epiſkopat, ſo daß es ſich nach dem Tode des Biſchofs um den Einfluß des Presbyteriums bei der Neuwahl gehandelt hätte (von einem eigentlichen Epiſkopat findet ſich im Briefe keine Spur), ſondern er beſtand vielmehr darin, daß die aufrühreriſche Partei ſich gegen das Presbyterium empört und eine Anzahl von Presbytern, die ihnen mißliebig waren, ohne Grund abgeſetzt hatte. Doch ſcheint dieſe Auflehnung gegen die kirchliche Ordnung auch noch andere Unordnungen (auch auf Unordnungen beim Genuß des Abendmahls ſcheint Kap. 40. 41. zu deuten, wie ſolche ja frühe ſtattgefunden hatten) zur Folge gehabt zu haben, wie denn die Aufrührer auch von Irrlehren (beſonders in Bezug auf die Auferſtehung) in Gemäßheit der oben gegebenen allgemeinen Schilderung nicht frei waren. (Vgl. über die Zuſtände Gundert a. a. O. S. 29 ff.)

Obwohl nun die Beilegung des entſtandenen Streites der Hauptzweck des Briefes iſt, ſo beſchäftigt ſich mit dieſem direct nur der kleinere Theil des Briefes, K. 37—57. Der größere erſte Theil enthält allgemeinere Ermahnung, allerdings ſchon mit Beziehung auf den Streit, indem er die Quellen derſelben aufdeckt und die Verirrungen, aus denen er erwuchs, begleitet, dieſes jedoch, wenn auch mit ſteter Rückſicht auf das Ziel ohne raſchen und ſtricten Gedankenfortgang oft breit, zu Abſchweifungen geneigt. Im Ganzen iſt der Gang der, daß vom Allgemeineren zu immer Speziellerem fortgeſchritten wird. Nach einem Eingange (K. 1—3.), der die Veranlaſſung des Briefes darſtellt und dem Lobe der Gemeinde (K. 2.) den jetzigen traurigen Zuſtand entgegenſtellt (K. 3.), folgen im erſten Theile, K. 4—36. allgemeine ſittliche Ermahnungen, welche die inneren Gründe des Streits zu beſeitigen dienen ſollen. Die Quelle ſieht der Verfaſſer in Neid und Eiferſucht, die ſchon ſo viel Uebles bewirkt haben (4—6.) und mahnt dem gegenüber zur Buße und zum Gehorſam (K. 7—12.), zur Demuth (13—18.), zum Frieden und zur Eintracht (19—21.) indem er dieſe Mahnungen alle durch zahlreiche Beiſpiele, die er überhaupt liebt, zu unterſtützen ſucht. Sind bisher die Ermahnungen mehr allgemeinerer Art geweſen, ſo gehen ſie von K. 22. an mehr aus der Mitte des ſpecifiſch chriſtlichen

Glaubens heraus (vgl. K. 22: „*Ταῦτα δὲ πάντα βεβαιοῖ ἡ ἐν Χριστῷ πίστις*“) und zwar kommt der Verf. K. 23. auf die Wiederkunft Christi, woran ſich dann ein längerer apologetiſcher Abſchnitt über die Auferſtehung anſchließt (K. 24—26.), auf den dann wieder neue Ermahnungen (K. 27—30.) gegründet werden. Der Abſchnitt ſchließt mit einer Darlegung des Heilsweges, Auseinanderſetzungen über die Rechtfertigung und die guten Werke, ſtets mit Mahnungen untermiſcht (K. 31—36.). Der zweite Theil (K. 37—57.) zu dem K. 37. mit dem Gedanken, daß die Chriſten Krieger Chriſti ſind, den Uebergang bildet, nimmt dann entſprechend dem Karakter des ganzen Briefes den ganz ähnlichen Gang, daß zuerſt von der Verfaſſung der Kirche im Allgemeinen beſonders von der Nothwendigkeit der Unterordnung und beſtimmten Ordnung gehandelt wird (K. 38—44.), dann von den Verhältniſſen der Korinthiſchen Gemeinde im Beſondern (K. 44—57.), womit nun der Verfaſſer auf den eigentlichen Gegenſtand ſeines Briefes gekommen iſt, damit aber auch ſein Thema erſchöpft hat. Nach der hinter K. 57 vorhandenen, ſchon oben erwähnten Lücke im Manuſkript, folgt dann noch K. 58. 59. der Schluß des Briefes: Gebet für die Gemeinde, der Auftrag, die Geſandten bald zurückzuſchicken und Segenswunſch. (Vgl. die genaue, nur hie und da wohl etwas zu künſtliche Zuſammenhänge ſuchende, Darlegung des Inhalts bei Hilgenfeld, Ap. Väter. S. 54 ff. Gundert a. a. O. 1853. S. 655 ff.)

Die dogmatiſchen Anſchauungen des Clemens ſind, das iſt der erſte Eindruck, den der Brief beim Leſen macht, dem Paulinismus auf's Engſte verwandt. Darin ſteht der Brief einzig unter den Werken der apoſtoliſchen Väter da, von denen keiner ſich ſo eng an Paulus anſchließt. Köſtlin's Verſuch (zur Geſch. d. Urchriſtenthums. Tübing. Theol. Jahrb. 1850. S. 247 ff.), den pauliniſchen Standpunkt des Briefes ganz wegzuleugnen, weil er die Werke als ſchlechthin nothwendig anſehe und die einige Geltung des moſaiſchen Geſetzes zur Anerkennung bringen wolle, iſt gewiß als verfehlt anzuſehen. Allein muß man auch den Paulinismus des Briefes anerkennen, ſo kann derſelbe doch nicht mehr als rein und ungetrübt gelten, ſondern hat mannigfache Modifikationen erlitten. Nur muß man ſich hüten, dieſe zu übertreiben, wie Reuß gewiß zu weit geht, wenn er (Geſchichte d. h. Schriften N. T's. I, S. 224) die »Theologie des Briefes« als »einen ganz abgefärbten Paulinismus« bezeichnet, »von dem eigentlich nur noch Redensarten übrig ſind« oder Histoire de la théologie chrétienne (Strassbourg 1852) II, 609 ſich dahin ausſpricht: „Son point de vue est celui d'un mélange involontaire et inconscient d'idées et de formules d'origine différente, et qui déjà ne semblent plus étonnées de se trouver ensemble.“ Auch möchte es ſich ſchwerlich rechtfertigen laſſen, an von außen herkommende Einflüſſe, welche dieſe Modificationen bewirkten, zu denken, wie Schliemann (a. a. O. S. 414) meint, »eine Einwirkung der judenchriſtlichen Anſchauung annehmen zu müſſen oder in ausgedehnterem Maßſtabe Schwegler (N. A. Z. II, 128) den Standpunkt des Briefes als den »der richtigen Mitte, der Capitulation« bezeichnet, näher dahin beſtimmt, daß er »die Gegenſätze, die ſich ſchon in längeren erhitzten Kämpfen aneinander abgerieben und ihre Schärfe verloren hatten, dadurch verſöhnt, daß er ſie coordinirt und zu mechaniſcher Einheit verknüpft.« Richtiger haben Ritſchl (Geſch. d. alt. kath. Kirche. S. 287) und ihm folgend Hilgenfeld (Ap. Väter S. 85 ff.) den Lehrbegriff als eine innere Entwickelung des Paulinismus angeſehen, nur iſt dieſe nicht als eine nothwendig in ihm liegende Fortbildung, ſondern vielmehr als ein Abfall, eine Abſchwächung, ein ſchon ſtark beginnendes Auseinanderfallen des in ſeiner Tiefe und Geſchloſſenheit nicht mehr ganz gefaßten Syſtems anzuſehen. Die Grundlehre des Paulinismus, die Rechtfertigung aus dem Glauben findet ſich ſcharf ausgeſprochen. Sie läßt ſich kaum ſtärker hervorheben, als es Clemens thut, wenn er K. 32 ſagt: „*καὶ ἡμεῖς οὖν διὰ θελήματος αὐτοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ κληθέντες, οὐ δι' ἑαυτῶν δικαιούμεθα, οὐδὲ διὰ τῆς ἡμετέρας σοφίας, ἢ συνέσεως, ἢ εὐσεβείας, ἢ ἔργων, ὧν κατειργασάμεθα ἐν ὁσιότητι καρδίας· ἀλλὰ διὰ τῆς πίστεως, δι' ἧς πάντας τοὺς ἀπ' αἰῶνος ὁ παντοκράτωρ Θεὸς ἐδικαίωσεν.*“ Ebenſo finden wir daneben den

Satz von dem Erlöſungstode Chriſti, Chriſtus hat ſein Blut zu unſerer Erlöſung vergoſſen (K. 7: „ὡς ἔστιν τίμιον τῷ θεῷ [αἷμα] αὐτοῦ ὅτι διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκχυθὲν παντὶ τῷ κόσμῳ μετανοίας χάριν ὑπηνέγκεν“), für uns gegeben (K. 21. 49.). Können wir aber Ritſchl in ſeiner Behauptung, »Clemens erkenne im Tode Chriſti nur eine ſittliche That der Geduld und Demuth« (a. a. O. S. 288) nicht beiſtimmen, ſo glauben wir doch auch Hilgenfeld nicht folgen zu dürfen, wenn er in dieſem Punkte höchſtens »einen fließenden Unterſchied von der pauliniſchen Lehre« anerkennen will (a. a. O. S. 87). Der bedeutſame, tief eingreifende Unterſchied iſt der, daß es bei Clemens an einer lebendigen Beziehung des Glaubens auf den Erlöſungstod Chriſti fehlt. Die Sätze, »Chriſtus hat ſein Blut für uns, zur Erlöſung der Welt vergoſſen«, ſtehen da, ſo daß wir meinen ſollten, Paulus und Clemens ſtimmten ganz überein, allein nirgends werden in unſerem Briefe dieſe Sätze als der eigentliche Inhalt des Glaubens angegeben. So werden ſie bedeutungslos und Clemens ſucht ihnen eine andere Bedeutung zu geben, weßhalb denn allerdings Chriſti Tod ſo gern als Beiſpiel aufgeſtellt und auf dieſe Bedeutung deſſelben großes Gewicht gelegt wird (vgl. K. 2. 16. 49.). Andererſeits aber muß nun auch der Glaube eine andere Beziehung haben und bekommt ſo vorwiegend eine ſolche auf Gott — daher die auffallende Erſcheinung, daß Clemens immer nur von einem Glauben an Gott redet (*πίστις πρὸς τὸν θεόν*. K. 35.). Dieſe Abſchwächung des Glaubensinhaltes wirkt nun aber ganz bedeutſam ein auf die weitere Faſſung des Lehrſyſtems. Der ſo beſtimmte Glaube iſt nun nicht mehr ſtark genug, die Grundlage des ganzen chriſtlichen Lebens zu bilden und da gerade zeigt ſich der ſtärkſte Unterſchied des Clemens und Paulus, wo es ſich um das Verhältniß zu den Werken handelt. Läßt Paulus die guten Werke mit Nothwendigkeit aus dem Glauben hervorgehen, ſo daß ſie im Glauben ihre völlig genügende Wurzel haben, ſo ſtehen die Werke nach der Anſchauung des Clemens neben dem Glauben, und weil ſie mit dieſem in gar keine Verbindung treten, ſo muß ihnen allerdings im Willen Gottes ein neues Prinzip gegeben werden (man vgl. einmal K. 33. mit Röm. 6, 1.). Nicht als ob die Werke als rechtfertigend neben den Glauben geſtellt würden und eine Rechtfertigung durch Glauben und Werke gelehrt (dazu iſt die Rechtfertigung durch den Glauben allein zu ſtark ausgeſprochen), aber ſie ſtehen ganz ſelbſtſtändig neben dem Glauben und Clemens weiß keine Vermittelung zwiſchen beiden zu finden. So erhalten die Werke denn eine ganz andere Grundlage, Clemens geht immer nur auf den Willen Gottes zurück, und ganz natürlich iſt es, daß deßhalb die Befolgung der *προστάγματα καὶ δικαιώματα τοῦ κυρίου* (K. 2. 3.), der *ἐντολὴ καὶ παραγγέλματα Χριστοῦ* (K. 13. 49.), des *θέλημα* (K. 21.), *βούλημα* (K. 19.) ſo ſtark hervorgehoben wird und ſolches Gewicht auf die Geſetzmäßigkeit im chriſtlichen Leben gelegt wird, daß der Satz von »der Rechtfertigung durch den Glauben allein« alle Bedeutung verloren zu haben ſcheint und oft die pauliniſchen Sätze den Eindruck von Redensarten ohne Leben machen, da wir den tief eingreifenden Einfluß, den ſie bei Paulus haben, faſt gänzlich vermiſſen. Wenn K. 35. z. B. der Heilsweg mit den Worten beſtimmt wird, daß wir das Heil erlangen: „*Ἐὰν ἐστηριγμένη ᾖ ἡ διάνοια ἡμῶν διὰ πίστεως πρὸς τὸν θεόν, ἐὰν ἐκζητῶμεν τὰ εὐάρεστα καὶ εὐπρόσδεκτα αὐτῷ, ἐὰν ἐπιτελέσωμεν τὰ ἀνήκοντα τῇ ἀμώμῳ βουλήσει αὐτοῦ, καὶ ἀκολουθήσωμεν τῇ ὁδῷ τῆς ἀληθείας, ἀπορρίψαντες ἀφ' ἑαυτῶν πᾶσαν ἀδικίαν καὶ ἀνομίαν, πλεονεξίαν, ἔριδας κ. τ. λ.*, ſo ſollte man allerdings kaum glauben, einen Pauliner vor ſich zu haben. Gewiß iſt auch der Umſtand nicht bedeutungslos, daß der Verfaſſer, während er den Hebräerbrief ganz in ſich aufgenommen hat, den Römerbrief ſehr wenig benutzt, obwohl dieſer ihm doch als Vorſteher der römiſchen Gemeinde beſonders nahe lag. — Was die Kirchenverfaſſungsideen anlangt, ſo iſt ſchon oben erwähnt, daß der Brief nur Presbyter-Epiſkopen kennt, keine eigentlichen Biſchöfe, doch zeigt die hervorragende Stellung des Clemens ſelbſt ſchon den erſten Schritt der Erhebung der Biſchöfe über die Presbyter. Presbyter und Diakonen ſind von den Apoſteln eingeſetzt (K. 42. 44.) und dieſe gaben noch eine nachträgliche Verordnung (*ἐπινομή*, vgl. K. 44. und über dieſe Stelle Rothe,

Anfänge. S. 374. Baur, Urſpr. d. Episc. S. 53. Bunſen, Ignatius u. ſ. Z. S. 98. Ritſchl a. a. O. S. 371. Hilgenfeld, Ap. Väter S. 70. Anm. 30), daß nach dem Tode der zuerſt eingeſetzten andere bewährte Männer in ihr Amt eintreten ſollten. Sie bilden den Laien gegenüber (λαϊκὸς ἄνθρωπος, K. 40.) ein neuteſtamentliches Prieſterthum, deſſen typiſches Vorbild das altteſtamentliche Prieſterthum iſt, über welches jedoch das neuteſtamentliche weit erhaben iſt (K. 41.), wie denn der Brief ein ſpecifiſches Prieſterthum und eine hierarchiſche Ausſchließung der Laien noch nicht kennt (vgl. Ritſchl, altkathol. Kirche. S. 410 ff. Hilgenfeld, Ap. Väter S. 89 ff.). G. Uhlhorn.

Clemens II. (v. 24. Dez. 1046 bis 9. Okt. 1047.) Nach der Abdankung des ſimoniſtiſchen Pabſtes Gregor VI. waltete König Heinrich III. als Herr in Rom und in der Kirche. Das römiſche Volk entſagte ſeinem Wahlrecht, fürchtend ſeinen Herrſcherſinn, vielleicht auch zum Theil durch Geldſpenden gewonnen. Heinrich wurde mit der Würde eines Patriziers von Rom bekleidet und ihm das Recht zur Pabſtwahl zugeſprochen. Da führte er denn am 24. Dez. 1046 mit eigner Hand den Biſchof Suidger von Bamberg, der einem edlen ſächſiſchen Hauſe entſtammte, faſt mit deſſen Widerſtreben auf den apoſtoliſchen Stuhl. Unter dem römiſchen Clerus, hieß es, ſey kein gebildeter Mann, der nicht entweder verheirathet oder durch Simonie befleckt ſey. Suidger nannte ſich Clemens II., er war der Erſte der durch das Reichsſcepter erhobenen deutſchen Päbſte. Es folgte die Kaiſerkrönung Heinrich's und ſeiner Gemahlin und dann (Jan. 1047) ein Concil, welches die Simonie verdammte. Der Pabſt ſtarb aber nach einer Regierung von etwa 9 Monaten, vielleicht an Gift, welches ihm die erbitterten Römer beibrachten.

Vitae v. *Platina*, ap. *Murat.* Scriptt. III. P. I. p. 344 et P. II. p. 376. Stenzel, Geſch. Dtſchld's unt. d. Fränk. Kaiſ. I, S. 114 ff.; J. Voigt, P. Gregor VII. 2te Aufl. S. 2—5.

Clemens III., vor ſeiner Wahl Paolo oder Paolino Escolati genannt, ein Römer von Geburt und Cardinal-Biſchof von Paleſtrina, wurde am 19. Dez. 1187 zu Piſa gewählt. Rom nämlich hatten die Päbſte ſeit 44 Jahren wegen des Streites um die weltliche Herrſchaft der Stadt verlaſſen müſſen. Hierauf richtete Clemens zuerſt ſein Augenmerk, da die Römer, des ſteten Zwiſtes und Kampfes der Parteien müde, ſeinen Anträgen ſich zuneigten. Der Vergleich wurde dahin abgeſchloſſen, daß der Pabſt auch die bürgerliche Oberherrſchaft in Rom erhielt, daß ſtatt des bisherigen Patriziers ein Präfect, aber, wie auch die Senatoren, jährlich unter päbſtlicher Aufſicht und mit päbſtlicher Genehmigung gewählt werden ſollte, daß ſie dem Pabſte den Eid der Treue leiſteten, die Regalien zugeſtanden u. ſ. w. (Der Vertrag v. 31. Mai 1188 b. *Baron.* ad a. 1188. n. 23.) So wurde der Lateran auch für die Stadt Rom das Centrum der Regierung, und vom Volke mit Jubel begrüßt hielt Clemens ſeinen Einzug. — Mehr noch nahm die Regierung des neuen Pabſtes ſogleich das Morgenland in Anſpruch. Am 3. Okt. 1187 hatte Saladin ſeinen Einzug in Jeruſalem gehalten und das vergoldete Kreuz war von der Spitze des Tempels geriſſen worden. Die Kunde davon erſcholl wie ein Donnerſchlag in den chriſtlichen Reichen, ſie rief eine glühende Begeiſterung hervor, die an Ausdehnung noch die des erſten Kreuzzuges übertraf. Schon der Vorgänger, Gregor VIII., hatte ſich der heiligen Sache mit dem größten Eifer gewidmet und Clemens ſtand ihm nicht nach. Botſchafter wurden an die Fürſten ausgeſendet, tägliche Gebete für die Rettung des h. Landes angeordnet, in allen Ländern das Kreuz und der Gottesfriede gepredigt, Abläſſe, Befreiung von Zinszahlungen u. a. in reicher Fülle ertheilt. Schon rüſteten die Seeſtädte Italiens, ſchon war der Friede zwiſchen Venedig und dem Könige von Ungarn, der Dalmatien beanſpruchte, geſtiftet, als auch der 67jährige Kaiſer Friedrich auf dem Gottestage zu Mainz, angefeuert durch die päbſtlichen Legaten, das Kreuz nahm. Nach dem Tode Heinrich's II. gelang es dem Pabſte endlich auch, die Könige von Frankreich und England zum Gottesfrieden und zur Kreuzfahrt zu bewegen. Deſto ſchmerzlicher traf ihn die Nachricht vom Tode des Kaiſers im Morgenlande. Den Ausgang der Unternehmung erlebte er nicht. — Ganz im Intereſſe des römiſchen Epiſkopats endete Clemens den

Streit, der ſich zwiſchen ſeinen Vorgängern und dem Könige Wilhelm von Schottland über die Beſetzung des Bisthums S. Andrews entſponnen hatte. Ein Bewerber war vom Capitel erwählt, ein anderer vom Könige ernannt worden. Jenen beſtätigte der Pabſt und drohte mit dem Interdict. Der König gab nach, zumal da ſein Wille praktiſch doch erfüllt wurde, indem der vom Pabſte Beſtätigte ſich abfinden ließ. Erfreut und dankbar erklärte nun Clemens durch eine Bulle v. 13. März 1189, die ſchottiſche Kirche ſolle nur unmittelbar unter dem apoſtoliſchen Stuhle ſtehen und Niemand dürfe in ihr als Legat walten, der nicht ein geborner Schotte oder aus der Körperſchaft der römiſchen Kirche ſey. Durch dieſes Privilegium wurde die ſchottiſche Kirche von der Unterthänigkeit gegen die engliſche losgelöst und die Gewalt aufgehoben, die bisher der Erzbiſchof von York als Legat über Schottland gehabt hatte. — Ein gefährlicher Sturm drohte dem Pabſte aus dem Tode Wilhelm's II. von Sizilien (1. Nov. 1189) zu entſtehen; er nahm das Reich als Oberlehnsherr in Anſpruch, belehnte dann aber den Baſtard Tancred, den ein Theil der normanniſchen Barone erhob. Daß er gegen ihn gekriegt, weiß nur Platina zu berichten. Der Kampf gegen die Hohenſtaufen entbrannte dadurch von Neuem und ſchon näherte ſich Heinrich VI. Rom, als Clemens am 25. März 1191 verſchied. Zu ſeinen Verdienſten gehört außer der Beruhigung Rom's und der Ueberwachung ſittenloſer Geiſtlicher auch ſein eigener ehrenhafter Wandel.

Die Vitae b. *Murat.*, Scripti. III. P. I. p. 478 und b. Platina haben wenig Werth. S. Raumer, Geſch. d. Hohenſt. II. S. 407 ff.; Bower, Hiſt. der röm. Päbſte VII. S. 365 ff.

Clemens IV., vorher Gui Fulcodi — nach Andern Le Gros —, aus einem ritterbürtigen provençaliſchen Geſchlechte, widmete ſich erſt dem Kriegsdienſte, dann den Rechten und wurde ein angeſehener Advokat am Hofe Ludwig's IX. von Frankreich. Auch war er verheirathet und hatte zwei Töchter. Der Schmerz über den Tod ſeiner Frau trieb ihn zum geiſtlichen Stande; hier kam ihm die Welt- und Geſchäftskenntniß ſo zu Statten, daß er im Dienſte der Kirche zur Cardinalswürde emporſtieg. Eben auf einer Geſandtſchaftsreiſe nach England begriffen, erfuhr er, daß nach fünfmonatlicher Sedisvacanz im h. Collegium die franzöſiſche Partei geſiegt und ihn am 5. Febr. 1265 auf den päbſtlichen Stuhl erhoben habe. Wohl mußte ihm die Annahme der Wahl bei der Zerrüttung Italiens bedenklich erſcheinen; nur heimlich, unter der Kutte eines Bettelmönchs, gelangte er durch die ghibelliniſchen Städte nach Perugia und dann nach Viterbo, wo er mit ſeiner Curie faſt ſtets blieb. Die Verhältniſſe des ſiziliſchen Reiches nahmen die ganze Zeit ſeines Pontificates faſt allein in Anſpruch. Es blieb dem neuen Pabſte kaum eine andre Bahn der Politik übrig als die von Innocenz IV. eröffnete, den Untergang des hohenſtaufiſchen Hauſes bezweckende. Sein Vorgänger, Urban IV. hatte Karl von Anjou zur Beſitznahme des ſiziliſchen Reiches eingeladen und in Kurzem war dieſer in Rom zu erwarten. Entblößte ſich der Pabſt des franzöſiſchen Bundes, ſo war ihm jede Stütze entzogen. Zwiſchen Manfred, dem Hohenſtaufen, und der Kirche ſchien die unüberwindliche Furie eines hundertjährigen Haſſes zu liegen. Als daher Karl am 21. Mai 1265 in Rom erſchien, ſchloſſen die vom Pabſte beauftragten Cardinäle den Vertrag zwiſchen ihm und dem römiſchen Stuhle ab, der dem Grafen das ganze apuliſche Reich zuſprach, wogegen er ſich zu gewiſſen Geldzahlungen verpflichten und die kirchlichen Einrichtungen K. Friedrich's II. ſtürzen ſollte. Aber ſchon die trotzigen Anmaaßungen Karl's in Rom, ſeine ſchlechte Ausrüſtung, die Frevel des anrückenden franzöſiſchen Hülfsheeres und beſonders die Geldnoth, die er mit ſeinem Schützlinge theilte, machten Clemens unzufrieden und mißmuthig, drängten ihn ſchon damals zu dem verzweifelnden Ausrufe: „Möchte doch das apuliſche Reich lieber nicht in der Welt ſeyn!“ Schon dachte er an Unterhandlungen mit Manfred, als ihm die Nachricht vom Tage bei Benevent und vom Tode deſſelben zukam. Von Neuem füllte die hartherzige Rache des Siegers an der Familie des Beſiegten, ſeine Habſucht und ſein Blutdurſt gegen die Bewohner des päbſtlichen Benevent den Pabſt mit Entſetzen und Abſcheu. Aber vergebens mahnte und bat er

wiederholt, Karl möge ſich als Sieger, nicht als Rächer zeigen, er möge mehr um die Liebe als um die Furcht der Unterworfenen bemüht ſeyn. Nun das apuliſche Reich ſein und Italien guelfiſch war, erfüllte Karl, theils aus Geiz, theils aus Uebermuth, auch den Vertrag mit dem Pabſte nicht. Harte und ſelbſt bittre Ausdrücke wurden zwiſchen ihnen gewechſelt. Clemens zeigte Menſchlichkeit und Edelmuth gegenüber der Grauſamkeit und der Habgier ſeines Verbündeten. Dennoch hielt ihn die Nothwendigkeit und auch die Tradition der römiſchen Curie von dem unverbeſſerlichen Kirchenhaſſe des ſtaufiſchen Hauſes an deſſen Gegner feſt. Der junge Konradin erſchien in Italien. Nach vorhergegangenen Mahnungen verhängte der Pabſt den Bann über ihn und die härteſten Maaßregeln über die ihm zufallenden Ghibellinen. Auch nach dem Siege derſelben am Arno verlor Clemens, in Viterbo bedroht, die Faſſung nicht. »Des Knaben Größe,« ſagte er damals, »wird verſchwinden wie ein Rauch, er ziehet hin gen Apulien wie zur Schlachtbank.« Jubelnd empfingen die Römer den jungen Helden und ſiegestrunken ſtand er auf dem Capitol, aber die Schlacht bei Tagliocozzo endete ſein Glück. Ihr Ausgang mußte dem Pabſte erwünſcht ſeyn; daß er aber zu Konradin's Hinrichtung gerathen oder ſie förmlich gebilligt oder auch nur um ſie gewußt habe, iſt nicht erwieſen und ſogar unwahrſcheinlich. Noch frevelmüthiger durch den neuen Sieg, hatte Karl ſeine treuen Ermahnungen zur Milde verachtet und wohl mußte Clemens vorherſehen, daß nicht nur vom Blute der Hohenſtaufen der Kampf gegen die Kirche zu fürchten ſey. Gerade einen Monat nach dem letzten derſelben, am 29. Nov. 1268, ſtarb auch er, ein rechtlicher und edler Mann, deſſen Widerwillen gegen allen Nepotismus um ſo löblicher erſcheint, da er viele arme Verwandte und zwei Töchter hatte. Haß gegen die Hohenſtaufen mag ihm zum Vorwurfe gemacht werden, nicht aber der »gewohnte Heuchlermantel.« (Schloſſer.)

D. Leben d. Papſtes b. *Murat.* Scriptt. III. P. I. p. 594 und P. II. p. 421; *Platina.* Sein Leben vom Jeſuiten Claudius Clemens, Lyon, 1629, ſelten. Viele Briefe d. Pabſtes b. *Martene* et *Durand* und in *Dachery's* Spicileg. — v. Raumer, Geſch. d. Hohenſt. IV; Schloſſer, Weltgeſch. Frankf. 1824. Bd. III. Th. 2. S. 41 ff.; Jäger, Geſch. Konradins; Bower, Hiſt. d. röm. Päbſte VIII. S. 126.

Clemens V., vor ſeiner Wahl Bertrand d'Agouſt, Sohn eines aquitaniſchen Edelmannes, wurde durch Bonifazius VIII. Erzbiſchof von Bordeaux und galt damals für einen der treuſten Anhänger dieſes Pabſtes und für einen erbitterten, auch ſelbſt perſönlich gereizten Gegner Philipp's des Schönen von Frankreich. Die Weiſe, wie er der zweite Nachfolger jenes Pabſtes wurde, bezeichnete und bedingte ſein ganzes Pontificat. Nach dem frühen Tode Benedict's XI. bot die italieniſche Partei der Cardinäle Alles auf, um durch den Nachfolger die Ehre des Bonifazius gegen den franzöſiſchen Gewaltherrſcher zu ſchützen, es gelang ihr aber nur, die Wahl neun Monate lang zu verzögern und dann wurde ſie doch von den franzöſiſchen Cardinälen überliſtet. Dieſe ſchlugen den Erzbiſchof von Bordeaux vor, weil ſie wußten, daß dieſer um Geld und um die dreifache Tiare auch mehr als ſeine Ehre verkauft hätte. Er wurde am 5. Juni 1305 gewählt, aber erſt, nachdem er dem Könige ſechs Bedingungen auf die Hoſtie beſchworen, worunter die Anſtrengung eines Prozeſſes gegen Bonifazius als einen Ketzer war. Die ſechste Bedingung blieb geheim und betraf wohl die Verlegung der Curie nach Frankreich. Clemens wurde in Lyon gekrönt, reſidirte dann in Bordeaux und Poitiers und war durch keine Vorſtellungen und Bitten nach Rom zu bringen. Im Frühling 1309 begab er ſich mit der ganzen Curie nach Avignon, welches zwar dem Könige von Sizilien gehörte, wo aber dennoch die ſchmählichſte Knechtſchaft des römiſchen Stuhles unter dem franzöſiſchen Scepter begann, jene 70jährige Entwürdigung der Kirche, die man ſpäter zu gelinde mit dem babyloniſchen Exile verglich. Clemens ſelbſt war nach Villani's Bericht ein Menſch voller Geldgier, niedrigen Nepotismus und Simonie; er umgab ſich mit weltlichem Flitterpompe und wurde einer ſträflichen Liebſchaft mit der ſchönen Gräfin von Perigord bezüchtigt. Durch die Lüſte und Ausſchweifungen ſeines Hofes, die zunehmenden Reſervationen kirchlicher Aemter und die weltkundige Feilheit

derſelben wurde aber trotz den fortgeſetzten papiſtiſchen Anmaaßungen eine Reaktion rege, die beſonders in der pariſer Hochſchule ein kühnes Organ fand. — Mit Widerſtreben mußte ſich Clemens den tyranniſchen und habſüchtigen Gelüſten Philipp's des Schönen fügen. Auf deſſen Anſtiften lud der Pabſt ſchon Juni 1306 den Großmeiſter des Tempelherrnordens, Jacques de Molay, unter dem Vorwande einer Kreuzzugsberathung nach Frankreich. Dann hatte Clemens zu Poitiers eine Zuſammenkunft mit dem Könige, ſuchte zwar verkleidet zu entwiſchen, wurde aber zurückgehalten und nun ſchon durch die Mahnung des Königs an den Eid, in welchem er die Verdammung des Boniſazius gelobt, zu dem Verſprechen gezwungen, den Orden aufzuheben. Eine Unterſuchung ſollte vorhergehen, Philipp aber wartete ihren Erfolg nicht ab und ließ 1307 ſämmtliche in Frankreich befindliche Templer verhaften. Zum Schein mußte auch Clemens einen Theil der Unterſuchung übernehmen und eine ſolche Aug. 1308 in allen Landen gegen die Templer anordnen. Zwar verfuhr die päbſtliche Commiſſion gerechter und menſchlicher, aber der König behielt ſich das Urtheil vor und die dazu gewünſchten Bekenntniſſe wurden durch Kerker und Tortur erpreßt. Die Theilnahme der Kirche ſollte nur den Schein einer Sanction ſeiner Grauſamkeit hinzufügen. Am 16. Okt. 1311 eröffnete der Pabſt das allgemeine Concil zu Vienne und nach einigen Scheinberathungen hob die Bulle v. 6. Mai 1312 den Tempelorden auf, doch ſo, daß die Perſonen und Güter deſſelben der Verfügung der Kirche vorbehalten wurden. Letztere wurden dann in Frankreich den Johannitern übergeben, aber was ſich Philipp nicht ſchon vorher angeeignet, ließ er ſich jetzt von dieſen um ſchwere Summen abkaufen. So trug der Pabſt, um ſo verächtlicher, weil nur als Werkzeug, die Mitſchuld am Untergange des Ritterordens, der zwei Jahrhunderte hindurch das ruhmvollſte Schwert im chriſtlichen Morgenlande geführt hatte. — Während des Prozeſſes gegen die Templer war auch der gegen Boniſacius VIII. begonnen worden. Philipp forderte ihn, dadurch gereizt, daß der Pabſt nach dem Tode Kaiſer Albrechts von Oeſtreich 1308 nicht ſeinen ganzen Einfluß auf die Wahl ſeines Bruders Karl von Valois, verwendet, im Gegentheil heimlich für Heinrich von Luxemburg geworben und dieſem ſeine Stimme gegeben hatte. Es war nur eine Gnade des franzöſiſchen Königs, daß er das Aeußerſte nicht verlangte und zufrieden war, als Clemens durch die Bulle v. 27. April 1311 erklärte, Philipp ſey an der That Nogaret's und der Plünderung des päbſtlichen Schatzes ohne Schuld. Zugleich wurden die von Boniſacius erlaſſenen Bannſprüche und Interdicte, insbeſondere die Bullen Clericis Laicos und Unam sanctam annullirt. Clemens ſtarb am 20. April 1314. Er hinterließ eine Anzahl päbſtlicher Conſtitutionen, bekannt unter dem Namen der Clementinen, die nach ſeiner Anordnung das ſiebente Buch der Decretalen ausmachen ſollten, aber erſt von ſeinem Nachfolger Johann XXII. ſanctionirt wurden.

Vitae Papar. Avenion. ed. *Baluzius*. Paris, 1693; Vitae b. *Murat*. Scriptt. III. P. I. p. 673 und P. II. p. 441; *Villani*, Hist. Fiorent. L. VII—IX.; Bower, Hiſt. d. röm. Päbſte VIII. S. 284.; Schmidt, Geſch. v. Frankr. I. S. 679—714; Neander, Allg. Geſch. d. chriſtl. Rel. u. K. VI. S. 35 ff.; die Werke über den Templerorden v. *Dupuy* 1751, Moldenhawer 1792, *Raynouard* 1813, Wilcken 1826, Havemann 1847.

Clemens VI. (v. 7. Mai 1342 bis 1. Dez. 1352), Pierre Roger, behielt trotz der dringenden Einladung der Römer, als deren Geſandter auch Petrarca bei ihm erſchien, ſeine Reſidenz zu Avignon. Für die franzöſiſche Knechtſchaft ſchien er ſich durch deſto keckeres Eingreifen in die Wirren des deutſchen Reiches entſchädigen zu wollen. Kaiſer Ludwig IV., auf den ſchon ſein Vorgänger wiederholt den Bann geſchleudert, zeigte ſich zu den unwürdigſten Demüthigungen bereit, um den Frieden mit ihm zu erkaufen. Der Pabſt aber, unbekümmert um die Zerriſſenheit des deutſchen Reiches und der deutſchen Kirche, wollte keinen Vergleich, um den ihm ergebenen Karl von Böhmen, der überdies dem franzöſiſchen Könige genehm war, erheben zu können. Es war wahrlich keine Milderung des auf Deutſchland gelegten Interdictes, wenn ſich einzelne Prieſter für einen

Goldgulden davon lösen konnten. Um die von allen Seiten lauter werdende Opposition kümmerte sich der Papst um so weniger, da der Zwiespalt der Reichsfürsten seinen Plan gelingen ließ. Karl IV. wurde von einer Versammlung zu Reese, die fast nur aus Geistlichen bestand, ohne förmliche Wahl, zum Könige ausgerufen (1346), Ludwig starb plötzlich, und das Spiel, welches mit dem Gegenkönige Günther von Schwarzburg getrieben wurde, endete bald, ohne bedenklich zu werden, so sehr sich dieser gegen die päbstliche Anmaaßung aufzulehnen schien. Clemens' Forderung, es dürfe nur ein vom Pabste ernannter oder bestätigter römischer König anerkannt werden, wurde trotz den Protestationen der Reichsfürsten praktisch erfüllt. Das Glück war ihm auffallend günstig. Es gelang ihm, die republikanische Komödie in Rom und den Volkstribunen Cola di Rienzo durch das Volk selbst wieder zu stürzen. Die Königin Johanna von Sizilien, des Mordes an ihrem Gemahl verdächtig, erschien zu Avignon vor seinem Richterstuhl, fand Gnade und erhielt die Krone. Dagegen verkaufte sie aus Geldnoth dem römischen Stuhle die Grafschaft Avignon nebst Gebiet für 80,000 Goldgulden (der Vertrag v. 9. Juni 1348) und der römische König Karl entsagte seinen Ansprüchen darauf. Um die Römer zufrieden zu stellen und auch um den apostolischen Schatz zu füllen, setzte Clemens das 100jährige Jubiläum auf 50 Jahre herab (durch die Bulle Unigenitus Dei filius) und er feierte es 1350 unter einem Zulaufe von Wallfahrern wie kaum Bonifazius VIII. Dabei wurde die Schuldoctrin vom überflüssigen Gnadenschatze Christi auch auf Maria, Petrus und alle Heiligen ausgedehnt und die daraus gefolgerte Ablaßspendung den Nachfolgern des Petrus zur Verwaltung überwiesen. In Clemens war kaum eine Spur von kirchlichem Interesse: eine herrliche Tafel, schöne Rosse, stolze Aufzüge, Umgang mit Damen gaben seiner Curie den Glanz eines Königshofes. Seine Verwandten wurden mit kirchlichen Pfründen oder mit Baronien reich bedacht und führten das zuchtloseste Leben. Doch soll die Rednergabe des Pabstes ungewöhnlich gewesen seyn und Petrarca rühmt auch seine Gelehrsamkeit.

Vitae Papar. Aven. ed. *Baluzius*. Mannert, K. Ludwig IV.; Pelzel, Gesch. Karls IV. Bd. I.; Bower, Hist. d. röm. Päpste VIII. S. 392; Neander, Allg. Gesch. d. christl. Rel. u. K. VI. S. 76.

Clemens VII., Gegenpabst Urban's VI., s. diesen.

Clemens VII. (v. 19. Nov. 1523 bis 25. Sept. 1534). Giulio Medici war ein unehelicher Sohn des bei der Verschwörung der Pazzi in Florenz ermordeten Giuliano. Deshalb trat er in den Johanniterorden und war Prior von Capua, als sein Vetter, Leo X., auf den päbstlichen Stuhl erhoben wurde. Noch einmal trug er beim Krönungsfeste desselben in voller Rüstung die Ordensfahne, an demselben Tage noch wurde er legitimirt, Erzbischof von Florenz und bald Cardinal. Als solcher leitete er den größten Theil der Geschäfte und war der angesehenste Rath des Pabstes, ihm entgegen aber standen der Cardinal Pompeo Colonna und sein Anhang. Dieselbe Parteiung verzögerte nach dem Tode Hadrian's VI. den Erfolg des Conclave fast zwei Monate lang, bis nach einer Uebereinkunft mit den Colonna doch der 45jährige Giulio gewählt wurde und den Namen Clemens VII. annahm. Er wird als ein unbescholtener und mäßiger Mann geschildert, der trefflichen Unterricht genossen hatte und einen ungemeinen Scharfsinn in großen und kleinen Geschäften verrieth. Sein Charakter ist nur von seinen kirchlichen Gegnern herabgewürdigt worden, unbestreitbar aber, daß er die Würde des kirchlichen Oberhauptes vor der politischen Ränkemacherei des Zeitalters Machiavelli's vergaß. So klug und fein er aber im Kleinen berechnete, so sehr verrechnete er sich in den großen Erfolgen. Er trat in eine sturmvolle Zeit; um ihrer mächtig zu werden, reichte ein feiner Kopf nicht aus und an Festigkeit gebrach es ihm. Anfangs wünschte er im Kriege Karl's V. mit Frankreich neutral und als Vermittler zu erscheinen, dann neigte er sich Franz I. zu, sah sich aber nach dem Tage von Pavia gezwungen, mit Karl gütlich zu thun. Die Macht des spanisch-österreichischen Hauses schien die Selbstständigkeit der Alpenhalbinsel zu zermalmen, es sträubte sich der literarische und künstlerische Stolz der Italiener dagegen. Auch Clemens war ein Zögling der schönen Wissenschaften wie Leo X.;

wie dieſer und ſchon Julius II. ſtellte auch er ſich an die Spitze eines italieniſchen Unabhängigkeitskampfes, der im Bunde mit Frankreich und England gegen Karl geführt werden ſollte. Durch ihn wurde Franz von dem zu Madrid geleiſteten Eide losgeſprochen und die Liga zu Cognac, die ſog. heilige, geſchloſſen (22. Mai 1526). Um die deutſche Kirchenbewegung kümmerte er ſich damals wenig. Während ſeine Truppen gegen den Kaiſer nach Oberitalien rückten, verſammelte ſich der Reichstag zu Speier. Karl hatte nicht mehr, wie einſt zu Worms, Grund, ſich um des Einverſtändniſſes mit dem Pabſte willen ſtreng gegen die Lutheraner zu zeigen. Es fielen zu Speier freie Worte gegen die Mißbräuche der katholiſchen Kirche, es wurden Beſchwerden der deutſchen Nation abgefaßt, ein allgemeines Concil verlangt. Selbſt der Kaiſer beſchwerte ſich öffentlich und bitter über die Undankbarkeit und Unzuverläſſigkeit des Pabſtes. Und der Abſchied des Reichstages annullirte das Wormſer Edict: jeder, hieß es, möge ſich in Sachen der Religion ſo verhalten, wie er es gegen Gott und den Kaiſer zu verantworten gedenke, d. h. wie er es für gut finde. Das war die erſte Sanction des Lutherthums, das war »die geſetzliche Grundlage der Ausbildung der deutſchen Landeskirchen.« Wie hier die katholiſche Kirche für immer verlor, ſo nahm auch die Liga ein ſchnelles und ſchmähliches Ende. Rom wurde durch die verwilderten und auf den Pabſt erbitterten Lanzknechte geſtürmt (6. Mai 1527); ihre verwüſtende Plünderung ſchien den Kaiſer an dem bundbrüchigen Pabſte, die Gelderpreſſungen der früheren Jahrhunderte an der Weltſtadt zu rächen. Der Pabſt wurde in der Engelsburg belagert, mußte durch rohe Soldaten ſeine Würde in Poſſenſpielen verhöhnt ſehen und endlich ſeine Perſon für 400,000 Scudi löſen (Vertrag v. 5. Juni). Dazu waren in Florenz die Medici verjagt, ihm der ſchwerſte Schlag. Um nur ſie herzuſtellen, ſöhnte er den Kaiſer durch den Vertrag von Barcelona aus und krönte ihn in Bologna (1530). Zwar küßte hier Karl nach der Sitte die Füße des Pabſtes, aber er war nun mächtiger in Italien als ſeit langer Zeit ein Kaiſer, die Selbſtſtändigkeit dieſes Landes für immer verloren. Dagegen hoffte Clemens nun wenigſtens ſeine Autorität in der deutſchen Kirche durch dieſen Kaiſer hergeſtellt zu ſehen. Auch ſchien Karl dazu entſchloſſen. Der Cardinal Campeggi erſchien zum Augsburger Reichstage von 1530, ſeine Vorſchläge, die er an den Kaiſer richtete, waren Güter-Einziehung, Feuer und Schwert und Inquiſition gegen die Irrgläubigen. Deſto entfernter war Karl von ſo gewaltſamen Maaßregeln: er wollte anhören und prüfen, den Pabſt als einen verdächtigen Bundesgenoſſen nicht von ſeinen Feinden befreien, er verlangte ein allgemeines Concil. Das genügte, um dem Pabſte die Freude am Abſchiede des Augsburger Tages zu verbittern. Er hegte nicht nur die ſeit dem Baſeler Schisma am päbſtlichen Hofe traditionelle Abneigung gegen ein Concil, er war wohl auch wegen ſeiner Perſon beſorgt: ſeine uneheliche Geburt, ſeine Wahl, ſeine perſönlichen Intereſſen konnten leicht zur Sprache kommen. Dennoch konnte er die ſtets wiederholte Forderung des Kaiſers nicht geradezu ausſchlagen, aber er zögerte, wich aus, machte unerfüllbare Bedingungen: das Concil müſſe in Italien gefeiert werden, alle Fürſten es billigen u. ſ. w. Zu einer Zuſammenkunft mit Karl in Bologna kam er nur zögernd und als Karl wiederum auf dem Concile beſtand, reiſte in ihm der Entſchluß einer nochmaligen Annäherung an Frankreich. Er gab den Anträgen Franz' I. Gehör, ſie kamen in Marſeille zuſammen, die Vermählung der Nichte des Pabſtes, Catarina Medici, mit dem zweiten Sohne des Königs, Heinrich von Orleans, beſiegelte den Bund. Franz widerrieth dem Pabſte zu Gefallen das Concil und dieſer fand darin einen Vorwand, es nicht zu berufen. Unterdeß breitete ſich die proteſtantiſche Lehre und der proteſtantiſche Gottesdienſt in Deutſchland, Scandinavien und der Schweiz mit reißender Schnelligkeit aus, ſie machten in England und Frankreich bedenkliche Fortſchritte und ſelbſt Italien und Spanien wurden angeſteckt. Gerade die Politik des Pabſtes, die ihn und die Medici als weltliche Mächte ſchützen ſollte, nährte ſeine kirchlichen Gegner. Auch der Abfall Englands unter Heinrich VIII. war eine Folge jener Politik. Noch 1528 ſtand Clemens mit ihm ſehr wohl und ſchien geneigt, in den Plan der Scheidung zu willigen, obwohl er ſie eine Narrheit

nannte; damals aber wagte er es dem ſiegreichen Kaiſer nicht zu bieten. So papiſtiſch Heinrich ſeiner Geſinnung nach war, ſo grenzenloſen Eigenwillen zeigte er auch. Sobald 1534 die endgültige Sentenz der Curie gegen die Scheidung geſprochen war, ſagte er ſich und ſein Reich vom Pabſte los und eine Parlamentsacte ernannte ihn zum Oberhaupt der engliſchen Kirche. Dies, das ſtete Dringen des Kaiſers auf ein Concil, die Entzweiung der Verwandten des Pabſtes in Florenz und der Schmerz über das Mißlingen ſeiner Pläne beſchleunigten ſein Ende. »In Reputation unendlich herabgekommen, ohne geiſtliche, ohne weltliche Autorität hinterließ er den päbſtlichen Stuhl.«

Jac. Ziegler, Hist. Clementis VII. in Schelhorn Amoenit. hist. eccl. et liter.; Ranke, die röm. Päbſte ꝛc. I. S. 98—128; Ranke, deutſche Geſch. im Zeitalter d. Reform. II. S. 320—401 und III.; Bower, Hiſt. d. röm. Päbſte X. Abth. 1. S. 114; *Hume*, Hist. of Engl. ed. Basil. V. p. 141 sqq.

Clemens VIII. (v. 20. Jan. 1592 bis 5. März 1605), vorher Cardinal Ippolito Aldobrandini und aus edlem florentiniſchen Geſchlechte, ging ſchon aus dem Conclave durch die Auflehnung einer Cardinalpartei gegen den übermächtigen ſpaniſchen Einfluß als Pabſt hervor. Vor dieſem die Unabhängigkeit der römiſchen Curie zu retten, war ſeine Aufgabe, die er langſam, aber ſicher gelöst hat. In dem religiös-politiſchen Kampfe Frankreichs trat er, wie ſeine Vorgänger, auf die Seite der Ligue gegen Heinrich IV. Auch als dieſer König ſeinen Uebertritt zur katholiſchen Kirche hoffen ließ, wagte es Clemens nur insgeheim, ſich ihm zu nähern; er fürchtete Philipp II. und den ſpaniſchen Glaubenseifer ſeiner Curie. Selbſt als der König wirklich übergetreten war (25. Juli 1593), beſorgte der Pabſt immer noch, von ihm betrogen zu werden, und erſt als Paris den König mit offnen Armen empfing, als ganz Frankreich, voll Sehnſucht nach endlicher Ruhe, ihm huldigte, erfolgte 17. Dez. 1597 die feierliche Abſolution Heinrich's. Seitdem trug das gute Vernehmen zwiſchen ihm und dem Pabſte nicht wenig dazu bei, die ſpaniſchen Netze zu löſen und den franzöſiſchen Einfluß in Rom und Italien zu erneuern. Auch als Clemens 1598, nach dem Erlöſchen des Hauptſtammes der Eſte, Ferrara als eröffnetes Lehn für den römiſchen Stuhl einzog, unterſtützte ihn dabei der König von Frankreich, wogegen ihm der Pabſt die Begünſtigung der Hugenotten durch das Edict von Nantes nachſah. Ueberdies ließ ſich Heinrich bewegen, den 1594 durch die Volkswuth vertriebenen Jeſuitenorden 1603 wieder in Frankreich aufzunehmen. Zu einer Einmiſchung in die Angelegenheiten des Jeſuitenordens gab dem Pabſte die heimliche Zwietracht im Orden ſelbſt Gelegenheit: ſie betraf ſowohl die ſtreng-monarchiſche Verfaſſung des Ordens als die dogmatiſchen Streitfragen über Gnade und Verdienſt, über freien Willen und Prädeſtination. Der Orden Jeſu entzweite ſich völlig mit den Verfechtern des Thomismus, den Dominicanern, und beide riefen den Pabſt an. Clemens aber war ſo klug, nicht zu entſcheiden, um es mit keinem der mächtigen Orden zu verderben. Daß er von den Jeſuiten vergiftet ſey, verdient keinen Glauben. Er war verſtändig und arbeitſam, von angenehmen und doch des Pontificates würdigen Sitten.

Ranke, d. röm. Päpſte ꝛc. III. S. 226—319; Ranke, franz. Geſch. II. S. 6—24.

Clemens IX. (v. 20. Juni 1667 bis 9. Dez. 1669), vorher Giulio Roſpigliosi, aus Piſtoja, war ein friedliebender Pabſt, ein Ordner der Finanzen, deren Verzeudnng unter Alexander VII. faſt einen Bankerott der apoſtoliſchen Kammer herbeigeführt hatte. So mäßig, wie er ſelbſt lebte, bedachte er auch ſeine Verwandten. Um den Krieg Venedig's gegen den Erbfeind des Glaubens, die Türken, zu fördern, bewog er Ludwig XIV. zum Friedensſchluſſe zu Aachen 1668. Im Einverſtändniß mit dieſem Könige brachte er auch eine Beilegung des janſeniſtiſchen Streites zu Stande (Pax Clementina), deſſen Wiederaufnahme er nicht mehr erlebte.

Bower, Hiſt. d. röm. Päbſte X. Abth. 2. S. 124; Schmidt, Geſch. v. Frankr. IV. S. 421.

Clemens X. (v. 29. April 1670 bis 22. Juli 1676), Nachfolger Clemens' IX., vorher Emilio Altieri, aus Rom, wurde nach faſt 5monatlichen Parteikämpfen im Con-

clave erhoben, weil man ihn, den 80jährigen Greis, nicht fürchtete. Auch griff er in die Welthändel wenig ein. Cardinal Proluzzi, von ihm adoptirt und seitdem Altieri genannt, beherrschte ihn völlig, vergab Pfründen und Beförderungen und leitete auch die Wahlen neuer Cardinäle, deren in 6 Promotionen nicht weniger als 20 erhoben wurden. Man nannte ihn scherzweise den Pabst. Unter ihm begann der Streit mit Ludwig XIV. über das Regalrecht, nach welchem die französischen Könige seit alten Zeiten während der Vacanz von Bisthümern die von diesen abhängigen Pfründen vergaben und die Einkünfte genossen. Ludwig XIV. behauptete dies Recht durch entschiedene Edikte. Auch die Zollfreiheit mehrerer fremder Gesandten in Rom, die eine päbstliche Verordnung ihnen nahm, mußte nach ärgerlichen Streitigkeiten zurückgegeben werden.

Amelot de la Houssaye, Relat. du Conclave de Cl. X. Paris 1676; *Guarnacci*, Hist. Pontif. a Cl. X. ad Cl. XI. I. p. 1 ff.; Bower, Hist. d. röm. Päbste. X. Abth. 2. S. 140.

Clemens XI., Giovan Franc. Albani, aus Urbino, Pabst v. 23. Nov. 1700 bis 19. März 1721, wurde in drohender Zeit wegen seiner anerkannten Tüchtigkeit erhoben. Er war für einen Pabst noch jung, erst 51 J. alt, und wirkte, fremden Beirathes wenig achtend, am segensvollsten in Rom selbst. Zwar erreichten seine Verordnungen ihren Zweck nicht, die er zur Verbesserung der Kirchendisciplin und des Lebens der römischen Geistlichen, so wie über die Visitationen der Kirchen und Klöster erließ. Aber mit gesundem Sinne sorgte er für die Wissenschaften und Künste, bereicherte die vatikanische Bibliothek durch eine bedeutende Zahl orientalischer Manuscripte (s. Assemani, Jos. Sim.), pflegte der Armen, hemmte, den strengen Geboten Innocenz' XII. folgend, die Ehrsucht seiner Verwandten. Auch beendigte er den Streit über die Quartierfreiheit der Gesandten in Rom, indem er sie faktisch aufhob. Seine Gelehrsamkeit und seine politische Gewandtheit sind unleugbar; doch begünstigte ihn in letzterer das Glück wenig. Gleich im Beginne seiner Regierung machte ihn sein Widerspruch gegen die Annahme der preußischen Königskrone fast lächerlich. Im spanischen Erbfolgekriege neigte er sich, obwohl er anfangs als unparteiischer Friedensstifter erscheinen wollte, insgeheim auf die Seite der Bourbonen, seine Gesinnung ward aber immer mehr enthüllt und die Reibungen und Feindseligkeiten zwischen ihm und dem Kaiser gingen so weit, daß er mit dem Banne drohte. Doch nöthigten ihn das Einrücken der kaiserlichen Truppen in den Kirchenstaat und die Bedrohung Rom's zu einem Vertrage mit Joseph (15. Jan. 1709): er mußte Karl III. als König von Spanien anerkennen und mit Neapel zu belehnen versprechen, er verlor Comacchio, und seine Ansprüche auf Parma und Modena sollten untersucht werden. Dieser Friede erbitterte nun wieder Philipp von Anjou und Ludwig XIV. gegen ihn, und dazu kam der Streit über die geistliche Gerichtsbarkeit in Sizilien, der auch noch nach dem Utrechter Friedensschluß fortdauerte. — Den Streit der Dominikaner und Jesuiten über die chinesischen Missionen, ob man nämlich, wie letztere thaten, den Neubekehrten die Beibehaltung einiger heidnischer Gebräuche nachsehen dürfe, hatte Innocenz X. für die Dominikaner, Alexander VII. dagegen für die Jesuiten entschieden. Clemens erklärte sich durch ein Inquisitionsdecret wieder für jene, die Jesuiten aber unterwarfen sich seiner Bulle nur scheinbar, und der Streit, genährt durch die Eifersucht beider Orden, dauerte fort (s. Wolf, Allg. Gesch. d. Jesuiten. 2te Aufl. II. S. 37 ff.). Desto entschiedener war der Pabst in dem wiedererweckten jansenistischen Streite auf Seiten der Gesellschaft Jesu. Diese hatte sich besonders durch den Einfluß des königlichen Beichtvaters, Père la Chaise, am Hofe Ludwig's XIV. festgesetzt. Sie bewog auch den Pabst zu der Bulle Vineam Domini (v. 16. Juli 1705), welche einen strengen Glauben für die Verordnungen forderte, die Innocenz X. und Alexander VII. gegen das Buch Jansen's erlassen. Das Parlament registrirte die Bulle und der König gebot ihre Ausführung. Mit Hülfe des neuen Beichtvaters, Le Tellier, erlangten die Jesuiten auch beim Pabste noch mehr: durch die bekannte Bulle Unigenitus (v. 8. Sept. 1713) verdammte er „das neue Testament mit moralischen Betrachtungen über jeden Vers“ des Pasch. Quesnel und insbesondere

101 darin enthaltene Sätze, die allerdings zum Theil durch Anhänglichkeit an die auguſtiniſchen Lehren dem Janſenismus Vorſchub thaten, zum Theil aber auch rein bibliſch waren. (Die Literatur über dieſe Bulle bei Bower S. 309.) Der Streich war von Seiten der Jeſuiten mehr gegen den Cardinal Noailles, Erzbiſchof von Paris, gerichtet, der jenes Buch gebilligt und empfohlen hatte. Zwar wurde die Annahme der Bulle durch die Geiſtlichkeit und das Parlament durchgeſetzt, aber ſie erregte die heftigſte Gährung unter dem franzöſiſchen Klerus (Appellantenſtreit). Es ſchaarten ſich nun um den Janſenismus alle Vertheidiger der gallikaniſchen Kirchenfreiheit gegen die Angriffe des römiſchen Stuhles und gegen den König. Durch deſſen Tod wurden die Gemüther nicht beruhigt. Vielmehr brach die leidenſchaftliche Stimmung unter dem Regenten in heftigen Erklärungen gegen die Bulle Unigenitus und in Appellationen an ein Concil aus. Die Excommunicationen des Pabſtes und die neuen Verfolgungen der Janſeniſten brachten ſie nicht zum Schweigen. Auch dieſe Erfahrung verbitterte die letzten Lebenstage des Pabſtes, der hier offenbar ein Werkzeug in den Händen der Jeſuiten war.

Clemens' Briefe in *Thucelii* Act. pubi. T. I. und in *Luenig's* Litt. procer. Enrop. T. III.; Clementis Epist. et brevia selecta. Romae 1724. II. Voll.; Bullarium Clementis XI., Romae, 1723; Oratt. consistor. (herausg. v. ſeinem Vetter, Card. Albani), Romae 1722. — Lebensbeſchreibungen des Pabſtes v. Buder 1721, *Pietro Polidoro* (anonym edirt) 1727, *Lafiteau* 1752, *Reboulet* 1752. — Bower, Hiſt. d. röm. Päbſte, X. Abth. 2. S. 233; Schröckh, Kirchengeſch. VII. S. 406; Schmidt, Geſch. v. Frankr. IV. S. 423 ff. u. 660 ff.

Clemens XII., Lorenzo Corſini, aus altem florentiniſchem Adel, beſtieg am 12. Juli 1730 den päbſtlichen Stuhl, ein Greis von 78 Jahren. Er war durch das albaniſche Haus emporgeſtiegen und Clemens XI. ſchien ſein Vorbild zu ſeyn, doch beſaß er weder deſſen Jugend noch die geiſtigen Gaben deſſelben. Ohne in die große Politik Europa's eingreifen zu können, ſuchte er 1731 auch vergebens die alten Lehnsanſprüche des apoſtoliſchen Stuhles auf Pavia und Piacenza geltend zu machen, und nicht minder mißlang 1739 ſein Verſuch, die kleine Republik S. Marino dem Kirchenſtaate einzuverleiben. Die politiſche Macht des Pabſtthums ſank in den Staub, während ſich gleichzeitig, beſonders in Frankreich durch den Janſenismus, eine wiſſenſchaftliche und belletriſtiſche Oppoſition gegen daſſelbe zu erheben begann. Sein Lieblingsgedanke war die Ausbreitung des katholiſchen Glaubens. Gelang auch manches in fernen Erdtheilen, ſo wurde doch der ſeltſame Verſuch nur belächelt, den er in der Bulle Sedes apostolica (in den Acta hist.-eccl. I. p. 114) machte, indem er nämlich den Proteſtanten, zunächſt in Sachſen unter dem katholiſchen Könige, den Fortbeſitz der ſeit der Reformation ſäculariſirten geiſtlichen Güter verhieß, falls ſie in den Schooß der katholiſchen Kirche zurückkehrten. Größer iſt ſein Verdienſt um die Ruhe Rom's, die Verſchönerung der Stadt und ihrer Kirchen, um ihre Kunſt- und wiſſenſchaftlichen Anſtalten (Bower S. 402).

Guarnacci, Vitae Pontif. et Card. II. p. 11; Bower, Hiſt. d. röm. Päbſte. X. Abth. 2. S. 381.

Clemens XIII., Carlo Rezzonico, ein Venetianer von Geburt, wurde 6. Juli 1758 zum Pabſte erwählt. Daß er ein Mann von viel Gutmüthigkeit und reiner Frömmigkeit war, kann nicht bezweifelt werden. Unentſchieden und vielleicht nie zu entſcheiden iſt dagegen, ob er aus eigener Karakterzähigkeit ein unverbrüchlicher Freund und Vertheidiger des Jeſuitenordens war, deſſen Geſchichte jener Zeit zugleich die ſeines Pontifikates iſt, oder ob er, unmittelbar oder mittelbar durch den Cardinal Torreggiani, von den Jeſuiten als ein willenloſes Werkzeug beherrſcht wurde. In Portugal begann der Sturm gegen die Jeſuiten ſchon unter Benedikt XIV.; ſtolz trug noch ihr General Ricci ſein Haupt gegen die Zumuthungen Pombal's von Viſitationen und Reformationen. 1759 wurde der Orden aus jenem Lande vertrieben. In Frankreich ſtürzten ihn die Parlamente. Dem Könige, der um eine Veränderung ſeiner Verfaſſung bat, ſchlug ſie der Pabſt mit den Worten ab: Sint, ut sunt in Gallia, aut non sint; andere legen Ricci

dieſen Ausſpruch unter. Das Parlament faßte den Beſchluß, die Jeſuiten ſollten in einem Monat das Reich verlaſſen, und die Krone gebot die Ausführung am 1. Dez. 1764. Trotzdem erließ Clemens am 7. Jan. 1765 die Bulle Apostolicum pascendi munus, worin er das Inſtitut des Ordens feierlich beſtätigte, ihn für nützlich und heilig erklärte. Die Publication der Bulle wurde in Portugal und Frankreich verboten, auch in Neapel. In der Nacht des 31. März 1767 ließ König Karl III. von Spanien plötzlich alle Jeſuiten in Madrid verhaften, in den folgenden Tagen in ganz Spanien. Auch ſie wurden, gleich Sklaven in Schiffe gepackt, an der Küſte des Kirchenſtaates ausgeſetzt, wie man es mit den portugieſiſchen gemacht hatte. Weder der Orden noch die apoſtoliſche Kammer konnten den Unterhalt ſo vieler Verbannter ertragen, über welche die despotiſchen Gewaltſtreiche der Miniſter Pombal und Aranda ein unwürdiges Elend brachten. Noch in demſelben Jahre erfolgte ihre Ausweiſung aus Neapel und Sizilien, bald auch die aus Malta. Bei ſolchen Schreckensmaßregeln iſt die Sorge des Pabſtes für ſie nur „ein Eifer für Recht, Gerechtigkeit und Menſchlichkeit“ zu nennen. (Schloſſer.) Wiederum ergoß Clemens in der Bulle Animarum salnti ein reichliches Lob über den Orden, erklärte die Länder, aus denen er vertrieben war, dem Interdict verfallen und ertheilte nur den Jeſuiten die Dispenſation, während deſſelben Gottesdienſt zu halten. Er rechnete auf eine religiöſe Wallung des Volkes, die nicht vorhanden war. Seine Bulle fand überall Widerſpruch und rief zugleich eine heftige Polemik gegen den römiſchen Stuhl hervor, der in der Meinung der Völker nie ſo erſchüttert geweſen iſt ſeit den Tagen von Avignon. Um nur ſeine Autorität zu retten, baten einige Cardinäle den Pabſt, einzulenken, den Orden preiszugeben. Vergebens; vielmehr machte ſich die Erbitterung der Curie über die bourboniſchen Herrſcher gegen einen kleinen Fürſten dieſes Hauſes Luft, der daſſelbe wagte; an ihm ſollte ein Beiſpiel gegeben und die Gewalt der Kirchenſtrafen noch einmal verſucht werden. Der Herzog von Parma, Neffe des Königs von Spanien und Großſohn desjenigen von Frankreich, oder vielmehr ſein Vormund Du Tillot machte eine pragmatiſche Sanction bekannt, welche die Rechte der römiſchen Kirche ſchmälerte. Da erließ Clemens am 30. Jan. 1768 ein ſcharfes und drohendes Breve oder Monitorium gegen ihn (Alind ad Apostolatus), worin er ſich auf die Nachtmahlsbulle berief, die den Geiſtlichen, wo es Rechte der Kirche gilt, der weltlichen Macht nicht zu gehorſamen gebietet, worin er ferner daran erinnerte, daß der Herzog ſein Vaſall ſey, die pragmatiſche Sanction für nichtig und verwegen erklärte und mit dem Banne drohte. Auch machte er Miene, ſeinen Worten durch Waffen Nachdruck zu geben. Sofort aber (7. Febr.) antwortete Du Tillot, vom Könige von Frankreich angewieſen, mit der Verhaftung der Jeſuiten in Parma; auch ſie, 160 an der Zahl, wurden in's kirchliche Gebiet hinübergeſchafft. Das Breve beſchwor ein Ungewitter herauf, wie es der Pabſt nicht vermuthet. Die bourboniſchen Könige proteſtirten dagegen, wie gegen die Anwendung der Bulle In coena Domini, ſie erklärten den für einen Rebellen und Majeſtätsverbrecher, der das Breve annehmen oder verbreiten würde, ſie forderten vom Pabſte ſeinen Widerruf und die Aufhebung des Ordens. Selbſt in Deutſchland fand der Kampf gegen die Nachtmahlsbulle ſeinen Wiederhall: es erſchien 1765 das Werk des trier'ſchen Weihbiſchofs v. Hontheim (Justinus Febronius), ferner „die pragmatiſche Geſchichte der Bulle In coena D.“ von Le Bret; ſie wirkten wie die Schriften des Campomanes in Spanien und die Beſchlüſſe des Parlaments in Frankreich. Der römiſche Stuhl war in der That dem Abgrunde nahe. Immer noch war Clemens hartnäckig: er erklärte, den Menſchen nicht gefallen zu wollen, um Gott zu mißfallen; lieber alles verlieren zu wollen, als an ſeinem Eide, den er der Kirche bei ſeiner Erhebung geleiſtet, zum Verräther zu werden. Die Fürſten betraten nun den Weg der Gewalt: der König von Frankreich ließ Avignon und Venaiſſin, der von Sizilien Benevent und Ponte Corvo beſetzen, er rüſtete ſich, auch Caſtro und Ronciglione dem Pabſte zu entreißen. Ob nun Clemens, wie Caracciolli berichtet, wirklich daran gedacht, nachzugeben, oder ob er, wie die Jeſuiten ſagen, jede Zumuthung einer Reform des Ordens ſtandhaft abgelehnt und nur zum Gebet ſeine

Zuflucht genommen habe, mag dahingeſtellt bleiben. Auf den 3. Febr. 1769 hatte er ein geheimes Conſiſtorium berufen, um mit den Cardinälen über den Frieden der Kirche zu berathen; in der Nacht zuvor ſtarb er plötzlich an einer Apoplexie, wohl einer Folge der ſchweren Sorgen, in einem Alter von 76 Jahren. Ganz leichtfertig hat man von einer Vergiftung durch die Jeſuiten geſprochen.

Bower, Hiſt. d. röm Päbſte. X. Abth. 2. S. 441: Wolf, Geſch. d. Jeſuiten, 2te Aufl. III. S. 68—242, 380—406; Schloſſer, Geſch. d. 18. Jahrh. III. S. 6—83, 255—263; Theiner, Geſch. d. Pontif. Cl.' XIV. Lpz. u. Paris, 1853. I. S. 1—127.

Clemens XIV. Das Conclave, welches dem Tode Clemens' XIII. folgte, hat drei Monate gedauert, weil es für den Jeſuitenorden entſcheidend war. Seine Freunde (Zelanten) und ſeine Feinde (Cardinäle der Kronen genannt) führten ein künſtliches Intriguenſpiel gegen einander, bei welchem man wenig die Einwirkung des heiligen Geiſtes, ſehr aber die des bourboniſchen Geſandten verſpürte. Vor Allen war es der franzöſiſche Cardinal de Bernis, der im Namen ſeines Hofes nur wenige der Cardinäle als wahlfähig bezeichnete und im andern Falle zu drohen wagte, man werde nur einen Biſchof von Rom, nicht aber einen Pabſt machen. Auch der junge Joſeph (II.) war zufällig in Rom und arbeitete für die Wahl eines antijeſuitiſchen Pabſtes. Endlich, nach 185 Scrutinien, einigte man ſich durch einen Vertrag zweier Parteien für den unbedeutendſten — ſo ſchien es — der vom König von Frankreich genehmigten Cardinäle. Es war Lorenzo Ganganelli, der Sohn eines Arztes zu Arcangelo im Kirchenſtaate. Ein Minorit im Kloſter der heiligen Apoſtel zu Rom, war er 1759 zum Cardinal erhoben worden, ſpielte aber eine unbedeutende Rolle in den Congregationen, weil er zu einer Ausſöhnung mit den bourboniſchen Höfen rieth. Daß er vor ſeiner Wahl denſelbem die Aufhebung des Jeſuitenordens verſprochen, dürfte ſchwerlich als erwieſen zu betrachten ſeyn. Er war ein Mann, der, bisher den Studien ergeben, ſich eine ſeltene philoſophiſche und äſthetiſche Bildung erworben hatte; ſein innerſter Beruf aber war die Theologie. Geiſt und Geſchmack, würdevolle Humanität, ſittlicher Adel und eine ſtillreligiöſe Ergebenheit leuchten unwiderleglich aus ſeinen Briefen hervor, wahrhaften Schatzgruben katholiſcher Lebensweisheit. Freilich würde, falls die von Caraccioli herausgegebenen Briefe wirklich, wie erſt jüngſt wieder A. Theiner behauptet hat, erdichtet ſeyn ſollten, auch dieſes Urtheil weſentlich modifizirt werden müſſen. Als er die Tiara empfangen, glaubte Jedermann einen entſcheidenden Schritt in Betreff des Jeſuitenordens von ihm erwarten zu können: entweder werde er den Höfen gegenüber den feſten Widerſtand ſeines Vorgängers fortſetzen oder die Jeſuiten preisgeben. Er aber verſuchte die Bahn einer abwartenden, zweideutigen Politik. Obwohl entſchloſſen, den Orden nöthigenfalls aufzugeben, wenn die Mächte darauf beſtanden, zögerte er doch, um ihn vielleicht noch zu retten. Vielleicht konnte einer jener Monarchen unterdeß das Zeitliche ſegnen, einer jener Miniſter in Ungnade fallen. Ferner war durch die Hartnäckigkeit ſeines Vorgängers der Kampf gegen die Jeſuiten zu einem Kampfe gegen das römiſche Pabſtthum geworden; beide Fragen mußten wieder getrennt werden, ſo daß die Aufopferung des Ordens, war ſie unumgänglich, doch die Könige mit Rom ausſöhnte. Sicher ſah Clemens die Jeſuiten als wirkſame Stützen des römiſchen Stuhles an; dieſen aber in ſeiner Würde zu erhalten, ging ihm über die Erhaltung des Ordens. Dieſe geheimnißvolle Politik verſchloß der Pabſt in ſeiner Bruſt; keiner der Cardinäle konnte ſich ſeines Vertrauens, keiner eines Einfluſſes auf ihn rühmen; Niemand durchſchaute, Niemand verſtand ihn. Er arbeitete das Meiſte ſelbſt und allein. Nur ſo hätte das Meiſterſtück päbſtlicher Politik gelingen können. Auf der einen Seite ertheilte der Pabſt den Jeſuiten bald nach ſeiner Krönung neue Ablaßprivilegien für ihre Miſſionen, erklärte er dem Könige von Frankreich, daß er ein von 19 ſeiner Vorgänger beſtätigtes Inſtitut weder tadeln noch aufheben könne. Auf der andern Seite ließ er den Ordensgeneral nicht vor ſich kommen und ſchien zu überſehen, daß in Portugal, Neapel, Venedig, in den Kurfürſtenthümern Bayern und Mainz, ſelbſt im Reiche der Maria Thereſia von den weltlichen Gewalten aus kirchliche

Anordnungen geſchahen, durch welche die Rechte der römiſchen Curie willkürlich beeinträchtigt wurden. Er nahm das Breve gegen Parma zurück, die Bulle In coena Domini wurde nicht mehr feierlich verleſen. Allen Fürſten bot er eine verſöhnliche Hand. Zuerſt gelang ihm eine Ausſöhnung mit dem portugieſiſchen Throne: 1770 wurde die päbſtliche Nuntiatur in Liſſabon wieder geöffnet. Dagegen beſtanden die Geſandten von Frankreich, Neapel und Spanien energiſch auf der Aufhebung des Jeſuitenordens als dem einzigen Mittel zur Sühne. Die beiden erſtern Mächte hatten kirchliche Gebiete in Händen, gleichſam als Pfand ihrer Forderung; man ſprach in den drei Reichen ſchon von einer förmlichen ewigen Losſagung von Rom, von der Wahl eigener unabhängiger Patriarchen. Die Verſchloſſenheit des Pabſtes nährte nur den Argwohn; ſeine Nachſicht und Milde hemmte zwar das Steigen der Erbitterung, konnte aber leicht als Schwäche ausgelegt werden, der man noch mehr abtrotzen könne.

Das Opfer mußte gebracht werden und die Zeit dazu war da. Im Pabſte ſtand der Entſchluß feſt, den Jeſuitenorden aufzuheben. Es kam nur noch darauf an, daß ſeine Vernichtung die katholiſchen Mächte auch vollſtändig befriedigte, daß ſie nicht das Signal zu neuen Stürmen gegen den päbſtlichen Stuhl gab. Vorſichtig verſicherte der Pabſt ſich erſt, ſcheinbar daß ſie auch die Zuſtimmung der Mächte haben, in der That, daß ſie allein zur Ausſöhnung genügen werde. Maria Thereſia, auf ihr Seelenheil bedacht, war dem Orden ſo anhänglich, daß Clemens ſie erſt durch ſeine geiſtliche Autorität von ihm losmachen mußte. Dann begann er ſeine Schritte gegen den Orden zuerſt als Beherrſcher des Kirchenſtaats: am 17. Okt. 1722 wurden das Collegium Romanum und das römiſche Seminar unter einem Vorwande geſchloſſen, dann die Häuſer der Jeſuiten im Kirchenſtaate, gewöhnlich nach vorhergegangenen Viſitationen. Den aus Portugal vertriebenen Jeſuiten wurde die bisherige Unterſtützung entzogen. Clemens ſelbſt verfaßte das bekannte Breve Dominus ac Redemptor noster, welches die völlige Aufhebung des Ordens ausſprach. Erſt nachdem es insgeheim dem Gutachten der katholiſchen Höfe unterworfen war, unterſchrieb er es am 21. Juli 1773 und publizirt wurde es erſt am 16. Aug. (es ſteht in den Acta hist. eccl. T. I. p. 145—182). Der Pabſt läßt darin verlauten, daß Gott ihn über Völker und Königreiche geſetzt; als Grund der Aufhebung des Ordens führt er an, daß dieſer die reichlichen Früchte und den Vortheil nicht mehr bringe, den man bei ſeiner Stiftung beabſichtigt; er zählt Beiſpiele von Aufhebung anderer Regularorden auf; er entſchuldigt mit dem Beiſpiel ſeiner Vorfahren, daß er den Orden »aus der Fülle der apoſtoliſchen Macht,« ohne gerichtlichen Prozeß aufhebe; er ſtellt den apoſtoliſchen Brief ſeines Vorgängers (Apostolicum pascendi munus) als »mehr erpreßt denn erbeten« dar; er erklärt ſein bisheriges Zögern als fleißige Nachforſchung und reifliche Ueberlegung. Kein Wort des Breve vergibt der Kirche oder ihrem Haupte ein Recht oder einen ihrer Anſprüche; ſeine Beſchuldigungen gegen den Orden ſind nicht die der öffentlichen Meinung. Gleichzeitig mit ſeinem Erlaſſe wurde er in Rom vollſtändig durchgeführt. Mehrere der Väter des Ordens, denen eine Verheimlichung oder Veruntreuung der Gelder, Güter und Dokumente des Ordens nachgewieſen worden, wurden gefänglich eingezogen, Ricci ſcharf bewacht. Die Nachricht wurde faſt überall mit Jubel aufgenommen, man lobte und pries den freiſinnigen Pabſt, und leicht ſöhnte ſich dieſer mit den beleidigten Mächten aus, mit dem Herzoge von Parma, ohne daß er das Breve ſeines Vorgängers förmlich widerrufen durfte. Avignon und Venaiſſin, Benevent und Ponte Corvo wurden im April 1774 dem Kirchenſtaate reſtituirt. Heimliche Schreiben warnten Clemens oft vor der Rache der Jeſuiten. Ob er das Aufhebungsbreve nachher bereut und für erzwungen erklärt, ob er an Gift der Jeſuiten geſtorben ſey, iſt dunkel; die Nachrichten derſelben und die ihrer Feinde widerſprechen ſich ſelbſt in Betreff der letzten Krankheit des Pabſtes und des Leichenbefundes. Er ſtarb, 69 Jahre alt, am 22. Sept. 1774. Ueber wenige Päbſte iſt das Urtheil der Nachwelt ſo mannigfaltig und ſo verſchieden geweſen. Seinen Eifer für Wiſſenſchaften, Antiquitäten und Künſte bezeugt das Muſeum des Vatikan, das ſpäter ſog. Pio-Clementinum.

Seine Briefe ſammelte und edirte (erdichtete?) der Marquis v. Caraccioli; Nouv. Lettres intéress. du P. Cl. XIV. (Ganganelli) suivies du précis de la vie de ce pontife célèbre, Paris 1787. — Lebensbeſchreibungen: La vie du P. Cl. XIV. Paris, 1787 (von Caraccioli); d. Leben des P. Cl. XIV. Berl. u. Lpz. 1774—75. 3 Bde.; Esprit du P. Cl. XIV., mis au jour par le Confesseur de ce Pontife, Amsterd. 1775; Ganganelli — P. Cl. XIV. — Seine Briefe u. ſ. Zeit. V. Verf. d. Römiſchen Briefe. Berl. 1847; *Crétineau-Joly*, Cl. XIV. et l. Jesuites. Paris 1847; A. Theiner, Geſch. d. Pontifikat's Cl.' XIV. Lpz. u. Paris, 1853. (Bd. 3 enthält d. Briefe.) — Anecdote relazioni storiche del Conclave e d. elezione del Pontifice (Cl. XIV.) — Wolf, Allg. Geſch. d. Jeſuiten. III. S. 406—511; *Saint-Priest*, Hist. de la chûte des Jésuites au XVIII. siècle. Paris, 1846. Dr. G. Voigt.

Clemens, Titus Flavius, einer der ausgezeichnetſten Lehrer der Katechetenſchule zu Alexandria, ſtammte aus einer heidniſchen, doch wohl nicht aus einer in Alexandria wohnhaften Familie. Von einem ſpäteren Standpunkte aus blickte er auf ſeine erſte Lebenszeit als auf eine ſündenvolle zurück, doch ſcheint frühzeitig ein Durſt nach Wahrheit in ihm erwacht zu ſeyn, welcher ihn antrieb, Philoſophen und Dichter zu ſtudiren, und ihn zu der ausgebreiteten Gelehrſamkeit führte, welche ihn zu einer wichtigen Quelle der Alterthumskunde macht. Nachdem er Alles erprobt, und nirgends Genüge gefunden, ward er, ſchon im reiferen Alter, mit dem Chriſtenthum bekannt, in welchem ihm die rechte Quelle des Friedens und philoſophiſcher Erkenntniß ſich eröffnete. Wie früher heidniſche, ſo ſuchte er jetzt chriſtliche Autoritäten auf, bei welchen er die apoſtoliſche Ueberlieferung und tiefere Erkenntniß der Wahrheit erlangen könnte, in Griechenland, in Unteritalien, in Syrien, in Paläſtina und drüber hinaus, mehrere in Aegypten, und unter dieſen den Pantänus, deſſen philoſophiſch chriſtliche Bildung, weil ſie ſeinem eignen Lebensgange entſprach, ſeinem geiſtigen Bedürfniß am meiſten zuſagte. Pantänus war Vorſteher der Schule zu Alexandria, und Clemens ward, vermuthlich nach ſeinem Tode, ſein Nachfolger. Clemens' feuriges und doch liebevolles Weſen, ſeine bewegliche Phantaſie, welche in ihren ſinnreichen Combinationen durch die umfaſſendſten Kenntniſſe unterſtützt ward, ſeine Strebſamkeit, ſein religiöſer und ſittlicher Ernſt haben ihn ohne Zweifel zu einem ſehr anregenden Lehrer und zu einem würdigen Führer gemacht. Er wirkte als Katechet und Presbyter bis zum Jahre 202, wo er, wahrſcheinlich durch die Verfolgung des Septimius Severus bewogen, Alexandria verließ. Seitdem ſind nur dürftige Spuren von ſeinen äußeren Lebensumſtänden vorhanden. Zur Zeit des Caracalla hielt er ſich in Paläſtina und Syrien auf, wie man aus einem gleichzeitigen Briefe des Biſchofs Alexander von Jeruſalem ſieht, welcher der Gemeinde von Antiochia meldet, der Ueberbringer ſeines Schreibens ſey der Presbyter Clemens, ein tugendhafter und frommer Mann, welcher auch den Antiochenern ſchon bekannt ſey, und während ſeines Verweilens in Jeruſalem zur Befeſtigung und Kräftigung der Gemeinde beigetragen habe. Er muß mithin länger in Jeruſalem thätig geweſen ſeyn. Ob er nach Alexandria zurückgekehrt ſey, wie Manche vermuthen, iſt nicht ſicher. Seinen Tod ſetzt man gegen das Jahr 220.

Clemens' hauptſächlichſtes Verdienſt beſteht darin, daß er, wie einſt Philo die altteſtamentliche Offenbarungsreligion, ſo jetzt die neuteſtamentliche mit der helleniſchen Philoſophie in Verbindung ſetzte, und dadurch den Grund zu einer chriſtlichen Religionsphiloſophie legte. Er verfolgt den Weg, welchen Juſtin der Märtyrer und Pantänus eingeſchlagen, aber er hat die Anfänge derſelben ſchon um Vieles vervollſtändigt. Zu einem geſchloſſenen Syſtem kann auch er und will er es nicht bringen, ſondern beabſichtigt nur, anregende Gedanken über die wichtigeren Gegenſtände chriſtlicher Dogmatik und Ethik und über das Verhältniß derſelben zur Vorgeſchichte auszuſprechen. In wie reichem Maße ihm dies auch gelungen iſt, ſo hat darum doch ſeine oft geiſtvolle Darſtellung ebenſo oft Wiederholungen, Unklarheiten, unvermittelte Gegenſätze. Das frühe Stadium wiſſenſchaftlicher Entwicklung zeigt ſich auch darin, daß fremdartige Philoſopheme unverarbeitet in dem chriſtlichen Gedankenzuſammenhang, gleichſam wie eingeſprengt, auftreten.

Die Formen für ſeine Ideen, ſo weit ſie nicht ſchriftmäßig oder kirchlich ſind, entlehnt er beſonders Philo, dem Platonismus ſeiner Zeit und dem Stoicismus. Er ſchreibt der Philoſophie ein Maß der Wahrheit zu, worin ſie zwar gegen das Alte Teſtament zurückſtehe, was aber doch für die Hellenen ein Erſatz des göttlichen Geſetzes und zu ihrer Erziehung beſtimmt geweſen ſey. Bald leitet er ihre Kenntniß der Wahrheit, gleich dem Philo und Juſtinus, von der äußerlichen geſchichtlichen Uebertragung aus dem Judenthum ab, bald erblickt er darin eine vorläufige, fragmentariſche und getrübte Offenbarung des göttlichen Logos, der ſich den Seelen der Männer, welche die Stelle der Propheten unter ihnen einnehmen, in einzelnen Strahlen zu erkennen gegeben. In voller Wahrheit hat er ſich in Chriſto offenbart, deſſen Licht auch die Dunkelheiten des Alten Teſtamentes erhellt. Die Frage nach dem Verhältniß des Chriſtenthums und der Philoſophie kehrt in ſubjektiver Form wieder als die Unterſuchung über Glauben und Erkenntniß (*πίστις* und *γνῶσις*). Clemens nimmt dabei eine Stellung ein zwiſchen den gebildeten Heiden, welche den chriſtlichen Glauben als einen rohen, urtheilsloſen Volksglauben betrachteten, und den häretiſchen Gnoſtikern, welche den Glauben niederen, für die göttliche Erkenntniß nicht geſchaffenen Naturen zuwieſen, einerſeits, und den ängſtlichen und ungebildeten Chriſten andrerſeits, welche in buchſtäblicher Auffaſſung der heiligen Schrift befangen, jede geiſtigere und allgemeinere Beziehung mit dem Argwohn der Häreſie begleiteten. Dieſen gegenüber ſucht Clemens die allgemeine Nothwendigkeit des Glaubens und ſeinen organiſchen Zuſammenhang mit der Erkenntniß zu beweiſen. Es iſt ihm der Glaube, wenn er dieſen ſchwankenden Begriff in der innerlichſten Beziehung nimmt, ein Akt der Ueberzeugung, welche die göttliche Wahrheit unmittelbar ſich zu eigen macht und das Gemüth mitbeſtimmt. Der Glaube muß demnach die Grundlage auch in dem Gnoſtiker für ſeine höhere Erkenntniß bleiben. (Jeſaj. 7, 9. LXX.) Die Gnoſis muß immer an ſeine Vorausſetzungen anknüpfen, welche ſie vervollſtändigt und durch den Nachweis bibliſcher und rationaler Gründe aufhellt und befeſtigt. Der Glaube iſt mithin ein Wiſſen vom Nothwendigſten (*ἡ τῶν ἐπειγόντων γνῶσις*), die Gnoſis ein zum Wiſſen erhobener Glaube (*πίστις ἐπιστημονική*). Sie wird gewonnen durch das Studium der heiligen Schrift, in welchem der Gnoſtiker nie genug thun kann, und durch die Verbindung ihres Inhaltes mit den philoſophiſchen Erkenntniſſen. So angemeſſene allgemeine Gedanken Clemens an vielen Stellen über das Verhältniß beider Standpunkte ausſpricht, ſo ſinkt er doch hin und wieder in die heidniſche intellektualiſtiſche Betrachtungsweiſe zurück, als ſey die Gnoſis der eigentliche Standpunkt der Kinder Gottes, der Glaube hingegen ein äußerliches, knechtiſches Verhältniß zu Gott. Der Inhalt des Glaubens bietet nach Clemens die allgemeine kirchliche Ueberlieferung Jedem, welcher der Kirche angehören will, dar; hingegen der Inhalt der Gnoſis wird, wie er meint, von Jeſu her durch eine geheime Ueberlieferung unter den Gnoſtikern fortgepflanzt. Dieſe eſoteriſche Tradition enthält zugleich den Schlüſſel zur allegoriſchen Interpretation der heiligen Schrift, welche aus den Einzelnheiten die allgemeine, beſonders die ſpekulativ dogmatiſche Idee zu entwickeln hat, während der Exoteriker bei dem Buchſtaben und der Thatſache ſtehen bleibt. Sowohl der chriſtliche als auch der platoniſch idealiſtiſche Karakter der Theorie des Clemens gibt ſich darin zu erkennen, daß er den göttlichen Logos zum Mittelpunkt ſeines Dogmatiſirens macht. Er ſcheint eine zeitloſe, ewige Zeugung deſſelben aus dem Vater anzunehmen, ordnet ihn aber, weil er anders die Hypoſtaſie nicht zu wahren weiß, gleich den meiſten gebildeten Zeitgenoſſen dem Vater entſchieden unter. Der Logos, der Schöpfer der Welt, offenbart ſich dem gefallenen Menſchengeſchlecht bald deutlicher, bald dunkler, um es für den Himmel zu erziehen, und vollendet ſeine erlöſenden Kundgebungen, indem er durch Annahme des Fleiſches der menſchlichen Natur ſich ganz hingibt und ſie zum Gipfel führt. Sein Leib aber, weil er vom Logos getragen iſt, hat an den ſinnlichen Bedürfniſſen keinen nothwendigen Antheil, ſondern Jeſus akkommodirt ſich ihnen nur, um auch in dieſem Punkt ein Muſter des reinen Lebens aufzuſtellen. Durch die Strahlen des Logos erleuchtet und erwärmt, wandelt der

Chriſt ihm nach, und ſucht ihm näher zu kommen in Liebe und Erkenntniß Gottes, in Entſinnlichung und Affektloſigkeit.

Drei Hauptſchriften des Clemens, welche uns erhalten ſind, bilden die Stufenfolge ab, in welcher der Logos Pädagogos den Menſchen zu der chriſtlichen Erkenntniß führt. Die erſte, *Προτρεπτικὸς* (Cohortatio) zeigt die Nichtigkeit des Heidenthums, beſonders die Unſittlichkeit der Mythen, und die über das Heidenthum hinausweiſenden Ausſprüche von Dichtern und Philoſophen. Der *Παιδαγωγὸς* (3 libb.) enthält das chriſtliche Sittengeſetz und führt zu den *Στρωματεῖς* (7 Bb., das achte unecht), welche die gnoſtiſchen Lehren in buntem Gewirre unter andre Erörterungen einflechten; woher auch der Name ſtammt, der ſo viel als bunter Teppich bedeutet. Aehnlichen Inhaltes, nämlich dogmatiſirend, doch vielleicht noch mehr exegetiſch, waren vermuthlich die *Ὑποτυπώσεις* (Umriſſe der Lehre, *Ruſin:* adumbrationes), welche größtentheils verloren ſind. Man hat vermuthet, daß die *ἐκλογαὶ ἐκ τῶν προφητικῶν*, die unter ſeinem Namen vorhanden ſind, Bruchſtücke daraus enthalten. Eine aſcetiſche, durch chriſtliche Freiheit zugleich ausgezeichnete Schrift iſt das ſchöne Buch *τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος*. Die *διδασκαλία ἀνατολικὴ* iſt ein unverarbeitetes Excerpt aus Schriften des morgenländiſchen Zweiges der Valentiniſchen Gnoſtiker. Unter der nicht geringen Zahl verlorner Schriften von geringerem Umfange nennen wir als diejenigen, deren Verluſt am meiſten zu bedauern iſt: ein Buch über die Prophetie, gegen die Montaniſten; über das Paſſah, gegen die jüdiſch-kleinaſiatiſche Paſſahfeier; über die kirchliche Glaubensregel, ebenfalls gegen judaiſtiſche Meinungen gerichtet. Die beſte Ausgabe ſeiner Schriften v. *J. Potter*, Oxf. 1715. Venet. 1757. 2 t. fol. Außerdem ed. *Sylburg.* 1592. 1641. 1688. 1 t. fol. Handausgabe v. H. Klotz. Leipz. 1831 flg. mit ſehr incorrektem Text. Ueber ſein Leben, ſeine Schriften und ſeine Lehre ſ. *Euseb.* h. e. 5, 11. 6, 6. 11. 13. *Hieron.* catal. vir. ill. c. 38. *Photii* cod. 109—111. *Daehne*, de *γνώσει* Clement. Al. Lips. 1831. *Guericke*, de schola quae Alexandriae floruit. Hal. 1824. 1825. Redepenning, Origenes, B. I. 1841. Neander Kirchengeſch. I. II. J. L. Jacobi.

Clementinen. Unter dieſem Namen pflegt man (allerdings nicht ganz genau, da der Name *τὰ Κλημέντια* oder *Κλημέντινα* vorwiegend nur von einer Redaktion der ſogenannten „orthodoxen Clementinen“, bisweilen auch von den Homilien, von andern Redaktionen gar nicht und nirgend als Geſammtname vorkommt) einen nach allen Seiten hin noch höchſt räthſelhaften Kreis unter ſich verwandter und ohne Zweifel aus Einer Quelle ſtammender Schriften zu bezeichnen, von denen bisher drei durch den Druck veröffentlicht ſind: die Clementiniſchen Homilien, die Recognitionen und die ſogenannte Epitome, wozu übrigens in älterer Zeit noch mehrere zum Theil verlorene, zum Theil vielleicht noch vorhandene Schriften hinzukamen. Das Wort in dieſem allgemeinen Sinne gebraucht, gehören zu den Clementinen:

1) Die Homilien des Clemens Romanus. Die erſten Mittheilungen aus dieſer Schrift machte Turrianus in ſeinem Buche „pro canonibus App. etc.“ (Lutetiae 1573) nach einer wie es ſcheint nicht mehr bekannten Handſchrift, die in der Eintheilung von den jetzt bekannten Handſchriften bedeutend abwich. Die erſte Ausgabe beſorgte Cotelerius in ſeiner Sammlung der apoſtoliſchen Väter (Parisiis 1672) nach einem Colbertiniſchen Codex der Pariſer Bibliothek. Dieſer war nicht nur defect, indem er in der Mitte der 19. Homilie abbrach, während das Werk urſprünglich 20 Homilien hatte, er bot auch einen vielfach corrumpirten Text, den die Bemühungen von Daviſius und Clerieus (in der neuen Ausgabe des Werks von Cotelerius. Antwerpen 1698, Amſterdam 1724; aus der letztern iſt der Text entnommen, den Gallandi in der Bibl. PP. Venetiis 1766, gab) und neueſtens von Schwegler (Clementis R. quae feruntur Homiliae. Stuttgartiae 1847) nur wenig lesbarer gemacht haben. Eine neue vollſtändige Handſchrift entdeckte Alb. Dreſſel in der Ottobonianiſchen Bibliothek und hat darnach die Homilien neu herausgegeben (Gottingae 1853). Der Text des Cod. Ottob., ebenfalls mannigfach verderbt, ſteht dem der Colbertiniſchen Handſchrift ſehr nahe, noch

näher der des Turrianus, iſt aber von einer kundigern Hand oft corrigirt, wie es ſcheint nach einem Codex, welcher dem Colbertiniſchen noch näher ſtand als der Cod. Ottob. ſelbſt. Das Buch, wie es jetzt vollſtändig vorliegt, umfaßt zwei Briefe an den Jakobus, und 20 ebenfalls in der jedoch nicht ſtark hervortretenden Form der Anrede an dieſen geſchriebenen Homilien. Der erſte Brief iſt von Petrus an Jakobus gerichtet und bittet dieſen um ſtrengſte Geheimhaltung der ihm überſandten Kerygmen. Ihm ſchließt ſich dann ganz eng eine „*Διαμαρτυρία περὶ τῶν τοῦ βιβλίου λαμβανόντων*“ an, welche das der Bitte entſprechende Verfahren des Jakobus berichtet. Der zweite Brief iſt von Clemens nach Petrus Tode an Jakobus geſchrieben, erzählt dieſem, wie Petrus kurz vor ſeinem Tode den Schreiber des Briefes zu ſeinem Nachfolger eingeſetzt habe und ihn beauftragt „*Ἰακώβῳ διαπέμψαι ἐν ἐπιτομῇ ἀναγραψάμενον μεχρὶ καὶ τῶν ἐκ παίδων σου λογισμῶν, καὶ ὡς ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τοῦ νῦν συνώδευσάς μοι, ἐπακούων τῶν κατὰ πόλιν ὑπ' ἐμοῦ κηρυχθέντων λόγων τε καὶ πράξεων.*“ Der Brief ſoll dann dieſe auf Befehl des Petrus verfaßte Schrift begleiten. Der Inhalt des Buches ſelbſt iſt nun folgender: Clemens, von heißem Durſte nach Wahrheit beſeelt, hat dieſe in den Philoſophenſchulen vergeblich geſucht, und beſchließt, als in Rom Etwas von Jeſus bekannt wird und deſſen Wirken in Judäa, ſelbſt nach Judäa zu reiſen, um Antwort auf die ihn beunruhigenden Fragen zu gewinnen. Zuerſt nach Alexandrien kommend, findet er hier den Barnabas, der ihn dann in Cäſarea Stratonis bei Petrus einführt (Hom. I. 1—15.). Dieſer verkündet ihm dann das Chriſtenthum, beſonders die Lehre vom wahren Propheten, überzeugt ihn ſofort und trägt ihm an, ihn nun noch ferner zu begleiten, um bei den bevorſtehenden Disputationen mit Simon dem Magier gegenwärtig zu ſeyn (I. 16—22.). Schon am folgenden Tage ſoll eine ſolche ſtattfinden und Petrus bereitet den Clemens durch einen Vortrag über den wahren Propheten und die Lehre von den Syzygien dazu vor, läßt ihm auch durch Niceta und Aquila, welche früher Gefährten des Simon jetzt zu Petrus gekommen ſind, das Nöthige über Simon's Leben und Lehre mittheilen (II. 1—34.). Da die Disputation auf Bitten des Simon um einen Tag aufgeſchoben wird, ſo benutzt Petrus den Reſt des Tages, um den Clemens zuvor über den Gegenſtand der Disputation, die falſchen Perikopen des A. T.'s, zu belehren (II. 35—53.), eine Belehrung, die er am folgenden Morgen (III. 1—29.) noch vervollſtändigt. Dann beginnt die Disputation ſelbſt (III. 30.), welche drei Tage währt, von deren Inhalt uns jedoch nur die exegetiſche Debatte des erſten Tages über die Ausſagen der Schrift von Gott (III. 30—57.) mitgetheilt wird. Am Schluſſe des dritten Tages flieht Simon von Petrus beſiegt, während dieſer noch einige Zeit in Cäſarea verweilt und eine Gemeinde ſtiftet, der er den Zacchäus als Biſchof ordinirt (III. 58—72.). Ehe er ſelbſt abreist, um den Simon weiter zu verfolgen, ſendet er den Clemens mit Niceta und Aquila nach, um ihm von dem Thun des Gegners Bericht zu erſtatten. Dieſe treffen nun in Tyrus den Simon nicht mehr, aber drei ſeiner Begleiter: Appion, den alexandriniſchen Grammatiker, den Aſtrologen Annubion und den Epikuräer Athenodor (IV. 1—6.). So entſteht denn eine längere Disputation zwiſchen Clemens und Appion über die heidniſchen Mythen und deren allegoriſche Auslegung, bis nach einigen Tagen auch Petrus in Tyrus eintrifft (IV. 7. — VI. 26.). Petrus und Clemens ſetzen nun zuſammen ihre Reiſe über Sidon, Berytus, Biblus, wo Petrus überall Gemeinden ſtiftet, nach Tripolis fort, jedoch ohne auch hier den ſchon weiter geflohenen Simon einzuholen. Dennoch beſchließt Petrus einen längeren Aufenthalt, hält vier Tage nach einander Reden an das Volk, um daſſelbe vom Götzendienſt zu bekehren, verweilt im Ganzen drei Monate, gründet eine Gemeinde und tauft hier auch den Clemens (VII—XI.), dann bricht er zur weitern Verfolgung des Simon auf. Auf der Reiſe erzählt ihm Clemens ſeine früheren Schickſale, wie er aus kaiſerlichem Geſchlechte zuerſt ſeine Mutter Matthidia mit ſeinen beiden älteren Brüdern, Fauſtus und Fauſtinianus verloren habe, indem die Mutter in Folge eines Traumes mit ihren Söhnen von Rom nach Athen gereist und ſeitdem ſpurlos verſchwunden ſey, wie dann auch der

Vater Fauſtus ſie aufzuſuchen fortgegangen und nicht wiedergekehrt. Unerwartet wird zuerſt die Mutter auf der Inſel Antaradus wiedergefunden, dann in Laodicea Nicetas und Aquila als Fauſtinus und Fauſtinianus erkannt (XII—XIII.). An beide Ereigniſſe knüpfen ſich Reden und Geſpräche. Die Taufe der bekehrten Mutter in Laodicea (XIV. 1.) wird dann Anlaß, auch den Vater zu finden, mit dem Petrus ein längeres Geſpräch über das Fatum hat (XIV. 2. — XV.). Unterdeß iſt Simon von Antiochien nach Laodicea gekommen und hier erfolgt nun die Hauptdisputation, welche vier Tage währt und die ſich nach einer mehr einleitenden exegetiſchen Debatte (XVI. ſehr ähnlich der III. 30 ff. berichteten) um die Erkenntniß Gottes durch Biſtonen (XVII.), die Lehre vom höchſten Gott (XVIII.) und vom Böſen (XIX.) dreht. Daran ſchließt ſich, nachdem Simon beſiegt ſich zurückgezogen, ein Privatgeſpräch des Petrus mit ſeiner Begleitung über den Teufel an (XX. 1—11.). Unterdeß ſind Appion und Annubion auch angekommen und Fauſtus geht den Appion zu beſuchen, wird aber von Simon verwandelt und kehrt mit dem Geſichte des Simon zurück. So verwandelt ſendet ihn Petrus, der durch Boten Kenntniß davon erhalten hat, wie Simon viel Anhänger in Antiochien gewonnen habe, in dieſe Stadt, um, nach ſeinem Geſichte für Simon gehalten, Alles zu widerrufen (XX. 11—22.). So geſchieht es und nachdem Petrus Kunde von dem Erfolg dieſer Sendung erhalten hat, ordnet er in Laodicea die geſtiftete Gemeinde und reiſt ebenfalls nach Antiochien ab (XX. 23.).

Die Erzählung, deren Gang wir ſo eben dargelegt haben, dient nun aber nur als Einkleidung der Lehre, indem dem Petrus Gelegenheit gegeben wird, ſeine Lehre den Begleitern, beſonders dem Clemens gegenüber, thetiſch darzulegen, den Gegnern, beſonders Simon gegenüber, ſie zu vertheidigen. Eine Darſtellung des Lehrbegriffs der Homilien (vgl. die Darſtellungen von Neander, Gnoſt. Syſt. Beilage; Credner, „Ueber Eſſäer und Ebjoniten in Winer's Zeitſchr. für wiſſenſchaftl. Theol. I. 2. S. 237 ff.; Hilgers kritiſche Darſtellung der Häreſien u. ſ. w. I. 1. S. 163 ff.; Baur, die chriſtl. Gnoſis, S. 300 ff.; Schliemann, d. Clementinen u. ſ. w. Hamburg 1844. S. 130 ff.; Ritſchl, Entſtehung der altkathol. Kirche, S. 215 ff.; Uhlhorn, die Homilien und Recogn. des Clem. Rom., Göttingen 1854. S. 153 ff.) iſt darum ungemein ſchwierig, weil in demſelben ſehr verſchiedenartige Elemente beiſammen liegen, welche der Verfaſſer nicht zu einem einheitlichen Ganzen zu verſchmelzen im Stande geweſen iſt, namentlich werden ſie, worauf zuerſt Baur (Gnoſis S. 326) hingewieſen hat, von einem nirgend völlig eins gewordenen doppelten Intereſſe, einem metaphyſiſchen und einem ethiſchen, beherrſcht, woher es kommt, daß in manchen Lehren ganz widerſprechende Anſchauungen unvermittelt neben einander ſtehen. Das Ziel des ganzen Menſchenlebens, davon geht Petrus in ſeiner Darlegung aus, iſt das höchſte Gut zu erlangen (II. 15.). Dieſes zu erlangen bedarf es aber einer Erkenntniß (hierin wurzelt das gnoſtiſche Element des Syſtems) der Dinge, wie ſie ſind, ſowie einer Erkenntniß Gottes nach ſeinem Weſen. Dieſe kann der Sünde wegen kein Menſch aus ſich ſelbſt erlangen, ſondern er bedarf dazu der Offenbarung. Gott hat ſich urſprünglich in der Schöpfung geoffenbart (I. 18.; II. 15.), aber dieſe Uroffenbarung iſt durch die Sünde verdunkelt (I. 18.), deßhalb bedarf es einer fortgehenden Offenbarung. Dieſe iſt vermittelt durch den wahren Propheten (ἀληθὴς προφήτης), der Alles weiß, den Geiſt als πνεῦμα ἔμφυτον und ἀΐδιον in ſich hat (II. 6. 10.; III. 11. 12.). Der wahre Prophet wird an der echten Weiſſagung und deren Erfüllung erkannt, und hat der Menſch ihn einmal als Propheten erkannt, ſo muß er nun auf ſeine Autorität hin Alles annehmen. Der ἀλ. προφ. iſt nun aber nicht in Einer Perſon bloß, ſondern in verſchiedenen Perſonen erſchienen, die Namen und Geſtalten wechſelnd, durchläuft er den αἰὼν οὗτος, bis er in ſeiner Zeit, dem αἰὼν μέλλων Ruhe finden wird (III. 20.). In welchen Perſonen er aber erſchienen iſt, darüber iſt ein Schwanken im Lehrbegriff nicht zu verkennen. Acht Perſonen werden über die ganze übrige Menſchenwelt erhoben und in beſondere Beziehung zur Offenbarung geſetzt, nämlich die ſieben Säulen der Welt, Adam, Henoch, Noah, Abraham, Iſaak, Jakob,

Moſes (XVIII. 14.; XVII. 4.) und Chriſtus, doch treten aus dieſen wieder drei, Adam, Moſes, Chriſtus hervor und werden ausdrücklich als Erſcheinungen des wahren Propheten bezeichnet, während wieder Chriſtus doch noch über Alle ſich hervorhebt. Wie der ἀλ. πρ. immer als derſelbe wiederkehrt, ſo iſt denn auch die von ihm geoffenbarte Religion dieſelbe (XVIII. 3.); es gibt keinen Fortſchritt, ſondern nur ein ſtetes Wiederkehren derſelben Einen Religion, die Uroffenbarung in Adam (III. 10.); der reine Moſaismus und das Chriſtenthum ſind identiſch. Das Chriſtenthum ſoll nur als der gereinigte Moſaismus, der in vielen Stücken durch Lehren wider Gott, durch die Opfer und falſche Riten entſtellt war, wie denn in das Geſetz viele falſche Schriftſtücke gekommen waren (II. 43—45.; III. 43.) und die Propheten des A. T.'s der falſchen, weiblichen Prophetie angehören (III. 23—53.), erſcheinen, obwohl es unwillkürlich über dieſe Stellung hinausgeht und vor dem Judenthum die Verbreitung unter den Heiden (I. 11.) und die Taufe, die durchaus nothwendig zur Seligkeit iſt (XI. 25.; XIII. 21.), voraus hat. Als Grundlehre der wahren Religion wird nun die Lehre von dem Einen Gott, dem Weltſchöpfer, hingeſtellt (II. 12.; 45.; III. 37.; XV. 11.; VII. 2.). Hier laſſen ſich nun aber ſogleich die zwei oben angedeuteten ganz verſchiedenen Strömungen in der Lehre erkennen. Nach der einen Seite hin haben wir eine durchaus pantheiſtiſche Entwickelung. Gott iſt das Eine, allein ſeyende (XVII. 8.), das All (XVII. 7.), das Alles durchdringende Weltherz, von dem der ganze Fluß des Lebens ausgeht und in den er zurückkehrt (XVII. 8. 9.). So haben wir denn auch die Weltentwickelung als eine Gottentwickelung vor uns. Urſprünglich iſt in Gott πνεῦμα und σῶμα Eins, dann trennt ſich Beides, das iſt der Anfang der Weltentwickelung, ſo daß weder an eine Schöpfung aus Nichts noch an eine Emanation im eigentlichen Sinne zu denken iſt. Das πνεῦμα (auch σοφία XVI. 12. cf. XI. 22.) conſtituirt ſich nun als υἱὸς, ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τοῦ μέλλοντος (XX. 2.); das σῶμα, die οὐσία, ὕλη geht viermal, zwiefach entgegengeſetzt aus einander (II. 33.; XIX. 12.; XX. 3. 8.). Aus der Miſchung entſteht der διάβολος, ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου (XX. 2. 8.), die ψυχη der Welt; das σῶμα wird ἔμψυχον, das ζῶον der Welt (VI. 24.; IX. 12.). Doch das iſt nur das erſte Glied der langen Kette von Gegenſätzen, die ſich zu Syzygien zuſammenſchließen (II. 15.), in denen ſich die Gott-Welt entfaltet; und zwar gibt es eine doppelte Reihe ſolcher Syzygien, dadurch von einander unterſchieden, daß in der erſten das Große, Männliche vorangeht (Himmel — Erde; Tag — Nacht u. ſ. w.), in der zweiten das Kleine, Weibliche (Kain — Abel; Ismael — Iſaak u. ſ. w.). Der Kreuzungspunkt beider Reihen iſt der Menſch, der ſo als Gottes Bild erſcheint, worauf die Homilien beſonders Gewicht legen. Die Protoplaſten ſind das letzte Glied der erſten Reihe, Adam der wahre Prophet, Eva der falſche Prophet (III. 27.). Die in beiden vereinzelten Elemente, Wahrheit und Lüge, ſind in den folgenden Menſchen gemiſcht, nur daß jetzt nach dem neuen Geſetze in Einzelnen die Elemente geſondert auftreten (männliche und weibliche Prophetie). Das Böſe kann in dieſem Gedankenzuſammenhange nur als ein nothwendiges gefaßt werden (XX. 9.); und das Ende der ganzen Entwickelung iſt eine durch einen Läuterungs- oder Vernichtungsprozeß vermittelte Rückkehr des Alls in Gott (II. 17.; XVII. 10.), der wie die ἀρχὴ ſo auch die τελευτὴ τῶν πάντων (XVII. 9.), die ἀναπάυσις iſt. Allein neben dieſem pantheiſtiſchen Zuge findet ſich nun ein nicht minder ſtarker von ethiſchem Intereſſe getragener Zug zu einer ganz entgegengeſetzten Weltanſchauung. Gott iſt auch hier der Eine, aber weder wird er pantheiſtiſch gedacht, noch iſt von einem dualiſtiſchen Auseinandergehen Gottes die Rede. Er iſt als der Eine perſönlich gedacht, ſein Weſen auf's Stärkſte anthropomorphiſirend beſchrieben (XVII. 7.). Er iſt Weltſchöpfer, Geſetzgeber, Richter. Der Menſch, ſein Ebenbild, iſt frei (II. 15.; VIII. 16 u. ö.). Aus der Freiheit kommt die Sünde (VIII. 1,; XI. 16.; XII. 11.). Während der Teufel den Menſchen immer verführt, belehrt ihn der ἀλ. πρ. immer von Neuem und weiſt ihm die Wege, Gott zu dienen. Gibt es wirkliches aus Freiheit entſprungenes Böſes, ſo kann auch am Ende nur eine Scheidung eintreten, die Böſen werden ewig beſtraft

(XI. 11.; XV. 1.; VIII. 19.). Beide ſo ganz verſchiedene Elemente des Lehrſyſtems ſuchen ſich nun auszugleichen, und der Verfaſſer ſtrebt ſichtlich mit allen Kräften dahin, eine Einheit herzuſtellen. Namentlich läßt ſich dieſes Streben in der Lehre vom Böſen erkennen, wo allerdings die Differenz auch für den von einem tiefgehenden ethiſchen Intereſſe beherrſchten Verfaſſer am klaffendſten zu Tage treten mußte, und zwar ſucht er eine Ausgleichung dadurch zu gewinnen, daß er die Auffaſſung des Böſen als eines Nothwendigen in den übermenſchlichen Regionen feſthält, dagegen es im Gebiete des menſchlichen Lebens als ein Freies will angeſehen wiſſen. Den Uebergang von der Nothwendigkeit zur Freiheit ſucht er dann im Menſchen, in dem Gutes und Böſes von Adam und Eva zuſammenkommt und ſich ausgleicht. So gewiß es aber nicht richtig iſt, daß aus dem Gemiſch von nothwendig Böſem und Gutem Freiheit entſteht, ſo deutlich tritt hier gerade die Unvereinbarkeit beider Anſchauungen zu Tage. Daher die vielen handgreiflichen Widerſprüche in der Lehre, wo oft die gerade entgegengeſetzten Anſichten dicht nebeneinanderſtehen (z. B. über das endliche Schickſal der Böſen), die man nicht abſchwächen und in falſcher Weiſe ausgleichen darf, ſondern als verſchiedene Anſchauungen nebeneinander ſtehen laſſen muß. Gnoſis und Geſetzeserfüllung ſind nach den Homilien die beiden nothwendigen Stücke des Heilsweges. Die Taufe ſteht unvermittelt daneben, ebenfalls als durchaus nothwendig gedacht. Die Geſetzeserfüllung kann, da es an einem lebendigen ethiſchen Prinzip fehlt, nur äußere Geſetzlichkeit werden, dieſe muß ſich aber nach der Auffaſſung der Materie ſtreng aſcetiſch geſtalten, jedoch mit vielfacher Inconſequenz. Aller Beſitz iſt Sünde, Fleiſchgenuß verboten (III. 45. VIII. 15.), die Ehe, obwohl als ein Befleckendes angeſehen, erlaubt, ja geprieſen. Oeftere Waſchungen ſind rathſam, zum Theil vorgeſchrieben. Das Epiſkopat erſcheint als bereits eingelebtes Inſtitut, der Biſchof repräſentirt als Chriſti Stellvertreter die Einzelgemeinde, Jakobus als Oberbiſchof zu Jeruſalem die ganze Kirche.

Ungemein fein und in mancher Beziehung kunſtvoll iſt dann die Art, wie der Verf. dieſen Lehrſtoff mit dem Erzählungsſtoff vereinigt hat, ſo daß einer dem andern dient. In ganz natürlicher Weiſe werden die einzelnen Hauptpunkte des Syſtems nach einander verhandelt. Zuerſt legt Petrus dem Clemens, deſſen früheres Leben die Nothwendigkeit der Offenbarung darthut, die Lehre von der Erkenntniß der Offenbarung durch den wahren Propheten dar, dann folgt die Vertheidigung gegenüber dem offenbarungsloſen Heidenthum, dem gebildeten in den Disputationen zu Tyrus, dem volksmäßigen in den Reden zu Tripolis. Hier reihen ſich dann die ethiſchen Betrachtungen in poſitiver Darlegung und apologetiſchen Betrachtungen dem Fatalismus gegenüber an, bis dann endlich in den letzten Disputationen mit Simon und dem Schlußgeſpräche die höchſte Frage, die nach dem Böſen, auf welche am Ende alle Betrachtungen hindrängen, gelöst wird. Ebenſo paſſend und kunſtvoll ſind dann die Perſonen gewählt und karakteriſirt. Simon vertritt die Gnoſis in ihren Hauptſtadien, ſeine Begleiter das gelehrte Heidenthum. Clemens kommt ſuchend aus dem nicht befriedigenden Heidenthum und der Philoſophie, Rieeta und Aquila von der Gnoſis herüber. Der Vater und die Mutter ſind durch Leiden vorbereitet, das Leben hat ſie für das Chriſtenthum erzogen wie jene die Erkenntniß. Die Mutter iſt noch poſitiv durch ihre in allem Elend bewahrte Tugend, der Vater negativ vorbereitet, indem ihm ſein Fatalismus keinen genügenden Halt im Leiden bot.

2) Die Recognitionen beſitzen wir nicht mehr im griechiſchen Original, ſondern nur in einer lateiniſchen Ueberſetzung Ruſin's, die jedoch treuer zu ſeyn ſcheint, als die ſonſtigen Arbeiten dieſes Ueberſetzers (zur Kritik der Ueberſetzung vgl. Schliemann, die Clementinen nebſt den verwandten Schriften u. ſ. w. Hamburg 1844. S. 266 ff.; Uhlhorn a. a. O. S. 32 ff.). Der Handſchriften des weit verbreiteten Buches ſind viele, die es unter ſehr verſchiedenen Titeln geben. Der gewöhnliche, der Kunſtſprache des Drama entnommene (*ἀναγνώσεις, ἀναγνωρισμοί*) bezieht ſich auf die »Wiedererkennungen« in den letzten Büchern. Die Schrift wurde weit früher herausgegeben als die Homilien, zuerſt von Sichardus (Basil. 1526; dann 1536), dann von Dr. Lambertus Gruterus Benradius

(Colon. 1563 und 1570). Die Ausgabe von Cotelier, der ſich große Verdienſte um den Text erwarb, fügte zuerſt den höchſt wahrſcheinlich ſtark überarbeiteten Abſchnitt III. 2—11. (vgl. über denſelben Uhlhorn a. a. O. S. 40 ff.) hinzu. Die neueſte ſorgfältigſte Ausgabe iſt die von Gersdorf (in der Bibl. PP. lat. Vol. I. Lipsiae 1838). — Andere Ausgaben ſ. Schliemann a. a. O. S. 265. Was den Inhalt anlangt, ſo fehlen die drei prologartigen Schriften, die Briefe und die Diamarturia jetzt ganz, obwohl Rufin den Brief des Clemens vorfand, den er ſchon früher überſetzt hatte und als ſeiner Meinung nach ſpäteren Urſprungs wegließ (Praef. ad Gaudentium p. 2. ed. *Gersdorf*). Der Inhalt der eigentlichen in 10 Bücher getheilten Schrift ſteht zu dem der Homilien in einem eigenthümlichen Verwandtſchaftsverhältniſſe, über deſſen Auffaſſung die Anſichten ſich bis jetzt noch nicht geeint haben. Die Anlage iſt im Ganzen dieſelbe neben großen Abweichungen im Einzelnen. Am meiſten nähern ſich beide Bücher in den erzählenden Abſchnitten, am weiteſten auseinander gehen ſie in den Lehrpartien, in den Geſprächs- und Disputationsabſchnitten. Der Eingang ſtimmt ziemlich überein, nur kommt Barnabas nach Rom, Clemens nicht nach Alexandrien. Die Geſpräche vor der Disputation in Cäſarea weichen bis auf den Bericht über Simon bedeutend ab; I. 27—72. haben die Recognitionen einen ganz eigenthümlichen, in vieler Beziehung merkwürdigen Vortrag des Petrus. Dann folgt, wie in den Homilien, eine dreitägige Disputation, deren Inhalt von allen drei Tagen berichtet wird (II. 20. — III. 50.), jedoch nur ſelten mit dem der Homilien ſtimmt, zum Theil ganz andere Fragen verhandelt. Daran ſchließt ſich eine Privatunterredung des Petrus mit den Seinen (III. 50—64.) und die Ordnung der Gemeinde. Ueber die Reiſe nach Tripolis iſt ganz kurz berichtet (IV. 1.), Alles, was die Homilien IV—VI. haben, fehlt. In den dreitägigen Reden in Tripolis (IV. 2. — VI. 15.) treffen die Recogn. von allen Lehrpartieen noch am meiſten mit den Homilien zuſammen, doch auch hier nur zum Theil. Die Erzählung von den Wiedererkennungen im VII. Buch ſtimmt faſt ganz mit der der Homilien, nur auch hier nicht in den ſehr abgekürzten Geſprächen. Nachdem der Vater auch wieder gefunden iſt, folgen ſtatt der Disputation mit Simon, welche die Homilien hier haben, dreitägige Geſpräche zwiſchen Petrus, dem Vater und ſeinen Söhnen über das Fatum (VIII. 3. — X. 52.), zum Theil dem Stoffe nach mit der Disputation des Clemens und Appion zuſammenfallend. Die Schlußerzählung (X. 53—72.) iſt im Ganzen die der Homilien, nur wird die Erzählung etwas weiter geführt und auch noch die Gründung der Gemeinde in Antiochien ſowie die Taufe des Vaters berichtet. (Genauere Vergleichung des Inhalts ſ. Schliemann a. a. O. S. 297 ff. Uhlhorn S. 309 ff.; 336; 345 ff.). Das Lehrſyſtem der Recognitionen hat wegen ihrer Abhängigkeit von den Homilien weit weniger Bedeutung. (Vgl. die Darſtellungen von Ritſchl a. a. O. S. 196 ff. Uhlhorn a. a. O. S. 231). Es iſt eine weſentlich von praktiſchem Intereſſe getragene Abſchweifung derſelben, über deſſen Verhältniß zu jenem unten genauer die Rede ſeyn ſoll. Während Schliemann in einer „Vergleichung der Clementinen und Recognitionen hinſichtlich ihres dogmatiſchen Inhalts“ (a. a. O. S. 303 ff.) die Lehre der letzteren als abhängig auffaßte, und ebenſo Schwegler (N. A. Z. I. 481 ff.), haben dagegen Hilgenfeld und Ritſchl die Lehre der Recognitionen als die urſprüngliche, die der Homilien als Fortbildung anſehen wollen (ſ. unten).

3) Die Epitome („*Κλήμ. ἐπισκ. Ῥώμης περὶ τῶν πράξεων ἐπιδημιῶν τε καὶ κηρυγμάτων Πέτρου ἐπιτομή*“) zuerſt von Turnebus (Paris 1555), dann von Cotelier in ſeinen PP. App. herausgegeben, iſt ein dürftiger, ganz unſelbſtſtändiger Auszug aus den Homilien (vgl. Schliemann S. 335; Uhlhorn S. 43), dem dann noch als Fortſetzung ein Auszug aus dem Briefe des Clemens an Jakobus (c. 145—147.) und aus dem Martyrium des heil. Clemens von Simeon Metaphraſtes (c. 149—173.), endlich ein Schluß aus der dem Ephraim Biſchof von Cherſon beigelegten Schrift „*περὶ τοῦ θαύματος τοῦ γεγονότος εἰς παῖδα ὑπὸ τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Κλήμεντος*“ (c. 174—179.) angehängt iſt.

4) Außer dieſen drei noch vorhandenen und gedruckten Redaktionen gibt es nun aber noch mehrere andere. Im Orient ſcheinen die Homilien, aber nicht minder auch die Recogn., welche durch Rufin's Ueberſetzung im Abendlande feſt eingebürgert wurden, durch eine rechtgläubige Bearbeitung der Homilien verdrängt zu ſeyn, die „orthodoxen Clementinen“, die vielleicht ſchon die pſeudo-athanaſianiſche Synopſe kannte, Nicephorus Calliſti als τῇ ἐκκλησίᾳ ἐν παραδόχτα und mit ihm viele andere benutzten, und die ſich ſo ziemlich ihrer Art und Weiſe nach noch erkennen laſſen (vergl. Schliemann S. 338 ff. Uhlhorn S. 51 ff.). Sodann hatte Rufin noch eine von der vorhandenen, wie eine Vergleichung ſeiner Angaben in der Praef. ad Gaudentium zeigt, abweichende, den Recognitionen näher ſtehende Redaktion vor ſich, die ſich vielleicht auch ſonſt noch nachweiſen läßt (vergl. Uhlhorn S. 65 ff.). Unter den aus der Wüſte Nitra für das brittiſche Muſeum gewonnenen Handſchriften findet ſich eine noch ungedruckte ſyriſche Ueberſetzung der Clementinen, welche von unſern Redaktionen bedeutend abweichen ſoll (vergl. Quaterly Review Nr. CLIII. 1849 p. 39 sq.) Endlich kannte Cotelier aus der Pariſer Bibliothek noch eine zweifache theils kürzere theils längere Form der Epitome (PP. App. I, 755) und die Codd. Lipss. bei Gersdorf möchten auch wohl als eine Recognitionenepitome anzuſehen ſeyn (vergl. Uhlhorn S. 38).

Die Aufgabe, welche dieſe Literatur der kirchen- und dogmengeſchichtlichen Forſchung ſtellt, iſt die, die Entſtehung derſelben zu begreifen und zwar einmal, da jedenfalls irgend ein Abhängigkeitsverhältniß ſtattfindet, die Entſtehung der einzelnen Schriften auseinander oder nebeneinander aus etwa anzunehmenden Urſchriften und ſodann die Entſtehung der Literatur und beſonders des ſeltſamen Lehrbegriffs aus der Entwickelung der Kirche und Lehre heraus, wodurch denn zugleich auch Vaterland und Abfaſſungszeit ſich wenigſtens annähernd beſtimmen laſſen müßten, da beſtimmte äußere Zeugniſſe durchaus fehlen. Dabei kommen faſt ausſchließlich die beiden zuerſt aufgeführten Redaktionen in Betracht, da die Epitome zu jung und abhängig iſt, um irgend welche Bedeutung beanſpruchen zu können, die ſonſtigen Ueberarbeitungen aber, die vielleicht viel bedeutender wären, zu wenig bekannt ſind.

An der Löſung dieſer Aufgaben iſt nun mit großem Fleiße beſonders in der neueren Zeit gearbeitet worden, ſeit vor Allen Neander und Baur auf die vielfach in ihrem Werthe als Quellenſchriften unterſchätzten Bücher aufmerkſam gemacht haben — allein trotz den genauen Unterſuchungen, den ſcharfſinnigen Combinationen und Hypotheſen iſt ein wirkliches, allgemeiner befriedigendes Reſultat noch nicht gewonnen. Als die erſte Periode der Unterſuchungen muß die Zeit bezeichnet werden, wo man die Recognitionen noch allein beſaß. Ihr einziges Ergebniß iſt das der erkannten Unächtheit des Anfangs als ganz ächt (ſo hauptſächlich Grunterus Venradius) oder als halb ächt, von Häretikern gefälſcht (Sixtus Senenſis, Baronius u. A.) angeſehenen Buches (vergl. Schliemann S. 290). Dadurch ſank das Buch in den Augen jener Zeit, die das Werk auch als anerkannt unächtes als Quelle zu benutzen nicht verſtand, zu einem gänzlich unbrauchbaren herab. Dem half auch der Fund Coteliers, der nun zum erſten Mal 1672 die Homilien veröffentlichte (davon datiren wir die zweite Periode), nicht auf. Sein Judicium de Clementinorum Opere, welches entſchieden auf die Bedeutung der Homilien hinwies, brachte keine Frucht. Während man noch beſtändig die Recognitionen ganz ungebührlich bevorzugte und faſt allein berückſichtigte, hatte man für jene kein Verſtändniß, keine andere Auffaſſung als die, daß es ein ganz willkürliches Produkt häretiſchen Irrthums oder häretiſcher Bosheit ſey. In Beziehung auf Urſprung, Verfaſſer, Abfaſſungszeit kam man über werthloſe, den gänzlichen Mangel an Verſtändniß beurkundende Vermuthungen nicht hinaus. Selbſt Dodwells ſcharfſinnige Bemerkungen (Diss. in Iren. VI, §. 10. p. 440) ſtehen noch ganz auf dieſem Standpunkte, ja auch Mosheim's Unterſuchung in der „Diss. de turbata per recentiores Platonicos ecclesia“ (Diss. ad H. Eccl. pertin. I, 85.), ſo ſehr ſie nach der einen Seite als erſte wirklich eingehende Unterſuchung, als erſte auch, die den Homilien entſchiedenere Aufmerkſamkeit zu-

wandte, über alle früheren hinausgeht und die folgende Zeit vorbereitet, bildet nach der andern Seite hin eigentlich nur den Gipfelpunkt den bisherigen Forschungen, da er mit seiner Ansicht, die Homilien seyen von einem philosophisch gebildeten Christen in apologetischer Absicht geschrieben, der seinen Absichten zu Liebe das Christenthum modificirte, in der Hauptsache doch noch ganz der früheren Anschauungsweise folgt, die hier nichts als Erfindung eines Häretikers sehen konnte und sich damit den Weg zum Verständniß gänzlich versperrte. Eine dritte Periode beginnt mit Neander, dem das Verdienst gebührt, durch Darstellung des Lehrbegriffs der Homilien und durch mannigfache Combinationen desselben mit verwandten Lehren die Untersuchungen neu angeregt zu haben (vrgl. Genetische Entwickelung der gnostischen Systeme. Berlin 1818. Beilage: Ueber die Pseudo-Clementinischen Homilien) und Baur, dessen Forschungen weit tiefer noch eindringen und zu einem bestimmten Resultate gelangen. Die Homilien werden jetzt ganz in den Vordergrund gestellt, die Recognitionen gänzlich vernachlässigt. Der Lehrbegriff, an dem Baur zuerst mehr das ebjonitische Element („De Ebionitarum origine et doctrina ab Essaeis repetenda.“ Tübing. Osterprogramm v. 1831; die Christuspartei in der korinth. Gemeinde Tüb. Zeitschr. 1831 H. 4), dann mehr das gnostische (die christl. Gnosis Tüb. 1835) betont, wird als Abschluß der gnostischen Entwickelungsreihe, als dritte Judenthum und Christenthum identificirende, beide dem Heidenthum entgegenstellende Form der Gnosis angesehen, das Buch, innerhalb der römischen Urgemeinde entstanden, ist ein Dokument des in dieser herrschenden Judaismus, wie denn die von ihm empfohlene Kirchenverfassung nicht wie Rothe (Anfänge der Kirche. Wittenb. 1837) wollte, ein häretisches Nachbild ist, sondern die Grundlage der katholischen Kirchenverfassung. (Ueber Zweck und Veranlassung des Römerbriefes. Tüb. Zeitschr. 1836 H. 3. — Ueber den Episkopat in der christl. Kirche. Tüb. 1838.) Neben Neander und Baur leistete Bedeutenderes für die Darstellung des Lehrbegriffs Credner, indem er, um denselben zu begreifen, auf die Essäer zurückging („Ueber Essäer und Ebjoniten und einen theilweisen Zusammenhang derselben“ in Winer's Zeitschr. f. wissensch. Theol. I, 2. S. 211 ff.), minder Bedeutendes für die ganze Frage v. Cölln in dem Artikel Clementinen in Ersch und Gruber's Encyklopädie, und Schenkel (De eccl. Corinth. faction. turb. Excurs. §§. 32—58.) der wohl ganz verfehlt einen römischen Monarchianer als Verfasser ansah. Im Gegensatz gegen Baur schrieb Schliemann sein umfassendes, schon mehrfach citirtes Werk, wichtig durch sorgfältige Sammlung des Materials, durch subtile Untersuchung der kleinen Fragen, besonders durch den nun der Praxis folgenden aber nicht genügend geführten Beweis, daß die Homilien das ursprüngliche Werk sind. Schwegler (N. A. Z. I, 364 ff.) combinirte Baur's und Schliemann's Ergebnisse. Ihm sind die Homilien der Wendepunkt des Ebjonitismus zur Vermittlungsanbahnung, die Recognitionen der Schlußpunkt der Entwickelung, die Stufe der Neutralität und des Friedensschlusses.

Die literarische Frage nach dem Verhältniß der beiden Bücher zu einander wurde bei dem Allen sehr vernachlässigt. Wie früher die Homilien waren jetzt die Recognitionen ganz verdrängt, auf sie wurde kaum geachtet. Schliemann's nachträglich gelieferter Beweis für die Priorität der ersteren konnte nur so lange als Beweis gelten, als Niemand an dem Ergebniß zweifelte. Die innere Structur der Schriften, die doch noch eine ganz andere Entstehungsgeschichte verräth, hatte noch kaum Beachtung gefunden. Eine neue Reihe von Untersuchungen datirt von Hilgenfeld's Schrift: „Die Clementinischen Recognitionen und Homilien nach ihrem Ursprung und Inhalt dargestellt (Jena 1848)“, die, indem sie jene bisher vernachlässigte literarische Frage in den Vorgrund schob, die Untersuchungen auf einen ganz neuen Standpunkt stellte. Hilgenfeld, der seine Ansicht dann in einigen andern Aufsätzen und Schriften theils noch modificirte, theils vertheidigte (vergl. Ueber die Composition der Clementin. Hom. Theol. Jahrb. 1850. H. I, S. 63 ff. — Kritische Untersuchungen über d. Evv. Justins, der Clement. Hom. u. Marcion's. Halle 1852. — Die Apostol. Väter. Halle 1853 S. 258 ff.) kehrte plötzlich das wie es schien zweifellos feststehende Verhältniß um, stellte wieder die Recognitionen als fast ver-

geſſene Hauptſchrift voran, ſah in ihnen die Urſchrift, in den Homilien die Ueberarbeitung, und ſuchte, indem er zum erſten Male in die Structur der Schriften auf höchſt ſcharfſinnige Weiſe eindrang, Schicht auf Schicht unterſcheidend, die Geneſis dieſer Literatur darzuſtellen. Als Grundlage der ganzen Literatur nimmt er ein *Κήρυγμα Πέτρου* an (verſchieden von dem ſonſt unter dieſem Titel bekannten der Pauliniſchen Richtung angehörenden Buche *Grabe*, Spicilegium I, 62. Credner, Beiträge I, 351. Schwegler, N. A. Z. II, 30.), eine uralte Schrift römiſchen Urſprungs und judenchriſtlichen Karakters aus der Zeit nicht lange nach der Zerſtörung Jeruſalems. Dieſe wurde in den drei erſten Büchern der Recognitionen verarbeitet, wie wir denn beſonders in dem Abſchnitt I, 27—72. noch ein gut erhaltenes Stück vor uns haben und aus den Inhaltsangaben III, 75. das Buch noch ziemlich genau reconſtruiren können. Der pſeudo-petriniſche Brief an den Clemens diente als Vorrede der Schrift und bildet jetzt für Hilgenfeld die Haupthandhabe zu ſeiner Entdeckung und Reconſtruktion. Auf dieſen Grund lagerte ſich nun eine Reihe von Ueberarbeitungen und Fortſetzungen. Dieſe aufzudecken dient die Polemik der Schriften als Handhabe. Während der Gegner des Petrus, Simon der Magier, in der Urſchrift noch gar nicht Vertreter eines gnoſtiſchen Syſtems, ſondern vielmehr als inimicus homo (Rec. I, 70. 71.) der Apoſtel Paulus ſelbſt war, wurde derſelbe nachher Vertreter der gnoſtiſchen Syſteme, zuerſt des Baſilidianiſchen (anti-baſilidianiſche Umarbeitung), dann des Valentinianiſchen (anti-valentinianiſche Umarbeitung), bis endlich der Verfaſſer der Homilien den vorhandenen Stoff in anti-marcionitiſchem Intereſſe umarbeitete, ſo daß die Geſtalt des Simon nach und nach die Hauptgeſtaltungen der Gnoſis durchläuft. An die Grundſchrift reihten ſich dann zwei Fortſetzungen: die Reiſen (*Περίοδοι*) des Petrus (Rec. IV—VII.) aus der letzten Zeit des Trajan oder der erſten des Hadrian; die Wiedererkennungen (*Ἀναγνωρισμοὶ Κλήμεντος*), etwa gleichzeitig mit der Bildung des Valentinianiſchen Syſtems. So war der Stoff angeſchwollen zu dem Inhalte der Recognitionen, welche durch eine clementiniſche Umarbeitung entſtanden, während die Homilien eine etwa unter Anicet (151—161) zu Rom entſtandene Umarbeitung der Recognitionen ſind. Nur einzelne Abſchnitte unſerer jetzigen Recognitionen weiſen noch über die Homilien hinaus und zeigen, daß dieſe ebenfalls noch eine ſpätere Ueberarbeitung erfahren haben.

Während Köſtlin (Hall. Allgem. Lit. Zeit. 1849. Nr. 73—77.) wenigſtens das als neu gewonnenes ſicheres Reſultat angeſehen wiſſen will, daß die Homilien eine Ueberarbeitung der Recognitionen ſind, Lechler (das apoſt. u. nachapoſt. Zeitalter. Haarlem 1851. S. 288) und Reuß (Geſch. d. heil. Schriften des N. Teſt. 2. Ausg. S. 244) die literariſche Frage unentſchieden laſſen, hat ſich Ritſchl Hilgenfeld's Ergebniſſe, aber allerdings mit bedeutenden Modifikationen, angeeignet (die Entſtehung der alt-kathol. Kirche S. 153 ff.). Er ſuchte die ganze Bildungsgeſchichte der Literatur dadurch zu vereinfachen, daß er gleich die Grundſchrift gegen Baſilides gerichtet ſeyn ließ, und lieferte nicht bloß durch eine genauere Darſtellung des Lehrbegriffs der Recognitionen, ſondern auch dadurch, daß er genauer als es Hilgenfeld vermochte, der Literatur ihre Stelle in der Bildungsgeſchichte der altkatholiſchen Kirche anwies, bedeutende Beiträge zur Löſung der pſeudo-clementiniſchen Frage (vergl. auch den Aufſatz Ritſchl's über »die Bedeutung der pſeudo-clementiniſchen Literatur für die älteſte Kirchengeſchichte« in d. allgem. Monatsſchr. f. Wiſſenſch. u. Literatur. 1852. Jan. S. 61 ff.).

Auf Grund der neuen, von Dreſſel beſorgten, zum erſten Male den vollſtändigen Text bietenden Ausgabe der Homilien hat dann der Unterzeichnete eine neue Unterſuchung der Fragen vorgenommen und den Verſuch gemacht, allerdings von Hilgenfeld's Ergebniſſen ganz abweichend, eine andere Entſtehungsgeſchichte der Literatur aufzuweiſen. Hilgenfeld's Unterſuchungen ſcheinen von vorn herein auf falſche Grundlagen baſirt zu ſeyn. Die Auffaſſung der Briefe iſt (auch die Modifikationen in Anſchlag gebracht, welche Hilgenfeld ſelbſt hat eintreten laſſen) nicht haltbar, der Brief des Petrus gehört zu den Homilien, nicht zu einem *Κήρυγμα Πέτρου* (vergl. Uhlhorn a. a. O. S. 90 ff.), der

des Clemens zu den Recognitionen (a. a. O. S. 105). Das Vorhandenſeyn einer ſolchen alten Schrift unter dem angegebenen Titel läßt ſich nicht beweiſen, iſt um ſo ſchwieriger bei dem wirklichen Vorhandenſeyn einer Schrift unter dieſem Titel mit pauliniſcher Tendenz. Der Abſchnitt Rec. I, 27—72. iſt allerdings ganz eigenthümlich (es iſt ein Verdienſt H's., darauf aufmerkſam gemacht zu haben), aber derſelbe bildet nicht die älteſte Grundlage, ſondern iſt im Gegentheil, wie ſich aus der abweichenden Chronologie und andern Ungleichmäßigkeiten erkennen läßt (a. a. O. 313.), ſpäter eingeſchoben, vielleicht einer Schrift, welche Epiphanius (adv. Haer. XXX, 16.) unter dem Titel „*Ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου*“ erwähnt, entnommen, wie die Recognitionen ähnlich IV, 17 ff. einen Abſchnitt aus Bardeſanes „do fato“ einſchieben (a. a. O. S. 365 ff.). Die Polemik der verſchiedenen Schichten iſt abgeſehen davon, daß es eine irreführende Einſeitigkeit iſt, die Conſtruktion der Schriften mit Zurückſtellung des Thetiſchen ganz auf ihr antithetiſches Intereſſe zu baſiren, weder bei Hilgenfeld noch bei Ritſchl richtig beſtimmt. Daß Simon urſprünglich noch gar nicht gnoſtiſch ausgeſtattet war, ſowie die ganze Hilgenfeld'ſche Anſicht vor dem Urſprunge der Simonsſage, hat Ritſchl genügend widerlegt (Entſteh. der altk. K. S. 160 ff.), die neueren durch die Philosophumena gewonnenen Aufſchlüſſe über das Baſilidianiſche Syſtem zeigen, daß er nicht Baſilidianiſche Lehren, weder nach der älteren noch nach der ſpäteren Faſſung des Syſtems vertritt; ebenſowenig iſt er Vertreter des Valentinianiſchen Syſtems, wie denn gegen eine Beziehung der Helena auf das Syſtem Valentins ſchon die Chronologie ſtreitet (vergl. Uhlhorn S. 286 ff.). Endlich, die Hauptſache, das Verhältniß der beiden Hauptſchriften zu einander iſt nicht richtig beſtimmt. Nicht die Homilien ſind eine Ueberarbeitung der Recognitionen, ſondern umgekehrt jenen kommt die Priorität zu und ſie lagen in ihrer ganzen Ausdehnung dem Verfaſſer der Recognitionen vor, der ſie allerdings mit Benutzung noch anderer Schriften überarbeitete.

Die Prioritätsfrage muß die Grundlage aller weiteren Unterſuchungen bilden und zwar darf dieſelbe nicht dadurch verdunkelt werden, daß ſogleich die andere erſt ſpäter zu beantwortende Frage hineingezogen wird, ob ſich ſonſt noch andere Schichten in den Büchern unterſcheiden laſſen, ſondern iſt vielmehr zunächſt einfach auf die beiden Schriften in ihrer jetzigen Geſtalt zu beziehen. Ihre Entſcheidung liegt in folgenden Gründen: 1) Die Angaben der Väter ſind zu mangelhaft und größtentheils zu jung, um ihnen etwas Sicheres zu entnehmen, doch zeugt der Umſtand, daß die übrigen Redactionen auf die Homilien zurückgehen, nicht auf die doch wie es ſcheint weiter verbreiteten Recognitionen, für deren Urſprünglichkeit. 2) Der Brief des Clemens an Jakobus iſt auf Grundlage von Hom. III, 59 ff. gearbeitet und verräth eine weitere Ausbildung der monarchiſchen Kirchenverfaſſung. Aus einer Vergleichung ſeiner Kirchenverfaſſungsideen mit denen der Recognitionen, ſo wie aus dem Umſtande, daß die Recognitionen an der Hom. III, 59 ff. entſprechenden Stelle Rec. III, 65. 66. die Erzählung höchſt abgekürzt geben, läßt ſich ſchließen, daß der Brief urſprünglich zu dieſem Buche gehört hat, deſſen Verfaſſer den Brief des Clemens an die Stelle des ihm nicht mehr zuſagenden Petriniſchen Briefes ſetzte. Mithin erſcheinen auch hier die Recognitionen als die Ueberarbeitung. 3) Die Evangelien-Citate der Recognitionen erſcheinen im Ganzen minder urſprünglich als die der Homilien. Die Evangelien-Citate der Homilien ſind vielfach unterſucht. Credner (Beiträge I, Abſchn. 3. Die Evv. der Judenchriſten) kam zu dem Ergebniß, daß ſie vorwiegend ein Evangelium Petri benutzten, eine Hypotheſe, welche Hilgenfeld (kritiſche Unterſuchungen II.) mit weſentlichen Beſchränkungen erneut und tiefer begründet hat, während Frank (die »evang. Citate in den Clement. Hom.« Stud. d. evang. Geiſtl. Würtemb. XIX. H. 2. S. 144 ff.) die Benutzung des Matthäus, Lucas und die ſeltenere des Johannes, daneben die eines unkanoniſchen Evang., ſehr freie Citationsweiſe und häufige Textmiſchungen behauptete. Mit Benutzung des hier beſonders wichtigen Schluſſes der Homilien ſcheint ſich folgendes zu ergeben: die Homilien kannten und benutzten unſere vier kanoniſchen Evv.; am häufigſten Matthäus (Hom. XVIII, 15.

— Matth. 13, 35.; XIX, 2. — 6, 13.; XIX, 7. — 12, 34.; III, 52. — 15, 13. u. ö.), dann Lucas (Hom. XI, 20. — Luc. 23, 34.; XVII, 5. 18, 6—8.; XIX, 2—10, 18 u. ö.), Marcus seltener (XIX, 20. — Marc. 4, 34.; III, 57. — 12, 29.; II, 19. — 7, 26.) am seltensten Johannes doch auch nach XIX, 22. sicher (außerdem vergl. III, 52. — Joh. 10, 9.; XI, 26. — 3, 5. — Ueber die Benutzung des Johannesevang. s. noch beſ. Zeller, Theol. Jahrbb. 1845. S. 597. — Ritſchl, Theol. Jahrbb. 1851. S. 504. — Volkmar, über Juſtin d. Märtyrer und ſein Verhältniß zu unſern Evv. Zürich 1853. S. 13 ff.). Außerdem benutzten ſie eine unkanoniſche auch dem Clemens Alex. bekannte (XIX, 20. vergl. Clem. Al. Strom. V, 10.), wahrſcheinlich dem Stamme des Hebräerevangeliums angehörende Evangelienſchrift. Den Text der Evangelien behandeln ſie ähnlich, wie in ihren altteſtamentlichen Citaten, ſehr frei, oft in ihrem Intereſſe ändernd, zuſammenziehend, abkürzend. Die Vergleichung der Evangelien-Citate der Recognitionen (vergl. Credner a. a. O. I, 415 ff.; Hilgenfeld a. a. O. S. 370 ff.; Schliemann: Die Clement. Recogn. eine Ueberarbeitung S. 68 ff.) ergibt folgendes: Wo ſie in demſelben Zuſammenhange wie die Homilien citiren, nähern ſie den Text in der Regel dem kanoniſchen; wo ſie in anderm Zuſammenhange citiren, benutzen ſie durchweg genau unſere kanoniſchen Evangelien; die Citate, welche ſie allein haben, ſind getheilt, theils genau mit den kanoniſchen Evangelien ſtimmend, theils in ähnlicher Weiſe wie die Homilien abweichend. Alle dieſe Erſcheinungen erklären ſich nur aus der Annahme einer Ueberarbeitung der Homilien von Seiten der Recognitionen, die letzte der angeführten Erſcheinung nur aus der Hülfsannahme einer nebenbei benutzten Grundſchrift (vergl. Uhlhorn a. a. O. S. 111—150). 4) Der Lehrbegriff der Recognitionen iſt durchweg von dem der Homilien abhängig. Der Unterſchied beider Lehrbegriffe läßt ſich kurz dahin ausſprechen, daß in den Homilien das Gnoſtiſche und Judaiſtrende, in den Recognitionen das praktiſche und chriſtliche Element überwiegt. In den Homilien geſtaltet ſich das ſtarke anti-gnoſtiſche Intereſſe ſelbſt wieder gnoſtiſch, an die Stelle der falſchen Gnoſis ſoll die wahre Gnoſis treten, in den Recognitionen wird alle Gnoſis abgewieſen und ſtatt auf die Erkenntniß alles Gewicht auf das Thun gelegt. Dennoch finden ſich in ihnen bedeutende gnoſtiſche Elemente, welche, wie ſie mit der Tendenz des ganzen Lehrſyſtems in Widerſpruch ſtehen, ſo ſich auch durchgängig als übriggebliebene Fragmente des ſpekulativen Lehrgehalts der Homilien ausweiſen. Aehnlich iſt es mit dem Judaismus. Auch die judaiſtrenden Lehrelemente der Recognitionen ſind nicht Keime des ſtärkeren Judaismus der Homilien, ſondern umgekehrt zurückgebliebene Reſte, die vor dem bedeutend ſtärker gewordenen Zuge auf das ſpecifiſch Chriſtliche hin noch nicht völlig gewichen ſind. Die Lehrabhängigkeit der Recognitionen iſt eine ſo ſtarke, alle Stücke der Lehre ſowie die ganze Schrift durchdringende, daß ſie nur auf Grund der Annahme einer durchgehenden Benutzung der Homilien Seitens des Verfaſſers der Recognitionen zu erklären iſt (vergl. Uhlhorn S. 255 ff.). 5) In Bezug auf die Kirchenverfaſſung finden ſich in den Recognitionen durchweg ſpätere Anſchauungen. Nicht nur erſcheint der Epiſkopat hier ſchon weit feſter begründet, tiefer eingewurzelt, beſonders auch die Lehre von der Ordination iſt eine andere geworden, indem nicht mehr wie in den Homilien Gott als der eigentlich Ordinirende, Petrus nur als der Vermittelnde angeſehen wird, ſondern Petrus ſelbſt die Befähigung ertheilt, auch die Stellung des Ordinirenden zur Gemeinde weſentlich verändert erſcheint (vergl. Uhlhorn S. 88 ff.). Daneben finden ſich in den Recognitionen vielfache Spuren ſpäterer Sitte, vor Allem bei der Taufe (Uhlhorn S. 277 ff.). 6) Die Charakteriſtik des Perſonals der Erzählung iſt in den Homilien urſprünglicher. Nicht nur iſt die Zeichnung des Simon hier weit einheitlicher und genauer als in den Recognitionen, die den Bericht ganz verſtümmeln, oft aus Mangel an Verſtändniß ändern; auch die Begleiter des Simon haben in den Recognitionen ihre urſprüngliche Bedeutung verloren und ſtehen nur noch da, weil ſie dem Fortgang der Erzählung unentbehrlich waren. In Bezug auf die Begleitung des Petrus laſſen ſich ebenfalls Aenderungen nachweiſen (Uhlhorn S. 281 ff.).

7) Endlich weist eine durchgehende Vergleichung des Erzählungsstoffes der beiden Bücher nach, daß die Recognitionen überall secundär sind, daß ihr Verfasser die Homilien in ihrer ganzen Ausdehnung vor sich hatte und bearbeitete (Uhlhorn S. 309 ff.).

Steht uns nun nach den aufgeführten Gründen die Priorität der Homilien in der angegebenen Weise fest, so sind damit doch noch keineswegs alle Fragen gelöst. Es läßt sich nicht verkennen, daß, obwohl wir es als erwiesen ansehen müssen, daß der Ueberarbeiter die Homilien in ihrer ganzen Ausdehnung vor sich hatte, dennoch die Recognitionen in einigen Punkten, namentlich darin, daß sie nur eine Disputation und zwar in Cäsarea kennen, ursprünglicher sind als die Homilien. Dieses leitet auf die Vermuthung einer noch älteren Grundschrift. Es ist Hilgenfeld's bleibendes Verdienst um die Untersuchung der pseudo-clementinischen Literatur, daß er zuerst auf die Nothwendigkeit der Annahme einer älteren Grundlage aufmerksam gemacht und namentlich darauf hingewiesen hat, daß die Person des Clemens erst später eingeschoben seyn kann. Nur müssen wir den Umfang und Inhalt der Grundschrift auf Grund des anders bestimmten Verhältnisses der beiden Hauptschriften und mit Benutzung des Schlusses der Homilien, der hier erst richtige Blicke thun läßt, ganz anders angeben. Namentlich können wir nicht den Abschnitt Rec. I, 27—72. als Hauptstück der Grundschrift betrachten, sondern müssen als ihren Hauptinhalt vielmehr die Disputation mit Simon Magus ansehen, die jetzt Hom. XVI—XIX aufgenommen ist, während die erste Disputation III, 30 ff. als eine spätere Arbeit sich ausweist. Dieser Disputation gingen dann noch einleitende Gespräche über die Syzygien (II, 5—18.), über Simon (II, 19—31.) und die falschen Perikopen des alten Testaments (II, 37—53 u. III, 29.) voran, während das Gespräch über den Teufel (XX, 1—11.) und die Geschichte der Einsetzung des Zachäus den Schluß bildeten (das Genauere s. Uhlhorn S. 343 ff.). Diese Grundschrift verarbeitete der Verfasser der Homilien zu seinem Werke. Er schob den Clemens und alles diesen Betreffende ein, wie er denn auch den Niceta und Aquila, die in der Grundschrift noch nicht als handelnde Personen aufgetreten seyn können, zu Brüdern des Clemens stempelte. Die Lehre nahm er fast unverändert hinüber, nur gehören ihm die starken apologetischen Tendenzen, die sich darum auch ganz eng an die Person des Clemens anschließen. Der Verfasser der Recognitionen endlich nahm dann eine nochmalige Ueberarbeitung vor, zog aber dabei auch die Grundschrift zu Rathe, woraus sich sowohl erklärt, daß er in einigen Punkten das Ursprünglichere bewahrt hat, als auch, daß sich gerade in den Citaten, welche die Recognitionen allein haben, zum Theil eine ganz ähnliche Benutzung der Evangelien wie in den Homilien findet.

Ueber den Ort der Abfassung unserer Schriften haben sich die Ansichten, nachdem sie früher vielfach geschwankt, in der neueren Zeit seit Baur's Untersuchungen mehr und mehr dahin geeint, daß Rom als solche anzusehen ist. So außer Baur Schliemann (a. a. O. S. 549), Hilgenfeld (a. a. O. S. 94, 304) und Ritschl (a. a. O. S. 187), der jedoch die Urschrift für Palästinensisch hält. Nur P. Lange (Gesch. der Kirche I, 1. S. 41) will Kleinasien als Vaterland angesehen wissen. Wie die letztere Ansicht wenig für sich hat, so scheint auch die erstere, obwohl jetzt die herrschende, durchaus nicht hinreichend begründet. Weder die Färbung des Lehrsystems noch die Kirchenverfassungsideen weisen auf Rom hin. Im Gegentheil muß es eben so *unwahrscheinlich* seyn, daß in Rom, wo die Lehre des Alcibiades von Apamea als ein unerhört Neues angesehen wurde (Orig. Philosophumena IX, 13.) eine derartige judaistische Partei existirte, wie sie die Homilien voraussetzen, als es unwahrscheinlich ist, daß dort Kirchenverfassungsideen wie die der Homilien so früh Boden fanden. Auch die Entwickelung der Simonssage, die sich in Rom ganz selbstständig und abweichend von unserer Literatur gestaltete, spricht gegen Rom. Viel wahrscheinlicher ist es, daß die Bücher dem Orient und zwar Ost-Syrien angehören. Das Lehrsystem der Homilien ist ein judenchristliches, und zwar gehört es der Reihe der judenchristlichen Entwickelung an, welche aus einer Vermischung des strengeren Judenchristenthums mit gnostischen Elementen hervorging,

als die Judenchriſten nach der Zerſtörung Jeruſalems und der Gründung von Aelia Capitolina innerlich aus dem Fluß des Lebens der Kirche verdrängt, äußerlich von ihrer Metropole losgeriſſen und nach Oſten gedrängt, vielfacher Zerſetzung durch Vermiſchung mit fremden Elementen preisgegeben waren. Die nächſtverwandte Geſtaltung ſind die Eleſaiten (ſ. d. Art. — Ritſchl, über die Sekte der Eleſaiten Zeitſchr. f. hiſt. Theol. 1853. H. 4. — Uhlhorn a. a. O. S. 392 ff.), nur daß das Lehrſyſtem der Homilien als ein durch Zurücktreten des Heidniſchen und Jüdiſchen wie durch Erſtarken der chriſtlichen Elemente fortgebildetes erſcheint, eine Fortbildung, welche unter dem Einfluſſe des helleniſch gebildeten Heidenchriſtenthums, mit dem jenes Judenchriſtenthum nun zuerſt in engere Beziehung trat, vor ſich ging. Sie iſt vermittelt durch die Polemik des Buchs, die überall der Art iſt, daß der Verfaſſer den zu beſtreitenden Lehrbegriff zum Theil ſich aneignete, um ſo den Gegner um ſo leichter zu beſiegen. Griechiſche Philoſophie hat dabei nicht unbedeutend eingewirkt, doch iſt wohl nicht mit Baur (Apollonius v. Tyana S. 229 ff.) und Hilgenfeld (a. a. O. S. 263. Anm. 3) an Pythagoreiſches, ſondern vielmehr an die Lehre der Stoa zu denken. Dieſer ganze Prozeß ging wahrſcheinlich in Oſt-Syrien vor ſich, wenigſtens möchte ſchwerlich ein Land für denſelben geeigneter erſcheinen. Dort ſtieß eine zahlreiche jüdiſche und judenchriſtliche Bevölkerung, welche noch durch Auswanderungen nach dem völligen Sturze des jüdiſchen Staates gemehrt wurde, mit helleniſch-gebildeter Heidenbevölkerung zuſammen, dahin wirkten von Oſten her perſiſche, vielleicht buddhiſtiſche Einflüſſe — es war recht das Land der Religionsmiſchung. Dafür ſpricht der ganze Karakter der oſt-ſyriſchen Kirche (vergl. Dorner: Chriſtologie II, 1. S. 28 ff.), der große Reichthum von verwandten Sekten auf dieſem Boden, Bardeſanes und Tatian, die zahlreiche Familie der ſyncretiſtiſchen Sekten, Meſſalianer, Audianer u. a. bis auf die noch exiſtirenden Druſen und Jeziden, die, in mancher Beziehung an die Homilien erinnernd, zeigen, wie günſtig der Boden ſolchen Erſcheinungen iſt. Mit Syrien ſcheinen endlich auch die Kirchenverfaſſungsideen der Homilien in Zuſammenhang zu ſtehen, denn die oſt-ſyriſche Kirche, die erſte, welche das Volksleben in weiteren Kreiſen erfaßte, ſcheint die Wiege epiſkopaler Kirchenverfaſſungsideen geweſen zu ſeyn. Wäre dieſe Vermuthung richtig, ſo müßte angenommen werden, daß die Grundſchrift in Syrien entſtand noch ohne daß ihre Tendenzen über die nächſten Kreiſe hinausgingen. Die Homilien, ebenfalls noch in Syrien verfaßt, hatten dagegen ſchon beſtimmt die Tendenz auf dem Gebiete der heidniſchen Welt erobernd für ihre Lehre aufzutreten, noch genauer (deßhalb ſchieben ſie den römiſchen Clemens ein) die Tendenz, in Rom ſelbſt Boden für die Lehre zu gewinnen. So wird der Stoff auf römiſchen Boden verpflanzt, die Recognitionen ſind nun ſchon eine in Rom ſelbſt entſtandene Ueberarbeitung, obwohl auch ſie noch in den nebenbei benutzten Quellen auf das urſprüngliche Vaterland der Literatur zurückzuweiſen ſcheinen.

Für die genauere Beſtimmung der Abfaſſungszeit fehlt es an Angaben. So viel möchte im Allgemeinen feſtſtehen, daß die ganze Literatur (mit Ausnahme natürlich der ſpäteren Bearbeitungen und Auszüge) der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts angehört (über die verſchiedenen, ſehr abweichenden Anſichten vergl. Schliemann a. a. O. S. 548 u. 326). Da die Grundſchrift ſchon den Marcionitismus beſtreitet, ſo kann ſie ſchwerlich vor 150, da die Recognitionen Bardeſanes de fato citiren, ſo können ſie nicht vor 170 entſtanden ſeyn; für die Homilien fehlt es an jedem feſten Datum, da die Namen aus der kaiſerlichen Familie, welche Hilgenfeld ſcharfſinnig für die Beſtimmung der Abfaſſungszeit benutzt hat, nur unbeſtimmt in die Zeit nach 150—160 weiſen. Das erſte ſichere äußere Zeugniß für eine (aber unbeſtimmt welche) Redaction iſt das des Origenes um 230. Am rathſamſten möchte es ſeyn, bei unbeſtimmteren Annahmen ſtehen zu bleiben, etwa dahin, daß die Grundſchrift nach 150, die Homilien nach 160, die Recognitionen nach 170 zu ſetzen wären.

G. Uhlhorn.

Clericus (*le Clerc*), Johann, geb. den 19. März 1657 zu Genf, wo ſein

Vater, Stephan, Professor der griechischen Sprache war. In eben dieser Stadt machte er auch seine philosophischen und theologischen Studien; später begab er sich nach Grenoble, Saumür, Paris und London. Durch das Studium arminianischer Werke, wie der des Curcellaeus und Episcopius, wurde er für den Lehrbegriff der Remonstranten gewonnen, und nachdem er einige Zeitlang in London in der Wallonischen Kirche und in der Savoye gepredigt hatte, siedelte er sich nach Amsterdam über, wo er mit Limborch in ein vertrautes Freundschaftsverhältniß trat. Durch diesen erhielt er auch die Professur der Philosophie, der schönen Wissenschaften und der hebräischen Sprache am remonstrantischen Gymnasium, und nach Limborchs Tod den Katheder der Kirchengeschichte. Den der Dogmatik wollte man ihm nicht anvertrauen, weil man ihn des Socinianismus verdächtig hielt. Im Jahr 1728 hatte er das Unglück, mitten in einer Vorlesung die Sprache und einen Theil seines Gedächtnisses zu verlieren, und noch trauriger ward sein Zustand seit dem Jahr 1732, wo ein neuer Schlaganfall ihm die Zunge gänzlich lähmte. Er starb den 8. Jan. 1736. Von seinen zahlreichen gelehrten Werken*) sind besonders in theologischer Hinsicht seine alttestamentlichen Commentare, seine harmonia evangelica und verschiedene dogmatische Abhandlungen (1699. 70. fol.) zu nennen. So gab er schon in seiner Jugend eine pseudonyme Schrift heraus: Liberii de Sancto Amore Epistolae theologicae, in quibus varii scholasticorum errores castigantur. Irenopoli (typis philalethianis. 1679), worin er sich zur sabellianischen Auffassung der Trinität neigte, während er später sich dem Arianismus näherte. Auch verfaßte er Streitschriften wider Bayle und wider Richard Simon, mit dessen kritischen Grundsätzen er nicht einverstanden war. Ueberdies hat er sich durch die Wiederherausgabe der Werke Andrer, wie der Dogmengeschichte des Petav (Amst. 1700), des N. T. von Hammond (1714), *Grotius*, de veritate rel. christ. (1709) verdient gemacht. Am berühmtesten ist seine Herausgabe der apostolischen Väter von *Cotelerius*, Amst. 1698 u. 1714 in 2 Foliobänden. Das Weitere über ihn bei *Nicéron*, Mémoires Tom. XL. p. 294 ss. Biographie universelle (unter Buchst. H.) Hagenbach.

Cletus, einer der ersten römischen Bischöfe; es ist aber Streit darüber, ob er unmittelbar nach Linus kommt, und ob er nicht dieselbe Person ist mit Anaclet (s. d. Art.). *Irenaeus*, adv. haer. III. 3. und *Eus.* H. E. III. 2. 13. 31. geben die Reihenfolge so an: Linus, Anencletus (Anacletus oder Cletus), Clemens, Evarestus. Die Clementinen, Tertullian de praescript. c. 32., die apostol. Constit. V. 46. lassen auf den Linus den Clemens folgen; ihnen folgt die neuere römische Kirche, welche überdies Cletus und Anacletus unterscheidet, und diesen unmittelbar auf jenen folgen läßt: Linus, Clemens, Cletus, Anacletus, Evarestus. Wenn gleich die Unterscheidung von Cletus und Anacletus sich auf alte Verzeichnisse der Päbste gründet, so bleibt doch immerhin sehr auffallend, daß weder Irenäus noch Eusebius den Cletus anführen, und so muß seine Existenz in Zweifel gestellt werden.

Cleve, s. Jülich-Cleve-Berg.

Clinici, s. Taufe.

Clugny. Als gegen Ende des IX. Jahrhunderts in Frankreich die Klosterzucht, theils in Folge allzugroßer Reichthümer und aus Mangel an umsichtiger Leitung der Klöster, theils in Folge der Unsicherheit des öffentlichen Wesens überhaupt, in Verfall gerathen war, suchte Herzog Wilhelm von Aquitanien, der Fromme genannt, sie in seinen Gebieten wiederherzustellen. Er stiftete deshalb, im Jahre 910, zu Clugny (Cluniacum) in Burgund ein Kloster, das er mit Ländereien beschenkte und das ein Muster wiederhergestellter Ordnung werden sollte. An dessen Spitze berief er Berno, der, aus burgundischem Grafengeschlechte stammend, Abt des Benediktinerklosters Beaume in der

*) Verzeichniß derselben bei Nicéron a. a. O. Bouginé, Handb. der Litterargesch. III. S. 367. Kirchenhistorischen Inhalts: Historia eccles. duorum primor. a Chr. nat. saeculor. Amst. 1710. 4. (Hagae Comit. 1743.) — La vie du Cardinal de Richelieu. Cologne 1695 (1714).

Diöceſe von Dijon, war. In der Stiftungsurkunde unterwarf Wilhelm das neue Haus dem Benediktinerorden, und erklärte, es ſolle unmittelbar unter dem Pabſte ſtehen, welchem dafür alle fünf Jahre zehn solidi ad luminaria apostolorum zu entrichten ſeyen. Berno führte die Regel des h. Benedikt in ihrer Strenge wieder ein. Clugny gelangte bald zu um ſo größerm Anſehen, da, in den erſten Zeiten wenigſtens, nur die thätigſten und gelehrteſten der Brüder zu Vorſtehern auserſehen wurden. Zu ſeinem Nachfolger empfahl Berno ſeinen Schüler Odo, welchem er ſchon vorher den Unterricht im Kloſter Beaume übertragen hatte, und der ſeine gelehrte Bildung durch mehrere theologiſche Schriften, ſowie die Feſtigkeit ſeines Geiſtes durch wiederholte Reiſen nach Rom bewies, wohin er von den Päbſten berufen wurde, um Streitigkeiten zwiſchen Fürſten zu ſchlichten und Klöſter zu reformiren. Odo, der dem Hauſe Clugny von 927 bis 941 vorſtand, wurde der Reformator nicht nur des Benediktinerordens, ſondern des ganzen Mönchsweſens überhaupt. Zwar führte er keine neue Regel ein, ſondern verſchärfte nur die Benedikt's durch Zuſätze und ſtrengere Uebungen. Dieſe consuetudines cluniacenses wurden bald auch von andern Klöſtern angenommen; obgleich der erneuerten Strenge auch hie und da widerſtanden wurde, ſo waren doch ſchon zehn Jahre nach Odo's Erwählung 17 Häuſer zur Beobachtung derſelben verbrüdert. Odo's Nachfolger, Aymardus, bis 948, Mayolus, bis 994, und beſonders Odilo, bis 1048, wirkten in ähnlicher Weiſe; unter ihrem Einfluß wurden neue Klöſter angelegt, alte reformirt und dem Mutterhauſe Clugny unterworfen, nicht nur in Frankreich, ſondern auch in andern Ländern; ſo z. B. das Kloſter Farfa bei Rom. Mayolus, der über 40 Jahre den Cluniacenſern vorſtand, war in großem Anſehen bei Otto dem Großen und bei Hugo Capet; er ſtarb auf einer Reiſe, die er auf des Letztern Wunſch unternommen, um die Abtei St. Denis zu reformiren. Sein Nachfolger Odilo war nicht minder geachtet; mehrere von ihm übrig gebliebene Schriften bezeugen ſeine Gelehrſamkeit. Auch der h. Hugo, der ihm nachfolgte, übte Einfluß auf Fürſten und auf Päbſte aus; Gregor VII. trug ihm mehrmals wichtige Geſchäfte auf; es gelang dieſem thätigen und geſchickten Abte, in dem großen Streite, der damals die Chriſtenheit theilte zwiſchen Kaiſer und Pabſt, der Freund Beider zu bleiben. Er war es auch, der die Kirche von Clugny baute.

Die Ordnungen der ſich immer weiter verbreitenden congregatio Cluniacensis wurden zuerſt geſammelt, im XI. Jahrhundert, durch den Mönch Bernhard (bei *Herrgott*, Vetus disciplina monastica, Paris 1726. 4. S. 133 u. f.); dann, um 1070, von dem Mönche Ulrich, für den Abt Wilhelm von Hirſchau (bei *d'Achery*, Spicil. T. I. S. 641 u. f.). Als eigentliche bindende Statuten für alle zum Orden gehörigen Klöſter wurden ſie aber erſt aufgezeichnet durch den Abt Peter den Ehrwürdigen, welcher jedem Artikel die Gründe ſeiner Einführung beifügte (in der Biblioth. Cluniacensis, S. 1353 u. f., und bei *Holstenius*, Codex regul. B. II. S. 176. u. f.) Noch vollſtändiger ſchrieben einige folgende Aebte dieſe Ordnungen nieder, indem ſie die von den Päbſten nach und nach erhaltenen bedeutenden Privilegien beifügten (in der Biblioth. Cluniac., S. 1457 u. f.). Der die in 76 Kapitel zerfallenden Statuten charakteriſirende Geiſt iſt der der Strenge und des Gehorſams im Innern, und der Wohlthätigkeit und Gaſtfreiheit nach Außen. Von aller biſchöflichen Gewalt befreit und einzig dem römiſchen Stuhl untergeben, ſtand der geſammte Orden unter dem zu Clugny reſidirenden Abte, deſſen Wille ſämmtliche Häuſer regierte; daher wurden auch dieſe, bis auf wenige Ausnahmen, ſowie ſie dem Orden beitraten, in Priorate verwandelt; Clugny war das Archimonasterium, ſeine Aebte die Archiabbates. Es war zwar verordnet, daß jährlich die Aebte, Prioren und Dekane (Vorſteher der kleinern Häuſer, auch proabbates oder coabbates genannt) ſich zu einer Verſammlung zu Clugny einfinden ſollten, um über etwaige Abänderungen der Regel abzuſtimmen; daß ferner zwei Aebte und zwei Prioren ebenfalls jährlich die Verwaltung des oberſten Abts unterſuchen und dem Generalkapitel darüber Bericht abſtatten ſollten; allein dies hinderte jenen nicht, das Ganze nach ſeinem Gefallen zu regieren; die Statuten berechtigten ihn durch mancherlei Befugniſſe zu dieſer abſoluten Gewalt, namentlich durch das Recht die

Prioren zu ernennen, in allen Klöſtern anzuordnen, was er für zweckmäßig hielt, irgendwelche Beamte abzuſetzen ohne Appellation, in die Aufnahme derer zu willigen, die in den Orden einzutreten verlangten. Unter dem Abte ſtand der Großprior, welchem die Brüder untergeordnet waren, die die Güter zu beſorgen hatten; auch vertrat er in Abweſenheit des Abts deſſen Stelle. Die übrigen Beamten waren ungefähr dieſelben wie in den andern Orden. Das Leben der Brüder war äußerſt ſtreng; Beſchäftigung, geiſtliche Uebungen, Tracht, Speiſe waren in den kleinſten Details geregelt; merkwürdig iſt beſonders das Gebot des Schweigens; nur durch Zeichen konnten ſich die Brüder, während der meiſten Zeit des Tages, mit einander verſtändigen; auch wird erzählt, daß ſie in dieſer Zeichenſprache eine außerordentliche Fertigkeit beſaßen.

Layen aller Stände bereicherten den Orden, namentlich das Kloſter Clugny, durch Schenkungen und Teſtamente. Die Päbſte wetteiferten, ihn mit Privilegien zu verſehen. Alexander II. verfügte, daß kein Biſchof oder Prälat über Clugny den Bann ausſprechen dürfe; Urban II. ertheilte dem Abte die biſchöflichen Ornamente und erklärte die Güter des Kloſters für unabhängig von der Gerichtsbarkeit des Biſchofs von Mâcon; Calixt II. geſtattete dem Abte, die Rechte eines Cardinals auszuüben. Gegen Ende des 11. Jahrhunderts gingen drei Päbſte aus dem Orden hervor, Gregor VII., Urban II. und Paſchalis II. Das Kloſter Clugny war eines der großartigſten, ſeine Kirche eine der prächtigſten des Mittelalters. Im Jahre 1245 konnten Pabſt Innocenz IV. mit ſeinem Gefolge, der König von Frankreich mit dem ſeinigen, mehrere andre Fürſten, und zahlreiche Prälaten und Ritter in dem Kloſter Aufnahme finden, ohne daß ſich die Brüder ſelbſt in ihrem Raume zu beſchränken brauchten. In der Kirche ſah man goldene und eherne Leuchter, gewirkte Tapeten, Wand- und Glasmalereien, kunſtreiches Schnitzwerk, größere Glocken als ſonſt irgendwo. Man begreift, daß ſolche äußere Herrlichkeit, trotz aller Strenge der Regel, nach und nach den Verfall von Clugny herbeiführen mußte, um ſo mehr, da Alles von dem durch Nichts beſchränkten Willen eines Einzigen abhing. Schon in den beiden erſten Jahrhunderten hatte dieſer Erfolg ſich mehrmals eingeſtellt; durch tüchtige Verwaltung einzelner Aebte war aber wieder abgeholfen worden. Zu Anfang des 12. Jahrhunderts verfiel die Zucht und verarmte das Kloſter unter der ſchlechten Leitung des Abtes Pontius; nach zehnjährigem Treiben legte dieſer zwar ſeine Würde nieder, um eine Wallfahrt nach Jeruſalem vorzunehmen; allein bald kehrte er zurück, überfiel das Haus mit bewaffneter Mannſchaft und plünderte es aus. Sein Nachfolger war Hugo II. geweſen, der aber nach drei Monaten ſchon ſtarb. Ihm folgte Peter Moritz von Montboiſſier, Petrus venerabilis genannt, ein tüchtiger, vielſeitig gebildeter Geiſt, berühmt ſowohl durch ſeinen Eifer, Peter von Bruis zu bekämpfen, als durch den edelmüthigen Schutz, den er Abälard gegen den h. Bernhard zu Theil werden ließ; der große, von dem Abte von Clairvaux verfolgte Denker fand zu Clugny ein Aſyl, wo er ſein bewegtes Leben endete. Peter der Ehrwürdige, der, bei Antritt ſeines Amts, ein verarmtes Kloſter und entzweite Gemüther gefunden hatte, ergriff die zweckmäßigſten Maßregeln, um Ordnung und Eintracht wiederherzuſtellen; wie bereits bemerkt, erneuerte und vervollſtändigte er die Statuten; auch verſammelte ſich, auf ſeinen Wunſch, eine Synode zu Mâcon, wo die Barone der Umgegend ſich verpflichteten, die Beſitzungen des Kloſters zu ſchützen. Die 200 Mönche, welche Clugny bewohnten, als Peter die Abtswürde erhielt, vermehrten ſich während ſeiner Regierung auf 460; 314 Klöſter, Stifter und Kirchen traten dem Orden bei; dieſer wurde bis nach Paläſtina verpflanzt, wo zwei Klöſter, eines auf dem Berge Thabor, das andere im Thale Joſaphat gegründet wurden; ein drittes erhob ſich in einer der Vorſtädte Conſtantinopels.

Aus den ſpätern Zeiten des Mittelalters iſt über die Abtei Clugny, ſowie über den geſammten Orden, wenig Erſprießliches zu berichten. Dieſer war zu reich geworden, als daß ſich die Mönche noch mit Wiſſenſchaft beſchäftigt hätten. Dazu kamen, als Urſachen des fortſchreitenden Verfalls, Streitigkeiten wegen Abtswahlen, Einmiſchungen der benachbarten Großen, Plünderungen der Güter. Als nach der Wahl des Pabſtes Alexander III.

und des Gegenpabſtes Victor IV. der Abt von Clugny ſich weder für den einen noch den andern erklärte, wurde er, nebſt dem Kloſter, von Alexander mit dem Banne belegt; von den Mönchen verjagt, mußte er ſeinem Amte entſagen. Um ſich vor den Einfällen der Grafen von Châlons zu ſichern, ſtellte ſich Clugny bald darauf unter den Schutz der Könige von Frankreich, und gab ſo einen Theil ſeiner Unabhängigkeit auf. Die Macht der Aebte verminderte ſich, obgleich ſie von nun an meiſt nur in fürſtlichen Häuſern geſucht wurden; es traten Feudalverhältniſſe, und in deren Gefolge weltliche Rechte und Sorgen für ſie ein; das früher dem Frieden gewidmete Kloſter Clugny wurde mit Mauern umgeben und in eine Feſte verwandelt. Daß unter ſolchen Umſtänden das Sittenverderben überhand nehmen mußte, iſt leicht zu begreifen. Vergebens ſchärften die Aebte Hugo V., 1204, und Heinrich I., 1308, die Statuten wiederholt den Brüdern ein und bemühten ſich, die Einfachheit und Strenge der frühern Blüthezeit wiederherzuſtellen; vergebens verſuchte der Abt Yvo von Vergy, 1269, durch Gründung des Collegium von Clugny zu Paris, die wiſſenſchaftliche Tendenz im Orden wieder zu heben: das Uebel hatte zu tiefe Wurzeln; es konnte durch ſolche Mittel nicht ausgerottet werden. Die Unordnung wurde noch vergrößert durch die Anmaßung einiger Päbſte, die Ernennung der Aebte an ſich zu ziehen; der Orden benützte zwar die Zeit des großen Schisma, um ſein Wahlrecht ſich wieder zu ſichern, allein es dauerte nicht lange, ſo ſank er unter die Herrſchaft der Könige von Frankreich, und die Abtei wurde zur Commende. Einer dieſer vom Könige imponirten Aebte, Johann von Bourbon, machte 1458 einige Verſuche, die Zucht wieder aufzurichten; auch begann er den Bau des bekannten Hôtel de Clugny zu Paris. Allein dies Alles half wenig. Als 1528 der Kardinal Johann von Lothringen, auf Empfehlung Franz des I., zum Abte poſtulirt wurde, gerieth der Orden in die Gewalt der Guiſe, welche, trotz ihres katholiſchen Eifers, ihn nicht vor dem völligen Verfalle bewahrten. Von dieſer Zeit an dreht ſich die Geſchichte Clugny's theils um innere Streitigkeiten, die die Auflöſung des Ordens vorbereiteten, theils um mehr oder weniger eitle Verſuche einzelner Aebte, die Zucht und Verwaltung eines Inſtituts zu reformiren, das dem Geiſte der neuen Zeit widerſtrebte und immer zweckloſer wurde. Der Cardinal Karl von Lothringen, Johann's Nachfolger, wollte durch Einführung neuer Statuten ſeine Bereitwilligkeit zeigen, den Beſchlüſſen des Tridentiniſchen Concils nachzukommen; das Generalcapitel, dem er ſie vorlegte, wurde aber unterbrochen und die Sache unterblieb. Zudem wurde in den Religionskriegen die Abtei und ihr Gebiet mehrmals verwüſtet. Claudius von Guiſe (geſt. 1612) dachte an keine Reform. Der Cardinal Ludwig von Lothringen (geſt. 1621) übertrug das Geſchäft der Wiederherſtellung der Ordnung ſeinem Großprior, deſſen Eifer aber an dem Widerſtand der Brüder ſcheiterte. Unter ſeinem Coadjutor, dem Cardinal Richelieu, wurde eine theilweiſe Reform erreicht, welcher indeſſen nur einige jüngere Mönche beitraten, die den Namen Reformaten annahmen. Dies gab Anlaß zu vielfältigem Streite zwiſchen den alten Cluniacenſern und den Reformaten; 1634 vereinigten ſich dieſe mit der Benediktiner-Congregation vom h. Maurus. Nach einer ſtreitigen Abtswahl mußte ſich dieſer Verband wieder auflöſen: doch geſtattete 1645 der Abt, Prinz von Conty, den Reformaten, ihr jährliches Capitel zu Clugny zu halten und ihre eignen Obern zu wählen. Dieſes Concordat wurde von dem Cardinal Mazarin, Conty's Nachfolger, wieder aufgehoben, und die widerſtrebenden Reformaten mit Gefängniß beſtraft. Da indeſſen Mazarin in den Klöſtern dieſer letztern die Zucht und Ordnung gefunden, die in den übrigen fehlten, beſchloß er, die Reform in dem ganzen Orden durchzuführen, und machte deshalb ein Concordat mit den Benediktinern von St. Vannus, in Folge deſſen ſich beide Congregationen unter dem Namen von Clugny vereinigten. Auch dieſe Union, da ſie in dem erſten Generalkapitel den Brüdern von St. Vannus die Oberhand gab, hörte auf Betreiben der mißvergnügten Cluniacenſer 1661 wieder auf. Nach dem Tode des Cardinals Raynald von Eſte traten die Reformaten zuſammen, um einen Abt aus ihrer Mitte zu wählen; ihre Wahl wurde aber von der Regierung umgeſtoßen und ihnen jede Verſammlung, außer im Generalkapitel des

Ordens, unterſagt. Während nun eine Zeitlang dieſer ohne Abt war, wurde er durch die 12 Senioren von Clugny regiert; das Generalkapitel kam zweimal zuſammen und nahm mehrere, die Wiederherſtellung der Eintracht bezweckende Maßregeln; 1683 wurde dann der Cardinal von Bouillon zur Abtswürde erhoben. Verſchiedene Generalkapitel, die er hielt, wurden abermals durch Streitigkeiten zwiſchen den Reformaten und ihren Gegnern geſtört. Erſt nachdem der Cardinal Frankreich verlaſſen, konnte eine Art Ordnung eingeführt werden, welche beide Partheien befriedigte. Der Abt von Clugny ſollte, wie vor Alters, als Haupt des ganzen Ordens betrachtet, die geſetzgebende Gewalt aber 15 Definitoren übertragen ſeyn; die Reformaten erhielten das Recht, ihre eigenen Obern zu wählen. Der Orden war damals in zehn Provinzen getheilt: Frankreich, Dauphiné, Auvergne, Poitou, Gascogne, Spanien, Italien, Deutſchland, Burgund, England. 29 Priorate hatten die Reform angenommen. Das Anſehen verlor ſich jedoch immer mehr; 1744 übertrug ſogar ein Spruch des Staatsraths dem Biſchof von Mâcon die biſchöfliche Gewalt, welche der Abt bisher in der Stadt und dem Bezirk von Clugny ausgeübt hatte. Der letzte Abt, Cardinal Dominik von Larocheſoucauld, Erzbiſchof von Rouen, ſah Clugny ſelten und nur um Gelage dort zu halten. Die Revolution machte in Frankreich dem Orden ein Ende; die Gebäude, die Reliquien, die Zierrathen wurden zerſtört oder verkauft; von dem berühmten Hauſe ſind nur noch einzelne Ruinen zu ſehen.

S. Bibliotheca Cluniacensis, in qua S. Patrum Abbatum Clun. vitae, miracula, scripta etc., cura *Mart. Marrier* et *Andr. Quercetani*, Paris 1614. Fol. Hurter, Geſchichte Innocenz III. Bd. IV. S. 103 u. f. Encyclopädie von Erſch und Gruber, Bd. XVIII. Art. von Stramberg. *Lorain*, Essai historique sur l'Abbaye de Clugny. Dijon 1839. 8. (Sehr weitſchweifig und pathetiſch.) C. Schmidt.

Coadjutor (adjutor, cooperator) iſt der Gehülfe eines Geiſtlichen, welcher ſelbſt an der Amtsverwaltung gehindert iſt. Der Gehülfe wird entweder vorübergehend oder bleibend beſtellt (*coadjutor temporarius*, — *perpetuus*), und im letztern Falle ſogar unter Umſtänden mit dem Recht der Nachfolge in das Amt des von ihm vertretenen Geiſtlichen.

Ein Pfarrer oder anderer Beneficiat, welcher durch ein anhaltendes Hinderniß, wie dauernde Krankheit, Altersſchwäche (Tit. de clerico aegrotante vel debilitato, in Gregor's IX. Sammlung lib. III. tit. 6., im Sextus III. 5.), Unkunde und Unfähigkeit (Conc. Trid. sess. XXI. cap. 6 de reform.) außer Stande iſt, ſein Amt ſelbſt zu verwalten, erhält von den geiſtlichen Oberen einen Coadjutor oder Vicarius, unter Anweiſung eines Theils der Einkünfte zum ausreichenden Unterhalte. Der Biſchof verfährt dabei als Delegat des apoſtoliſchen Stuhls (Trid. l. c.). Der alſo beſtellte Coadjutor iſt nur ein zeitweiliger, revocabler. Die Anſtellung eines ſolchen cum spe succedendi iſt ausdrücklich durch das Tridentin. Concil. sess. XXV. cap. 7 de reform. unterſagt. (In coadjutoriis quoque cum futura successione idem posthac observetur, ut nemini in quibuscunque beneficiis ecclesiasticis permittantur). Daß indeſſen dadurch der Pabſt ſelbſt nicht gehindert werde, hievon Ausnahmen zu machen, iſt von *Benedict XIV.* de synodo dioecesana lib. XIII. cap. X. §. 27—29. dargethan (verb. *Ferraris* bibliotheca canonica s. v. coadjutoria nro. 4 sq.). Wichtiger iſt die Einſetzung biſchöflicher Coadjutoren.

Nach einem alten Kanon ſoll bei Lebzeiten eines Biſchofs kein Nachfolger für ihn gewählt werden (c. 5. 6. Can. VII. qu. I. [Cyprian a. 252]. c. 3. 4. Can. VIII. qu. 1. [Conc. Antiochen. a. 332. c. 23.]). Im Fall ſeiner Amtshinderung ſollten die benachbarten Biſchöfe aushelfen, oder ein dispensator, intercessor, interventor zeitweiſe angenommen werden (c. 1. Can. VII. qu. I. [Gregor. I. a. 601.] vrgl. c. 13. 14. eod. [Derſelbe a. 599. 603]). Es geſchah dies unter Vermittlung des Provinzialconcils, auch wohl dem Beirathe des Pabſtes (c. 13. 14. cit. c. 17. eod. [Zacharias ad Bonifacium a. 748]. c. 5. 6 X. de clerico aegrotante [III. 6.] [Innocent. III. a. 1204. Honorius III.]), welcher, wie alle causae episcopales, auch dieſe ſich förmlich reſervirte (cap. un. de clerico aegrot. in VI. [III. 5]. [Bonifac. VIII. a. 1298]). Da durch die Beſtellung der Weih-

biſchöfe dem Bedürfniſſe in der Regel abgeholfen wurde, ſo erfolgte die Annahme eines Coadjutors nur in beſonders dringenden Fällen, und dies um ſo mehr, als ſich die Praxis geändert hatte und ſolche Gehülfen gewöhnlich mit der Ausſicht auf die Nachfolge im Bisthum gewählt wurden. Das alte Princip: ne in una Urbe duo sint episcopi (Conc. Nicaen. a. 325 c. 8.) wurde dadurch aber wenigſtens formell nicht verletzt, daß man den Coadjutor, wie den Weihbiſchof, auf den Titel einer andern Kirche conſacrirte. Das Tridentin. Concil ſchreibt nunmehr sess. XXV. cap. 7. de reform. vor, daß nur bei Cathedralkirchen oder Klöſtern den Prälaten ein Coadjutor beigegeben werden ſoll, wenn dringende Nothwendigkeit oder offenbarer Vortheil es erheiſchen, daß aber ein ſolcher nur dann mit dem Recht der Nachfolge gegeben werde, wenn zuvor vom römiſchen Biſchofe deshalb eine ſorgfältige Unterſuchung vorangegangen, auch in der Perſon des Anzuſetzenden alle Eigenſchaften, welche bei Biſchöfen und Prälaten gefordert werden, vorhanden ſind. Die Beſtellung eines Coadjutors kann von Prälaten ſelbſt beantragt werden und erfolgt unter Zuſtimmung des Capitels. Dieſes ſelbſt bewirkt die Beſtellung, wenn der Prälat gehindert iſt, einen Antrag zu machen, oder wenn er ſich weigert, dem Bedürfniſſe nachzukommen, in welchem Falle die päbſtliche Entſcheidung eingeholt werden muß (c. un. de clerico aegrot. in VI.). Auch der Conſens des Staatsoberhaupts iſt ordentlicher Weiſe bei der Annahme eines Coadjutors an einem Stifte erforderlich (Oeſtreich. Hofdecret vom 28. Mai 1782. (Helfert von den Rechten und Pflichten der Biſchöfe, B. I. S. 358.) Preußiſches allgemeines Landrecht Theil II. Tit. XI. §. 1017. vergl. wegen der Streitigkeiten, bei Gelegenheit der Einſetzung des Freiherrn v. Weſſenberg zum Coadjutor des Biſchofs von Conſtanz die literariſchen Nachweiſungen im Hermes [Leipzig 1820. 8.] Stück VI. S. 99—145.)

Der Coadjutor cum spe succedendi hat auf die Diöceſe ein eventuelles Recht (jus ad rem), welches mit dem Abgange des Coadjutus ohne weitere Uebertragung erworben iſt (jus in re). (*Ferraris* a. a. O. nro. 26 seq.) Bis dies geſchieht, hat er Anſpruch auf eine congrua sustentatio, auf die Verwaltung der Diöceſe, ſo weit dies nöthig iſt und durch eine beſondere Inſtruction feſtgeſtellt zu werden pflegt. Ausdrücklich iſt aber durch die Kirchengeſetze die Veräußerung der Güter der Kirche unterſagt (c. un. de clerico aegrot. in VI. c. 42 de electione in VI. I. 6. [Bonifaz VIII. a. 1299.]).

Man vergl. überhaupt *Thomassin*, vetus ac nova ecclesiae disciplina. Pars II. lib. II. cap. LV—LVII. LIX. *Overberg*, diss. de electionibus coadjutorum episcopalium. Monasterii Westphal. 1780. 4. *Köhler*, quaest. inaug. de coadjutoribus in Germania. Mogunt. 1787. Pütter, Literatur des Staatsrechts, Bd. III. S. 686. 687. Klüber's Fortſetzung (Bd. IV.) S. 532. Deſſelben kleine juriſt. Bibliothek St. XI. S. 341 folg. H. F. Jacobſon.

Coccejus und ſeine Schule. Coccejus iſt ein Theologe, welcher in einer dreifachen Beziehung eine wahrhaft eminente Bedeutung hat, für die reformirte Kirche, für das Reich Gottes und für die geſammte Theologie. Für die reformirte Kirche; denn er rettete ſie von der Alleinherrſchaft der ſcholaſtiſchen Orthodoxie, und lehrte ſie, ſich auf ihr wahres Weſen und ihre Aufgabe wieder zu beſinnen, und brachte die edelſten Keime, die in ihr lagen, aber ſeit der Synode von Dortrecht faſt erſtickt waren, zur Entfaltung und zur Blüthe. Die reformirte Kirche iſt ihrem innerſten Weſen nach die Kirche der mündigen Gemeinde und des erſchloſſenen und ſouverainen Bibelwortes, und darum von Haus aus einer größeren dogmatiſchen Freiheit fähig und ebendeshalb unioniſtiſch geſinnt. So war ſie, nicht bloß in Deutſchland, wo ſie faſt ausſchließlich aus den melanchthoniſch tingirten Kirchen beſtand, welche durch die Concordienformel aus der deutſch-proteſtantiſchen Kirche hinausgedrängt wurden, ſondern auch in Frankreich, wo die ächt-calviniſche Kirche auf der Nationalſynode zu Tonneins 1614 eine von Reformirten und Lutheranern gemeinſam zu beſuchende öcumeniſche Synode zu bewerkſtelligen ſuchte, auf welcher ein evangeliſches Conſenſual-Geſammtbekenntniß feſtgeſtellt, die Differenzpunkte (auch in Betreff des Arminianismus) freigelaſſen werden, die Polemik

verpönt werden und der große Bund durch ein gemeinsames Abendmahl besiegelt werden sollte*). Eine „ökumenische Synode“ kam allerdings auch zu Stande, aber in gerade umgekehrter Weise und mit dem entgegengesetzten Erfolg. Die Lutheraner beschickten sie nicht, und die Arminianer wurden in Folge der politischen Parteikämpfe zwischen der ständisch-arminianischen und der gesammtstaatlich-oranisch-orthodoxen Partei excludirt. Von da an bedurfte man der Scholastik, weil künstliche Doctrinen immer nur auf dem Wege der haarspaltenden Distinktionen in Gültigkeit erhalten werden können und als Treibhauspflanzen die freie Luft nicht vertragen. So kam eine Scholastik zur Herrschaft, welche den Lehrstoff nicht mehr frei aus der h. Schrift schöpfte, sondern sich damit begnügte, die Kirchenlehre als eine gegebene aufs feinste und subtilste darzustellen und zu begrenzen, und hinterher traditionell gewordene dicta probantia beizubringen und nach traditionell gewordener Exegese zu interpretiren. Hiergegen trat Coccejus auf und vindicirte der Theologie das Recht freier, von der Dogmatik unabhängiger Exegese, und gründete auf eine solche Exegese ein dogmatisches System voll Geist und Leben, welches die größte Entwicklungsfähigkeit in sich trug; und mit dieser reformatorischen That drang er durch, und obwohl anfangs heftige Kämpfe gegen ihn und seine Schule sich erhoben, so endeten diese doch damit, daß (zuerst in Holland, dann allenthalben) der Föderalismus als gleichberechtigt mit der Scholastik anerkannt wurde und auf allen Universitäten seine Vertretung fand.

Für das Reich Gottes hatte Coccejus eine hohe Bedeutung, weil die vorhandenen Keime lebendiger Erweckung an seiner Bundestheologie eine Stütze fanden und an ihr erstarkten, so daß durch den Föderalismus geradezu eine neue Erweckung allenthalben hervorgerufen ward. Zwar hatte der Heros der Scholastik, Gisbert Voet, selbst auf pietas gedrungen, und selbst collegia pietatis eingeführt, aber bei ihm lagen diese seine persönliche Frömmigkeit und seine scholastische Theologie unvermittelt nebeneinander. Coccejus schuf eine Theologie, die selber fromm war, und fruchtbar war für die Gemeinden, so daß denn auch die (wesentlich unreformirte) Kluft zwischen einer gelehrten Zunfttheologie und dem religiösen Gemeindeleben im Föderalismus ihr Ende fand, und von den Kathedern auf die Kanzeln und von den Kanzeln auf die Gemeinden wieder frisches, lebendiges Wasser strömte. Diese Einwirkung des Coccejus auf die Gemeinden war so mächtig, daß heute noch in den Niederlanden, in Ostfriesland und am Niederrhein das erweckte Christenthum sich in coccejanischen Formen bewegt.

Aber auch für die gesammte Theologie ist Coccejus von eminenter Bedeutung. Sein Föderalsystem — von Vielen geschmäht oder verachtet, und von so Wenigen gekannt und studirt — ist der erste Versuch einer biblischen Theologie. Coccejus hat die geschichtliche Entwicklung der Offenbarung seinem System zu Grunde gelegt und die Dogmatik unter den in der h. Schrift selbst gegebenen Kategorieen dargestellt.

Verfolgen wir nun sein Leben, um zu sehen, wie er für die hohe Aufgabe, zu deren Lösung ihn Gott bestimmt hatte, erzogen wurde**).

Johannes Koch wurde 1603 in Bremen geboren und von seinem Vater, einem Stadtsecretär, streng und gottesfürchtig erzogen. Sein Vater hielt streng auf Wahrheitsliebe, Gewissenhaftigkeit und Ehrfurcht vor Gott. Als der junge Koch einst durch die Redensart: „bei Gott“ den Namen Gottes mißbrauchte, gab sein Vater ihm einen Schlag auf den Mund, der ihm zeitlebens unvergeßlich blieb. Seine wissenschaftliche Bildung erhielt er zuerst in seiner melanchthonisch-reformirten Vaterstadt, dann zu Hamburg, wohin er sich begab, um bei einem Juden sich die Kenntniß des Hebräischen, Rabbinischen und der morgenländischen Sprachen überhaupt zu erwerben. Um „dem wüsten

*) Näheres siehe in der reformirten Kirchenzeitung 1853, Nro 20.

**) Vgl. über Coccejus Leben Reiz, Hist. d. Wiedergeb. IV. 3—23, und Max Goebel, Gesch. des christl. Lebens ꝛc. II. A. §. 7.

Leben der deutſchen Univerſitäten zu entgehen,“ begab er ſich ſodann zu ſeinem eigentlichen theologiſchen Studium nach der Univerſität Franeker in Weſtfriesland, wo eben zwiſchen dem dortrechtiſch-orthodoxen Maccovius und dem aus England geflüchteten Puritaner Ameſius eine Controverſe entbrannt war, weil der letztere ſeine Schüler nicht zur Scholaſtik, deren Schärfen er möglichſt zu mildern ſuchte, ſondern zur Frömmigkeit und Innigkeit des Glaubenslebens anleitete. Ameſius und ſein Freund Sixtinus Amama waren die Lehrer des Coccejus; Amama drang vornehmlich auf Studium des bibliſchen Grundtextes, und ſetzte es auf der Synode durch, daß die Candidaten künftig in den beiden bibliſchen Grundſprachen examinirt werden ſollten.

Nach vollendeten Studien, 1629, in ſeinem 26ſten Jahre, wurde Coccejus Profeſſor der bibliſchen Philologie in ſeiner Vaterſtadt Bremen, 1636 Profeſſor in Franeker, 1650 Profeſſor der Dogmatik in Leyden, wo er 1669 ſtarb.

Werfen wir nun einen Blick auf ſeine theologiſche Wirkſamkeit. Seinen oberſten exegetiſchen Grundſatz ſpricht er aus in den Worten: id significant verba, quod significare possunt *in integra oratione*, sic ut omnino inter se conveniant — alſo nicht (wie die Unwiſſenheit ihm aufgebürdet hat) jedes Schriftwort bedeute Alles, was es irgend bedeuten könne; man dürfe allegoriſch auslegen, und ſo vielerlei Sinn darin finden, als man wolle — ſondern der ſcholaſtiſch-traditionellen Exegeſe, welche, um ein vorher fertiges Dogma zu begründen, der Schrift Gewalt anthat, ſtellt er den Satz entgegen: daß jede Stelle aus ihrem Zuſammenhang erklärt werden müſſe, und nur den Sinn habe, auf den der Context führe.

Seinen oberſten dogmatiſchen Grundſatz ſpricht er aus in den Worten: Multum sine dubio pietati officiunt ζητήσεις μωραὶ καὶ ἀπαίδευτοι, quaestiones stultae et sive indisciplinatae, sive ineruditae, illae de rebus, quae ad pietatem nihil faciunt, hae, quae vel ex imperitia sermonis justitiae vel ex ratiocinationibus contra fidem oriuntur aut etiam iis, qui, quae non viderunt neque in verbo Dei audiverunt, profano pede insiliunt, oboriri solent ... E contrario *ad pietatem necessaria est scrutatio verbi Dei*, spiritalium cum spiritalibus comparatio, *demonstratio veritatis*, *quae est secundum pietatem*, *ad conscientiam*, fundamenti religionis et analogiae fidei indagatio. Er will alſo die Glaubenslehre unmittelbar aus der heil. Schrift erniren. Indem er ſich nicht darauf beſchränkte, die Kirchenlehre nach den Geſetzen der ariſtoteliſchen Logik zu zerlegen, dieſe unfruchtbaren endloſen Diſtinktionen und Quäſtionen vielmehr verſchmähte, trat er in Gegenſatz zu der Scholaſtik; indem er nicht aus dem philoſophiſchen Bewußtſeyn und nicht einmal aus dem, was man jetzt „chriſtliches Bewußtſeyn“ zu nennen pflegt, ſondern einzig aus der heil. Schrift, aus der Geſchichte der Offenbarung, den Stoff entwickelte, trat er in Gegenſatz zu den damaligen „Carteſianern.“

In ſeiner Föderaltheologie war der Vernunft nur und allein das Geſchäft des Hörens (nicht des vorwitzigen Fragens) und des nachherigen Ordnens des gehörten Stoffes angewieſen. Die Grundkategorieen brachte er nicht zur heil. Schrift mit hinzu, ſondern entnahm auch die Form der theologiſchen Begriffe der heil. Schrift, ſoweit es nur irgend möglich war. Nun gibt die heil. Schrift weſentlich Geſchichte, nämlich die Geſchichte der Heilsthaten Gottes, und die Grundform dieſer Geſchichte iſt die des ברית יהוה, der διαθήκη, des Bundes Gottes mit den Menſchen. „Der alte Bund“ und „der neue Bund“ (oder nach der unrichtigen und ſchiefen deutſchen Ueberſetzung: das alte und das neue Teſtament) ſind ja die in der Schrift ſelbſt gegebenen Grundkategorien der Offenbarung Gottes ſeit dem Sündenfall. Coccejus handelte nicht zu kühn, wenn er auch das Verhältniß zwiſchen Gott und dem Menſchen vor dem Sündenfalle unter der gleichen Kategorie, als einen „Bund“ betrachtete. Um nicht mißverſtanden zu werden, und den bibliſchen Begriff des ברית von vorneherein richtig feſtzuſtellen, ſagt er ſogleich §. 5 ff., daß bei dem Bunde Gottes mit den Menſchen nicht an ein Bündniß menſchlicher Art, an ein Bündniß gegenſeitiger Hülfleiſtung, zu denken

ſey. Foedus Dei cum homine est *μονόπλευρον*. Denn es handle ſich dabei nur um die von Gott allein beſtimmte ratio amoris sui percipiendi, und ſo iſt das Grundgeſetz jedes Bundes Gottes mit den Menſchen nach Cocc. (§. 7) dies, daß der Menſch ſich empfangend, Gott gebend verhalte (qua nempe Deo stipulanti assentimur et annuimus et subscribimus, ut viam quam Ipse nobis ostendit ad ipsius communionem eligamus) und die Grundform aller Frömmigkeit (noch ganz abgeſehen von der Sünde) der Glaube im Sinn von Hebr. 11. (§. 8). Dazu iſt der Menſch geſchaffen, deßhalb iſt er frei, vernünftig und heilig geſchaffen (§. 14). Der Urzuſtand des Menſchen wird von Coccejus als *foedus operum* oder *naturae* (§. 22 ff.). bezeichnet, wo Gott dem Menſchen die Verheißung der Seligkeit gab unter der Bedingung, daß er heilig bleibe, wo es alſo in des Menſchen Hand geſtellt war, durch dies ſein Thun die Seligkeit zu erlangen. Der Menſch hatte die Wahl, ob er mit Freiheit in ſeine Abhängigkeit von Gott eingehen, gegen Gott ſich empfangend verhalten wolle, oder ob er ſich von Gott losreißen und dann ſeine Abhängigkeit als Zwang fühlen wolle. Durch den Willen des Menſchen wurde nun dies foedus operum gebrochen per peccatum, und durch dieſe einſeitige Verletzung des abſolut gültigen Bundes von Seite der ohnmächtigen Creatur lud dieſe den gedrohten Fluch auf ſich. Die Verpflichtungen des Bundes beſtehen aber natürlich noch immer fort, da ja nur Gott denſelben aufzuheben befugt ſeyn würde, nicht menſchliche Willkühr. Der Menſch iſt und bleibt alſo auch nach dem Sündenfalle fort und fort zu Allem verpflichtet, was a) die (alte) lex naturae und b) Gott ihm auferlegen, d. h. a) zum Gehorſam gegen das Geſetz, b) zu der von Gott verhängten Strafe für den Ungehorſam, und c) zum Glauben, falls Gott die Hand zur Rettung bietet, denn das Grundgeſetz, ſich empfangend gegen Gott zu verhalten, beſteht ja noch fort. (§. 71—72 Inter ea, ad quae tum Adam tum omnis ipsius posteritas etiam post lapsum vi legis obligatur, est *fides* in Deum Servatorem, si Deus *ἱλαστήριον* sufficiens proponat. Quod debitum ex ipsa lege naturae fluit etc.) Da nun Gott ſein Weſen, die frei gebende Liebe, nie verleugnet, ſo hat er das von Seiten des Menſchen quoad possibilitatem *vivificandi* aufgehobene foedus operum nun auch von ſeiner Seite quoad *damnationem* aufgehoben, indem er an deſſen Stelle ein anderes foedus, das *foedus gratiae*, ſetzte, das aber auf demſelben Grundgeſetze ruht, daß Gott ſich als frei gebend, der Menſch als willig empfangend verhalte. Dies foedus gratiae beruht auf der Sendung Jeſu Chriſti, und §. 76—275 behandelt nun Coccejus nach der Bibel die Lehren von der Heilsthat, ihrem Zweck (der verheißenen Gnade), ihrer Weiſe (gratuito), ihrem Urheber (mediator), ihrem Mittel (fides), ihren Theilnehmern (fidelibus), ihrer Urſache (beneplacitum Dei), ihrer Verkündigung (scriptura sacra), der Art ihrer Aneignung (operatio Spiritus sancti), ihrem Ziele (gloria Dei).— Die Verkündigung dieſes zweiten Bundes zerfällt geſchichtlich in drei Perioden oder „Oeconomieen," (nach Hebr. 3, 3—4.), in die *oeconomia ante legem*, wo das Geſetz unter der Form des Gewiſſens, die Gnade unter der der patriarchaliſchen Protevangelien ſich manifeſtirte und das Reich Gottes in der Form der Familie exiſtirte, in die *oeconomia sub lege*, wo das Geſetz als Geſetz des Buchſtabens, die Gnade in der Form der Ceremonialtypen und der Prophetie, das Reich Gottes in der der Nation exiſtirte, und die *oeconomia post legem*, wo Chriſtus ſelbſt erſchien als das vollkommene perſönliche Geſetz und als die perſönliche Gnade, als das perſönliche Wort, und wo das Reich Gottes in univerſaler Form exiſtirt. — Die Folgen des foedus gratiae ſind a) die Aufhebung des foedus operum quoad efficaciam metus mortis, d. h. die Beſeligung des Einzelnen (§. 276—538); b) die Aufhebung desſelben quoad luctam cum peccato, d. i. die Verwandlung des leiblichen Todes aus einer Strafe in eine Befreiung vom *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* (§ 539—609) und c) die Aufhebung desſelben quoad effecta omnia, d. i. die Auferweckung des Leibes.

So das Föderalſyſtem des Coccejus, wie er es in ſeiner Summa doctrinae de foedere et testamento Dei entwickelt hat (1. Aufl. 1648, 2. Aufl. 1653, nicht 54). Obwohl

ſich Coccejus, wo er gelegentlich auf die Frage nach der letzten Urſache des Heiles, dem beneplacitum Dei, zu ſprechen kommt, möglichſt an die orthodoxe (prädeſtinatianiſche) Lehre anſchließt, direkte Heterodoxieen vermeidet und den Arminianismus (§. 237 f.) bekämpft, ſo iſt ſein ganzes Syſtem als Syſtem doch ein nicht-prädeſtinatianiſches; es ruht nicht auf dem Prädeſtinationsdogma, und könnte unbeeinträchtigt ſtehen bleiben, wie es iſt, auch wenn die §§. 230 ff. fehlten oder anders lauteten. Sehr treffend ſagt Max Goebel (Geſch. des chriſtl. Lebens ꝛc. II, A., S. 157) daß bei Coccejus die von den Scholaſtikern in den Vordergrund geſtellte Gnadenwahl zurücktritt und dafür die Gnadenführung des Volkes Gottes und der Einzelnen hervorgehoben wird. Die ref. Scholaſtik des 17. Jahrh. baute ihr Syſtem auf das *decretum Dei*, auf ein Prinzip, welches wiederum auf den Begriffen der göttlichen Aktivität und menſchlichen Paſſivität ruhte, und wobei die ganze Heilsgeſchichte als Geſchichte im Grunde bedeutungslos, weil bloße „executio“ des unabänderlichen „decretum,“ wurde. Coccejus dagegen geht aus von dem nicht philoſophiſch-abſtracten, ſondern bibliſch-concreten Prinzip des *foedus* Dei, bei welchem der Menſch von vorneherein als perſönliches Weſen geſetzt iſt (nicht bloß als Executionsmaſchine des decretum), bei welchem ſomit ſtatt der abſtracten Activität und Paſſivität von vorneherein die Grundbegriffe göttlicher Gnaden-Liberalität und menſchlicher lebendiger Receptivität ihr Recht erhalten, und der Glaube in ſeiner tiefſten Faſſung als Ur- und Grundform aller Frömmigkeit erſcheint, und wobei endlich die Geſchichte als ſolche, als Gnadenführung, in ihren vollen Werth und ihre volle Bedeutung eingeſetzt wird. Wenn alſo auch Coccejus das Prädeſtinations-Dogma noch nicht überwunden hat, ſo liefert er doch das Material zu deſſen Ueberwindung und hat wenigſtens das Prädeſtinationsſyſtem überwunden. Beſonders klar wird dies in ſeiner Entwicklung des Begriffes des Willens, indem er und ſeine Schule den Intellectualismus der Scholaſtiker offen und entſchieden verwarfen, d. h. den Willen nicht durch den intellectus beſtimmt und regiert werden ließen, ſondern dem Willen eine ſelbſtſtändige *αὐτεξουσία*, der Erkenntniß gegenüber, zuſchrieben. (Vgl. beſonders *Burmann*, synopsis theologiae, II, 11, 3 ff. und Ebrard, ref. Dogmatik §. 257.)

Sobald Coccejus mit ſeinem Föderalſyſtem hervorgetreten war, bäumte ſich die ſcholaſtiſche Schule gegen ihn auf, und warf ihm Heterodoxie, Judaismus, Pelagianismus, Chiliasmus und alle möglichen anderen Häreſieen vor. Er dagegen ſprach feſt und unbeirrt die Wahrheit aus, daß „die Orthodoxie à la mode“ das Verderben der ref. Kirche ſey, weil die Gemeinden ſich auf ihre Orthodoxie ſteiften, während ſie doch der Liebe zu Gott baar und voll Weltliebe, ja ein wahres Sodom und Babel ſeyen. Coccejus hatte die erweckten Chriſten auf ſeiner Seite. Er ſtellte, lange vor Spener, den weſentlich pietiſtiſchen Grundſatz auf, „daß man Prediger, die die Lehre von der Gottſeligkeit für ein Handwerk halten, meiden und ihre Predigten nicht beſuchen ſolle.“ Zugleich trat er gegen die herrſchende, ſtrenggeſetzliche Begründung der Sonntagfeier auf, mit dem (ſchwerlich zu rechtfertigenden) Satze, daß die Wahl eines je ſiebenten Tages nicht zur bleibenden Subſtanz, ſondern nur zur A. T. Form des vierten Gebotes gehöre.

Bald knüpfte ſich an die theologiſche Parteiung eine politiſche. Dieſelbe ariſtokratiſch ſtändiſche Partei in den Niederlanden, welche wenige Jahrzehente zuvor die Sache des Arminianismus zu der ihren gemacht hatte, trat jetzt auf die Seite der Coccejaner, während die oraniſche Partei in den Voetianern oder Scholaſtikern ihre Stütze fand. Von 1650—1672 hatten die erſteren die Oberhand; als 1672 die oraniſche Statthalterſchaft wiederhergeſtellt wurde, und die Gegenpartei gewaltſam zu unterdrücken Miene machte, drohte ein neuer größerer Riß in der Kirche, als 1618. Aber durch die brüderlichen Zuſprachen und Mahnungen der Jülich'ſchen und Berg'ſchen Provinzialſynoden (1676) und der niederrheiniſchen Generalſynode (1677) ließen ſich die ſtreitenden Parteien verſöhnen; die Duldung des Coccejanismus ward förmlich beſchloſſen, und bald wurde

es Sitte und Satzung, daß je einer der drei Ordinarii an jeder Universität ein Coccejaner seyn müsse.

Aber auch innerlich glich sich der Gegensatz beider Schulen allmählig aus. Coccejus selbst schrieb außer seiner Summa doctrinae de foedere etc., in welcher er den gewöhnlichen Gang der Dogmatik ganz und gar verlassen hatte, eine (größere) *Summa theologiae* (2. Aufl. 1665), worin er in der Gesammtanordnung etwas mehr der Form einer gewöhnlichen Summa theologiae sich nähert (wiewohl er auch hier nicht von dem decr. Dei ausgeht, sondern vom loc. de script. sacra, dann die Lehre von der Dreieinigkeit, dann die vom „Heilsrathschluß" „consilium" Dei, kurz folgen läßt, und hierauf wieder die geschichtliche Entfaltung dieses Rathschlusses im foed. operum etc. etc. verfolgt); in der Ausführung aber sieht er, ganz wie in seiner Summa doctr. de foed., von den scholastischen Fragen und Lehrformeln völlig ab, und gibt nur biblisch-theologische Entwicklungen. Unter seinen Schülern befolgen Wilhelm Momma (geb. zu Hamburg, Pastor zu Lübeck) in seiner Schrift: De varia conditione et statu ecclesiae Dei sub triplici oeconomia (Basel 1718), und Hermann Witsius (Prof. d. Theol. zu Franeker, dann zu Utrecht, endlich zu Leyden) in seinen De oeconomia foederum Dei cum hominibus libris quatuor (Leeuwarden 1685) noch ganz dieselbe Methode, und Witsius namentlich war es, welcher in tändelnd-geistreicher Weise die Analogie zwischen den verschiedenen Oeconomieen so weit auszuspinnen suchte, daß er z. B. schon im foed. operum (also vor dem Sündenfall) vier Sakramente (das Paradies, die beiden Bäume und den Sabbath), in der oeconomia foed. gr. ante legem ebenfalls eine Menge Sakramente (z. B. die Felle, in die Gott den Adam kleidete u. dgl.) nachzuweisen suchte. Unendlich bedeutender ist der geistvolle Franz Burmann (Prof. zu Utrecht). Dieser folgt (in seiner Synopsis theologiae et speciatim oeconomiae foederum Dei, Utr. 1671) zwar im Ganzen der Anordnung der Summa theologiae seines großen Lehrers, geht aber in der Ausführung im Einzelnen auf alle diejenigen scholastischen Fragen ein, welche von wahrhafter Bedeutung und Fruchtbarkeit sind, befruchtet dadurch die Scholastik mit neuen lebendigen Erkenntnißkeimen, und gibt den Resultaten des Föderalismus eine gediegenere, festere Form. — In van Til (*ὑποτύπωσις τῶν ὑγιαινόντων λόγων* sive compendium theologiae, Bern 1703, und: theologiae utriusque compendium, Leyden 1704) stellt sich die gereifte Frucht der durch Föderalismus und Cartesianismus wiedergeborenen und erfrischten Dogmatik dar. (Van Til war Pastor und Prof. zu Dortrecht, dann Prof. d. Theol. zu Leyden.)

In seinen exegetischen Werken, namentlich in den A. T. Commentaren, hat Coccejus freilich oft mancherlei Spezialitäten neuerer Geschichte in den Propheten geweissagt finden wollen, woran aber nicht der ihm fälschlich zugeschriebene Grundsatz, daß jedes Wort Alles bedeuten könne, sondern die allgemeine Richtung der Propheten-Exegese in jener Zeit Schuld war. (Hat doch der Lutheraner Calov in dem Engel Offenb. 14, 9. seine eigene werthe Person geweissagt gefunden!) Welch tüchtiger Exeget aber Coccejus war, sieht man, wie aus der exegetischen Behandlung der h. Schrift in seinen dogmatischen Werken, so aus dem Schüler, den er auf exegetischem Gebiete gezogen hat — Campejus Vitringa.

Außer diesen Schülern des Coccejus, welche auf dem Gebiete der theol. Wissenschaft in seinem Geiste fortwirkten, sind noch zwei seiner Schüler zu nennen, in welchen seine erweckende Anregung fruchtbar ward für das kirchliche Leben. Der eine derselben ist der fromme Liederdichter Jodokus v. Todenstein, welcher zuerst zu Utrecht unter Voet, dann zu Franeker unter Coccejus studirte, von jenem die ersten erweckenden Anregungen, von diesem die mächtigste Förderung empfing, und mit Beiden, trotz dem Parteienstreite, in dankbarer Liebe vereinigt blieb, und dessen mächtige erweckende Einwirkung M. Goebel (a. a. O. S. 160—180) beschrieben hat. Der andere war Dr. Friedr. Ad. Lampe, kein unmittelbarer Schüler Koch's, sondern ein Schüler der Coccejaner Vitringa, Roëll und van der Waeijen und ein großer und aufrichtiger Ver-

ehrer »des großen Apollos,« Johannes Coccejus, — ein Mann, dem es gelang, den ſich in Separatismus überſtürzenden Pietismus durch Milde und Weisheit wieder mit der Kirche, und die Kirche mit ihm zu verſöhnen. Dr. A. Ebrard.

Cochläus, Johann, hieß eigentlich Dobeneck, und nannte ſich eine Zeit lang auch Wendelſtein, nach ſeinem bei Nürnberg gelegenen Geburtsort. Er gehört unter die römiſchen Theologen in Deutſchland, welche im Reformationszeitalter den undankbaren Beruf hatten, die evangeliſche Lehre officiell widerlegen zu ſollen. Uebrigens hat er ſich zu dieſem Geſchäft immer ſelbſt hinzugedrängt. Sein Leben war ein unſtetes und wechſelndes. Er iſt bald lateiniſcher Schulrector, Hofmeiſter, Dechant, fürſtlicher Sekretär, Canonicus, da und dort, lebt in Cöln, Nürnberg, Bologna, Frankfurt, Mainz, Dresden, Breslau, Eichſtätt. Seine wichtigeren Stellungen waren die eines Dechanten an der Frauenkirche zu Frankfurt a. M., und eines Sekretärs des Herzog Georg zu Sachſen in Dresden. In Frankfurt mußte er bald mit der keimenden Reformation in Conflict kommen; ſchon die mit dem Bauernkriege daſelbſt zuſammenhängende Bewegung nöthigte ihn 1525 zu fliehen, und vergeblich war ſein noch Jahre lang von auswärts fortgeſetztes Proteſtiren gegen die Entwicklung der dortigen Dinge, ſowie die Verſuche, durch fremde Gewalt derſelben zu ſchaden. Bei Herzog Georg war er der Nachfolger Emſer's, ein ebenſo dienſtwilliges Werkzeug, als verſtockender Dämon für den Herzog; er mußte deſſen ſchriftliche Polemik gegen Luther führen. Außer ſeiner ſehr reichen und mannigfaltigen literariſchen Thätigkeit ſehen wir ihn mehreremale handelnd auf dem Schauplatze der Reformationsgeſchichte auftreten. Schon auf dem Wormſer Reichstag hatte er ſich (von Frankfurt aus) bei dem Legaten Aleander eingeführt, und wußte ſich zu der Unterredung, welche der Churfürſt von Trier am 24. April mit Luther hatte, Zutritt zu verſchaffen, um wenigſtens durch die ſtumme Rolle des lauernden Beobachters ſich genug zu thun. Faſt zehen Jahre ſpäter aber kam er in Dienſten Herzog Georgs auf den Augsburger Reichstag. Hier wurde er einer der thätigeren Mitarbeiter an der Confutations-Schrift gegen die Auguſtana, von der er ſelbſt erzählt, daß ſie, als ſie in der Verſammlung vor Kaiſer und Fürſten vorgeleſen worden, nur das Lächeln der Evangeliſchen erregte. Allein ſeinem perſönlichen Eifer that dieſe Thätigkeit nicht genug. Er beeilte ſich, auf eigene Rechnung eine Anklageſchrift an den Kaiſer gegen Melanchthon als den Urheber der Confeſſion zu richten, von der er ſich große Wirkung verſprochen zu haben ſcheint, und der er den Titel: Philippicae gab. Camerarius urtheilt von ihr, daß ſie voll geweſen ſey, der malitia improbitatis und levitas ineptiarum, und der Kaiſer wohl weder Zeit noch Neigung gehabt haben möge, ſich mit dem elenden Machwerke zu befaſſen. Es iſt bezeichnend, daß er darin Melanchthon eines wegwerfenden Betragens gegen den päbſtlichen Legaten anklagt. Nachher ward er mit erwählt, an den auf den Reichstag folgenden vergeblichen Vergleichsverhandlungen römiſcherſeits Antheil zu nehmen; er befand ſich unter den Sieben, welche anfänglich hiezu von jeder Seite aufgeſtellt wurden; als aber das Unternehmen ſich in dieſer Geſtalt fruchtlos erwieſen und deßwegen neu verſucht wurde, mit einer beiderſeitigen Abordnung von je Dreien, ſo trat er mit den Andern aus, um Eck als dem einzigen Theologen das Feld zu räumen. Später finden wir ihn thätig bei dem Regensburger Colloquium von 1546 nachdem er auch 1540 für den Hagenauer Convent ein dießmal ziemlich gemäßigtes Gutachten über die Augsburgiſche Confeſſion geſtellt hatte. (Die Meinung, daß er der Verfaſſer des Regensburger Interims ſey, darf als beſeitigt angeſehen werden). Doch trat er in Regensburg hinter Malvenda und Billick zurück, denen er auch nur in zweiter Linie beigegeben geweſen zu ſeyn ſcheint. Seine Heftigkeit, die ihn wohl im Eifer bis zum Lächerlichen führte, ſcheint ihn ſtets zur untergeordneten Perſon bei Unterhandlungen gemacht zu haben. Geſtorben iſt er 1552.

Wichtiger als ſein perſönliches Auftreten iſt die Rolle, welche er als äußerſt fruchtbarer und allezeit ſchlagfertiger polemiſcher Schriftſteller ſpielt. Selbſt Katholiken geben zu, daß bei aller formellen Bildung und Polyhiſtorie ſeine Arbeiten ſehr wenig eigentlichen

poſitiven Gehalt darbieten. Auch ſeine Polemik iſt von geringem ſachlichem Werthe; ſie ſteht hierin ſogar hinter der klopffechteriſchen Sophiſtik eines Eck zurück; aber ſie iſt bezeichnend für ihn und für die Sache, der er diente, durch ihre ganze Art und Weiſe: er iſt es vornehmlich, der den perſönlichen Angriff führte, die Reformation aus dem Geſichtspunkte des gemeinſten Pragmatismus zu erklären, und mit dem Schmutze der Verläumdung zu beflecken ſuchte, und iſt hierin der Vater jener bis auf den heutigen Tag nicht ausgeſtorbenen Streitweiſe geworden, welche die ganze Kirchenſpaltung nur aus der zufälligen Eiferſucht des Dominikaner- und Auguſtiner-Ordens ableiten möchte, mag er auch nicht der erſte Erfinder dieſer großen Entdeckung ſeyn. Dies iſt der Standpunkt, welchen ſein mehrfach herausgegebenes Hauptwerk: commentaria de actis et scriptis Mt. Lutheri, chronographice ex ordine ab a. 1517 usque ad a. 1546 inclusive *fideliter* conscripta, einnimmt. — Wiſſenſchaftliche Bedeutung hat unter ſeinen übrigen, nicht geſammelten, Werken vornehmlich die Schrift: historiae Hussitarum libri XII., Mainz 1549, welche eine bedeutende Quelle für dieſen Stoff bleibt, um ſo mehr, als er ſelbſt ihm anvertraute Urkunden unterſchlagen hat, aber aus begreiflichen Gründen nur mit Vorſicht zu gebrauchen iſt. Weizſäcker.

Cöleſtin I., ein Römer von Geburt, wurde 422 zum Biſchof von Rom gewählt, nachdem er vorher das Amt eines Diakonus bekleidet. Wie er es in der Theorie offen ausſprach, daß er ſeine Hirtenſorge als eine unbegrenzte, über alle chriſtlichen Lande reichende anſehe, ſo war auch das hervorragendſte Streben ſeines Pontificates die Ausdehnung der Jurisdiction, der römiſche Primat. Zuerſt benutzte er eine Streitſache in der afrikaniſchen Kirche, um das Recht des römiſchen Biſchofs, Appellationen von dorther anzunehmen, zu behaupten. Doch wurde ſein Anſpruch von einer afrikaniſchen Synode mit großem Ernſt zurückgewieſen. Glücklicher war ſeine Einmiſchung in die neſtorianiſchen Lehrſtreitigkeiten. Cyrillus ſtattete ihm einen Bericht über des Neſtorius Irrlehren ab und ſchmeichelte ihm ſchon dadurch, daß er ſich an ihn wie an einen Richter über die geſammte Kirche wandte, während Neſtorius in einem mehr kollegialiſchen Tone an ihn geſchrieben hatte. So wurde auf einer römiſchen Synode gegen letztern das Urtheil geſprochen, er ſolle in 10 Tagen nach Empfang deſſelben, bei Strafe der Entſetzung und Excommunication, einen ſchriftlichen Widerruf ſeiner Behauptungen ausſtellen. Und die Vollziehung dieſes Spruches übertrug Cöleſtin gerade dem Cyrillus, dem dies um ſo mehr willkommen war, da er nun die Furcht vor einem neuen Schisma der lateiniſchen und der orientaliſchen Kirche zur Verdammung ſeines Gegners mitwirken laſſen konnte. Sonſt hätte er die Einmiſchung des römiſchen Biſchofs ſo wenig als befugt anerkannt wie der byzantiniſche Hof. Wurde nun gleich der Streit auf der Synode zu Epheſus (431) entſchieden, ſo war es für Cöleſtin doch eine Genugthuung, daß ſeine Legaten hier eine Rolle ſpielten und daß das Urtheil der Synode auf das ſeine ausdrückliche Rückſicht nahm. Noch im folgenden Jahre, als Neſtorius in einem Kloſter ſchon Ruhe gefunden, war es der römiſche Biſchof, der den Kaiſer Theodoſius zu ſeiner fernern Verfolgung aufforderte. Cöleſtin ſtarb 26. Juli (nach Andern 25. März) 432 und iſt kanoniſirt worden.

S. Leben b. Platina. — Bower, Hiſt. d. röm. Päbſte II, 58.; Neander, Allg. Geſch. d. chriſtl. Rel. u. Kirche. 2. Aufl. IV, 881—941.

Cöleſtin II., vorher Guido, aus Tuscien gebürtig, hat die päbſtliche Tiara nur vom 26. Sept. 1143 bis zum 9. März 1144 getragen und alſo die Hoffnungen, die man auf ihn baute, nicht erfüllen können. Er hob das Interdikt auf, welches ſein Vorgänger Innocenz II. auf diejenigen Orte gelegt, wo Ludwig VII. von Frankreich, der einen von ihm ernannten Erzbiſchof von Bourges nicht anerkannte, ſich aufhalten würde. Gern gab Ludwig dem neuen Pabſte, der Legat in Frankreich geweſen war, nach und bot die Hand zur Ausſöhnung.

Bower VII, 199 ff.; Schmidt, Geſch. von Frankreich I, 377.

Cöleſtin III., vorher Jacinto Bobo, dem römiſchen Adel angehörig, wurde 27. März

1191 als ein Greis von 85 Jahren und nach 48jährigem Cardinalat auf den päbſtlichen Stuhl erhoben. Es war ein bedenklicher Zeitpunkt und eine ſchwierige Zeit, der greiſe Pabſt, halben Maßregeln geneigt, ſeinem furchtbaren Gegner, dem hohenſtaufiſchen Heinrich VI., lange nicht gewachſen. Dieſer lagerte mit ſeinem Heere vor Rom und verlangte die Kaiſerkrönung, unterſtützt durch die Römer ſelbſt, welche das deutſche Heer von ihren Aeckern entfernt wünſchten. Vergebens zögerte der Pabſt mit ſeiner eigenen Krönung, um jenen hinzuhalten; am zweiten Oſtertage mußte er Heinrich mit ſeiner Gemahlin Conſtanze feierlich zu St. Peter krönen. Daß er ihm die Krone erſt aufgeſetzt und dann mit dem Fuße wieder vom Kopfe geſtoßen habe, um ſeine Gewalt, ſie zu geben und zu nehmen, anzudeuten, iſt eine alberne Erfindung. Nach der Feier erhielt er zwar Tusculum heraus, welches Heinrich beſetzt gehabt, aber nur, um die treue Stadt durch die wüthenden Römer nach dem Vergleiche, den ſein Vorgänger mit ihnen geſchloſſen, von der Erde vertilgen zu ſehen. In wenigen Jahren ſah er auch das normanniſche Reich, welches ſein Vorgänger an Tancred verliehen, dem verhaßten Hohenſtaufen zufallen, der auf ſein Erbrecht pochte, der päbſtlichen Lehnshoheit ſpottete und mit herriſcher Grauſamkeit gegen die Glieder und Anhänger des normanniſchen Fürſtenhauſes wüthete. Die Theilnahme des Pabſtes an der Verſchwörung der deutſchen Fürſten gegen den Kaiſer reizte dieſen nur, ohne ihm zu ſchaden, und den Bann, mit dem er ihn bedrohte, nahm er bald wieder zurück, als Heinrich geſtorben. Auch die religiöſe Weltbewegung brachte dem Pabſte nur Kränkungen und Demüthigungen. Er mußte den vom Kreuzzuge über Rom heimkehrenden Philipp von Frankreich ſeines Gelübdes entbinden. Der Biſchof von Ely, des Richard Löwenherz Stellvertreter und Kanzler in England, Legat des apoſtoliſchen Stuhles, wurde von aufrühreriſchen Vaſallen, die mit Philipp insgeheim verbündet waren, aus dem Lande gejagt. Der Pabſt drohte mit dem Interdikt, man achtete nicht darauf; er erließ Mahnungen an den König von Frankreich, dieſer lachte ihrer und mißachtete auch den päbſtlichen Spruch gegen die eigenmächtige Löſung ſeiner Ehe und Anknüpfung einer neuen. Obwohl der päbſtliche Stuhl allen Kreuzfahrern während ihrer Abweſenheit Sicherheit und Schutz verſprochen, wagte Cöleſtin aus Furcht vor dem Kaiſer doch nicht, die Gefangennehmung Richard's von England energiſch zu ſtrafen. Erſt als der König ſich um das berüchtigte Löſegeld frei gekauft, ſchleuderte er gegen Leopold von Oeſterreich den Bannfluch, bis ſich dieſer, freilich erſt ſterbend, fügte. Der Pabſt überlebte Heinrich VI. nur um wenige Monate. Während ſeiner letzten Krankheit hatte er den unerhörten Plan, ſeiner Würde zu Gunſten des Cardinal Colonna noch bei Lebzeiten entſagen zu wollen, was aber die Cardinäle nicht zugaben. Er ſtarb 8. Jan. 1198 und machte einem Pabſte von weit anderm Sinne Raum, dem dritten Innocenz.

Bower, VII, 373.; Raumer, Geſch. d. Hohenſt. III, 21 ff.; Hurter, Geſch. P. Innocenz des Dritten I, 45—73.

Cöleſtin IV., ein Mailänder aus dem Geſchlechte der Caſtiglione, wurde in einem unter der Tyrannei des römiſchen Senators abgehaltenen Conclave 23. September 1241 der Nachfolger Gregor's IX. Er ſoll an eine Ausſöhnung mit den Ghibellinen gedacht haben, ſtarb aber ſchon vor ſeiner Krönung nach einem Pontificate von 16 oder 18 Tagen.

Bower VIII, 80.; Raumer, Geſch. d. Hohenſt. IV, 107.

Cöleſtin V. Auf den Tod Nikolaus' IV. folgte eine Vacanz des apoſtoliſchen Stuhles von 2 Jahren und 3 Monaten, bis das dringende Verlangen Karls II. Anjou, Königs von Neapel, den Ehrgeiz und die Parteiung der Cardinäle überwand. Am 5. Juli 1294 einigten ſie ſich in einem Pabſte, der allen Parteien gleich ungefährlich ſchien. Sie wählten den faſt 80jährigen Einſiedler Petrus, aus Iſernia in Apulien und von dunkler Herkunft, den man nach ſeiner Zelle auf dem Berge Morrone (unweit Sulmona in den Abruzzen) zu nennen pflegte. Schon ſtand er im Rufe der Heiligkeit und Wunderthätigkeit und war als Stifter eines Mönchsordens von 36 Brüdern bekannt, der nach der Regel des heiligen Benedikt lebte und ſpäter nach dem Pabſte benannt

wurde. Cöleſtin V. ergab ſich in die Wahl als in eine göttliche Schickung. Er war ein Mann von mönchiſchen Tugenden und mönchiſcher, wenig umfangreicher Gelehrſamkeit. Seit 60 Jahren nur auf das Heil ſeiner Seele bedacht, wurde es ihm in menſchlichen Geſchäften, auf dem höchſten Richterſtuhle der Welt, nimmer wohl. Er ſtand ganz unter dem Einfluſſe des Anjou, verlegte ſeine Curie nach Neapel, ernannte 12 Cardinäle, von welchen 7 Franzoſen Schützlinge Karl's und 5 Italiener ſeine Unterthanen waren. Auch mißfiel den Cardinälen ſeine Erneuerung der Conſtitution Gregor's X. über die Conclave-Ordnung. Gleich nach ſeiner Erhebung erwachte in dem unglücklichen Pabſte der ſehnlichſte Wunſch, ſeine Würde wieder niederzulegen. Cardinal Ganfani (der ſpätere Bonifaz VIII.) nährte in ihm das Verlangen und widerlegte die Zweifel des Pabſtes über die kanoniſche Zuläſſigkeit eines ſolchen Schrittes. Trotz den Gegenanſtalten des Königs entſagte der Pabſt 13. Dez. 1294, nachdem eine für dieſen Fall entworfene Conſtitution es ermöglicht. Dante ſchaute in der Hölle »den Schatten deſſen, den feiger Sinn zur großen Weigrung brachte« (Inferno III, 59). Sein Nachfolger, Bonifaz, wollte ihn nun mit ſich nach Rom nehmen, damit er nicht von ſeinen Feinden, welche die Entſagung für ungültig erklären konnten, noch als Werkzeug benutzt würde. Petrus, den nur nach ſeiner alten Zelle verlangte, entfloh aber nach Sulmona und dann, auf Geheiß des Pabſtes verfolgt, in einen abgelegenen Wald. Er wurde ausgeliefert und ſeitdem auf dem Felſenſchloſſe Fumone bei Anagni ſtreng in einer dumpfen Zelle bewacht, bis die Kerkerluft, Faſten und Bußübungen ſeinem Leben 19. Mai 1296 ein Ende machten. Sein Grab wurde ein Wallfahrtsort, wo, wie bei ſeinem Leben ſchon durch ſeine Berührung, Kranke geſundeten. Clemens V. nahm ihn unter die Heiligen auf, der 19. Mai iſt ſein Gedächtnißtag.

Drumann, Geſch. Bonifacius des Achten I, 6—18.; Bower VIII, 224.

Dr. G. Voigt.

Cöleſtinerorden, geſtiftet 1254 von Peter von Murrone, nachmaligem Pabſt Cöleſtin V. (5. Juli 1294 bis 13. Dez. 1294), vor ſeiner Wahl Einſiedler auf dem Berge Morrone in Apulien. Seine Mönche, Einſiedler des heiligen Damian oder von Murrone genannt, und die Regel des heiligen Benedikt befolgend, nahmen ſeit der Erhebung des Stifters zum Pabſt den Namen Cöleſtiner an, erhielten von ihm Schutz und bedeutende Vorrechte, und verbreiteten ſich ſchnell in Italien, Frankreich, Deutſchland und in den Niederlanden. Heutzutage gibt es deren nur noch in Italien, und zwar in geringer Zahl. Ueber die Abart der Franziskaner, die denſelben Namen führt, ſ. d. Art. Franz v. Aſſiſi u. d. Franziskanerorden.

Cölibat, Eheloſigkeit, iſt der Stand der Virginität, zu welcher ſich Jemand durch den Empfang der höheren Weihen in der römiſchen Kirche, oder durch ein Gelübde (votum castitatis) verpflichtet. Die vorchriſtliche Zeit kennt eine ſolche Verpflichtung bei den Veſtaliſchen Jungfrauen; die heidniſchen Prieſter lebten dagegen in der Ehe, eben ſo die jüdiſchen Prieſter und Hoheprieſter, denen nur um der Heiligkeit des Amts willen unterſagt war, eine Buhlerin, eine Entweihte, eine Geſchiedene zu heirathen, dem Hohenprieſter ſelbſt eine Wittwe (3 Moſis 21, 7. 8. 14. 15. vergl. Saalſchütz, das moſaiſche Recht Theil II, S. 786—788). Zur Vorbereitung auf heilige Handlungen ſollten ſie ſich aber ihrer Frauen enthalten, was ja ſelbſt vom ganzen Volke gefordert wurde, als dieſem die Geſetzgebung auf Sinai zu Theil wurde (2 Moſis 19, 15. vergl. *Spencer*, de legibus Hebraeorum ritualibus. [ed. Tüb. 1732 Fol.] pag. 189 sq. ſ. v. Bohlen, das alte Indien B. I. S. 338 ff.). Die heilige Schrift des neuen Bundes hat kein Verbot der Ehe; die Apoſtel waren zum Theil ſelbſt vermählt (Ev. Matth. 8, 14. 1 Kor. 9, 5.), empfahlen ſelbſt den Vorſtehern der Gemeinden die Ehe (1 Tim. 3, 1.), ohne aber zu verkennen, daß unter Umſtänden nicht zu heirathen beſſer ſey, als ſich zu vermählen (1 Kor. 7, 38.). Darauf hin bildete ſich ſchon frühzeitig in der Kirche die Anſicht, der eheloſe Stand verdiene den Vorzug (*Hermas*, lib. I, vision II, 3. *Ignatius* ad Polycarp. c. V. u. a.); ſie ſteigerte ſich ſelbſt bald zu einer förmlichen Verachtung der Ehe (*Ori-*

genes in Numer. hom. VI. ed. de la Rue Tom. II. pag. 288. *Hieronymus* ad Jovinianum I, 4. u. a.). Daher finden ſich auch ſchon ſeit dem zweiten Jahrhundert Beiſpiele freiwilliger Gelübde zur Eheloſigkeit und die Forderung der Continenz vor der Verrichtung heiliger Funktionen (ſ. Schwegler, der Montanismus. Tübing. 1841. S. 122 ff.). Seit dem vierten Jahrhundert ergingen bereits Geſetze in dieſer Richtung, wie c. 1. Conc. Neocaesar. a. 314 (c. 9. dist. XXVIII.), c. 10. Conc. Ancyran. a. 314 (c. 8. eod.). Der c. 33. Conc. Eliberit. a. 313 (?) unterliegt dagegen einem großen kritiſchen Bedenken. Unverheirathete wurden bei der Anſtellung in geiſtliche Aemter vorgezogen, doch die Ehe ſelbſt den Klerikern nicht verboten, insbeſondere aber unterſagt, eine bereits beſtehende Ehe aus religiöſen Gründen aufzulöſen (c. 5. Apostolorum, in c. 14. dist. XXVIII. vergl. den Bericht über den Schluß des Nicäniſchen Concils 325, auf den Rath des heiligen Paphnutius aus Oberthebais bei *Socrates*, hist. eccl. lib. I, c. 11., *Sozomenus* lib. I. c. 23. der historia tripartita in c. 12. dist. XXXI., deren Aechtheit ohne Grund von Berg über das Eheband S. 70 ff. angegriffen iſt.). Das Concil von Gangra 355 (?) verfügte deßhalb auch in c. 4. (c. 15. dist. XXVIII.) gegen die Euſtathianer: „Si quis discernit presbyterum conjugatum, tanquam occasione nuptiarum quod offerre non debeat et ab ejus oblatione ideo se abstinet, anathema sit.“ Dagegen entſchied ſich aber Siricius Biſchof von Rom im Jahr 385 (ad Himerium Tarraconensem ep. I, cap. 7., in c. 3. 4. dist. LXXXII.), indem er erklärte, im alten Teſtament ſey die Prieſterehe erlaubt geweſen, weil nur aus dem Stamm Levi Prieſter genommen werden durften. Mit dem Wegfall dieſer Beſchränkung hat jene Licenz ihre Geltung verloren und die „obscoenae cupiditates“ d. i. die Ehe, hindere die Verwaltung des geiſtlichen Amts. Hierbei blieben auch die folgenden römiſchen Biſchöfe (m. ſ. die Decretalen Innocenz I. von 404, 405 in c. 4—6. dist. XXXI, Leo's I. von 446, 458. in c. 1. dist. XXXII, c. 10. dist. XXXI. u. a.) und an dieſe ſchloß ſich auch alsbald die übrige Kirche an (Conc. Carthag. II, a. 390 c. 2., in c. 3. dist. XXXI. c. 3. dist. LXXXIV., Conc. Carthag. V. a. 401 c. 3, in c. 13. dist. XXXII. c. 4 dist. LXXXIV. u. a.). Das Verbot galt zuerſt für Biſchöfe, Prieſter und Diakonen, ſeit dem fünften Jahrhundert aber auch für Subdiakonen dahin, daß nach der Ordination von ihnen eine Ehe nicht mehr eingegangen werden dürfe (Leo I, a. 446. in c. 1. dist. XXXII. Gregor I. a. 591, 594 in c. 1. dist. XXXI. c. 2. dist. XXXII. u. a., darnach Conc. Agath. a. 506, c. 39, in c. 19. dist. XXXIV. u. a.). Den Klerikern der niederen Weihen blieb dagegen geſtattet, eine Ehe zu ſchließen, außer mit einer Wittwe und zum zweitenmal (Conc. Carthag. V. a. 401. c. 3. in c. 13. dist. XXXII, Gregor I. a. 601, in c. 3. eod. u. a., vergl. c. 26. Apostol.). Die weltliche Geſetzgebung beſtätigte dieſe Beſtimmungen, mit der Maßgabe, daß verheirathete Perſonen oder ſolche, welche Kinder und Enkel hätten, nicht zu Biſchöfen angenommen werden ſollten, und mit dem Zuſatze, daß Ehen der Kleriker der höheren Weihen nach ihrer Ordination als nichtig und die aus ſolchen entſproſſenen Kinder als unehelich betrachtet würden (c. 10, 14. Cod. Theod. de episcopis et clericis (14, 2.) von Conſtantius und Conſtans a. 353, 357, wiederholt in c. 2. Cod. Justin. eod. (I. 3.) c. un. C. Theod. de bonis clericorum, von Theodoſius und Valentinian a. 434, in c. 20. Cod. Just. cit. I, 3. — c. 42. §. 1. c. 45. C. J. de episc. et cler. (I. 3.) von Juſtinian a. 528, 530. Nov. V. c. 8. a. 535. Nov. VI. c. 1. 5. a. 535, Nov. XXII. c. 42. a. 536. Nov. CXXIII. c. 1. 14. 29. a. 546.)

Die Kirche des Orients iſt bei der ältern kirchlichen Geſetzgebung ſtehen geblieben (c. 14. Conc. Chalced. a. 451. c. 3. 6. 12. 13. 48. Conc. Trullan. a. 692, c. 7. dist. XXXII. c. 13. dist. XXXI. vergl. Balſamon zum 6. 48. Trull.) und die römiſche Kirche hat für die mit ihr unirten Griechen, Maroniten und andern Orientalen dieß ſelbſt zugeſtanden. Es erklärt darüber Benedikt XIV. in der Conſtit. Etsi Pastoralis vom 26. Mai 1742. §. VII. nro. 26. (Bullar. Magn. ed. Luxemburg. Tom. XVI, Fol. 100): „Etsi expetendum quam maxime esset, ut Graeci, qui sunt in sacris ordinibus constituti, castitatem non secus ac Latini servarent. Nihilominus, ut eorum cle-

rici, subdiaconi, diaconi et presbyteri uxores in eorum ministerio retineant, dummodo ante sacros ordines, virgines, non viduas, neque corruptas duxerint, Romana non prohibet Ecclesia. Eos autem, qui viduam vel corruptam duxerint, vel ad secunda vota, prima uxore mortua, convolarint, ad subdiaconatum, diaconatum et presbyteratum promoveri omnino prohibemus“ verb. deſſelben Pabſtes Conſtit. Eo quamvis tempore vom 4. Mai 1745 §. 34. 35. (Bullarium cit. Tom. XVI. Fol. 296.). Ja ſelbſt darüber, ob die von den Kopten und anderen Griechen nach der Ordination geſchloſſenen Ehen null oder nur unerlaubt ſeyen, fehlt es nicht an Controverſen in der römiſchen Kirche (Benedikt XIV. Conſtit. Anno vertente vom 19. Juni 1750, §. 13. im Bullarium cit. Tom. XVIII. Fol. 167).

Die lateiniſche Kirche hat dagegen die Grundſätze über die Pflichten der Virginität nach und nach immer ſtrenger gefaßt und zu verwirklichen vermocht, doch nicht ohne fortwährendes Ankämpfen von Seiten des die Befreiung von dieſem Joche begehrenden Klerus. Die große Menge der ſeit dem achten Jahrhundert darüber ergangenen Geſetze beweist, daß dieſelben ſo leicht nicht zur Herrſchaft gelangen konnten. (Concil. Moguntin. a. 888. c. 19. Augustan. a. 952 bei *Hartzheim*, Conc. Germaniae Tom. II, Fol. 373, 623 u. a.) Seit der Mitte des elften Jahrhunderts übte Hildebrand wie auf die Schritte der römiſchen Curie überhaupt, ſo auch hierbei einen entſcheidenden Einfluß, ſo daß die Verordnungen Leo's IX. (vergl. c. 14. dist. XXXII. a. 1054), Stephan's IX. (c. 14. dist. XXXI. a. 1058), Nikolaus' II. (c. 5. dist. XXXII. a. 1059), Alexander's II. (c. 6. dist. XXXII. c. 16—18. dist. LXXXI, a. 1063), bereits feſtſtellten, was ihm ſelbſt als Gregor VII. zur Vollziehung zu bringen übrig blieb. Auf einer Synode von 1074 erneute er die Feſtſetzung von 1059 und 1063 (ſ. vorhin cit.), nach welcher der beweibte Prieſter, welcher das Sakrament des Altars verwaltete, eben ſo wie der Laie, der aus der Hand eines ſolchen das Sakrament empfinge, in den Bann fallen ſolle. (S. c. 15. dist. LXXXI. nebſt der Bemerkung der Correctores Romani dazu, vergl. *Bertold*, Constant. de coelibatu sacerdotum und Apologeticus pro Gregorio VII. — *Sigebert*, Gemblacensis apologia contra eos, qui calumniantur missas conjugatorum sacerdotum. ſ. *Sigfr. Hirsch*, de vita et scriptis Sigeberti. Berol. 1845. pag. 197 verb. Brandes literariſche Zeitung. Berlin 1842. 4. nro. 39 p. 898). Wer ſich im Beſitze eines höheren Ordo befand, ſollte durch Eingehung einer Ehe Amt und Pfründe verlieren, beſtimmte dann Urban II. im Jahr 1089 (c. 10. dist. XXXII.). Dazu fügten das Concil von Rheims 1119 c. 5. und des Laterans 1123. c. 21. (c. 8. dist. XXVII.), daß dergleichen Ehen getrennt, die Perſonen aber Bußanſtalten übergeben würden. Das Lateranconcil von 1139 erneute dieſe Beſtimmung mit der Erklärung, „hujusmodi copulationem . . . matrimonium non esse“ (c. 40. Can. XXVII. qu. I.). Das ſpätere kanoniſche Recht hat alles dieſes wiederholentlich beſtätigt. M. ſ. deßhalb Tit. X. de filiis presbyterorum ordinandorum vel non. I, 17.; in VI°. I, 11. Tit. X. de clericis conjugatis III, 3.; in VI°. III, 2; Tit. X. qui clerici vel voventes matrimonium contrahere possunt. IV, 6. — Auf die niederen Weihen wurden dieſe ſtrengen Grundſätze nicht mit ausgedehnt. Alexander III. und Innocenz III. ſprachen zwar aus, daß wenn Jemand einen ordo minor beſitze und dann eine Ehe ſchließe, er dadurch ſeine Stelle und die Privilegien des geiſtlichen Standes verlieren ſolle (c. 1. 2. 3. 5. 7. 9. X. de clericis conjugatis III, 3.); doch ſtellten Bonifaz VIII. (c. un. de clericis conjug. in VI°. III, 2. a. 1298) und Clemens V. (Clem. I. de vita ac honestate clericorum III, 1. a. 1311) das ältere Recht wieder her, unter der Bedingung, daß ſolche Perſonen die Tonſur und die geiſtliche Kleidung beibehielten. Nachdem durch die Reformation (ſ. weiter unten) das römiſche Syſtem verlaſſen war, ſuchte Karl V. durch das Interim von 1548 die Aufhebung deſſelben herbeizuführen, auch veranlaßte er nebſt mehreren Fürſten die Erörterung dieſer Angelegenheit auf dem tridentiniſchen Concil (ſ. *Pallavicini*, hist. Conc. Trid. lib. XVII. cap. 4. n. 8. lib. XXII. c. 10. u. 15. lib. XXIV. c. 12. u. 9. 10. *Sarpi* hist. Conc. Trid. lib. VII, cap. 20, v. Weſſenberg, die großen Kirchenverſammlungen des 15. u. 16. Jahrhunderts, Band

IV. S. 99 ff.). Dieſes hat indeſſen das frühere Recht im Allgemeinen beſtätigt und es gelten deßhalb folgende Vorſchriften: 1) die Pflicht zur Eheloſigkeit iſt nach dem Empfang der höheren Weihen oder nach der Profeßleiſtung, ſowie nach der Uebernahme eines feierlichen Gelübdes (votum solenne) eine ſo bindende, daß eine ſpäter geſchloſſene Ehe nichtig iſt. (Conc. Trid. sess. XXIV. de sacram. matrim. can. 9. verb. c. un. de voto in VI°. III, 15.). 2) Wenn Jemand, der einen niedern Ordo beſitzt, eine Ehe ſchließt, ſo iſt dieſe zwar giltig, doch verliert er ſeine Stelle und die Fähigkeit zu den höheren Weihen. 3) Bereits verheirathete Perſonen können die niederen Weihen empfangen, wenn ſie die Abſicht haben, zu den höheren emporzuſteigen (c. 4. de temporibus ordinationum in VI. [I, 9.] Bonifac. VIII.) und dies dadurch bekunden, daß ſie ein votum castitatis perpetuae ablegen (c. 2. X. de clericis conjug. [III, 3.] Alexander III.). Die Promotion zu den höhern Weihen ſelbſt kann aber erſt dann erfolgen, wenn die Gattin ſich ſelbſt bereit erklärt, den Schleier zu nehmen und das Kloſter zu wählen (c. 5. 6. X. de conversione conjugatorum [III, 32.] Alexander III.). Das Tridentiniſche Concil beſtimmt außerdem (sess. XXIII. cap. 6. 17. de reform.), daß in Ermangelung unverheiratheter Kleriker auch verheirathete Perſonen zu den Funktionen der niederen Weihen zugelaſſen werden können, wenn ſie nur nicht in einer zweiten Ehe leben, die Tonſur und geiſtliche Kleidung in der Kirche tragen.

Die römiſche Kirche hält ſo ſtreng auf den Cölibat, weil ſie den Stand der Virginität oder Eheloſigkeit überhaupt dem der Ehe vorzieht (Conc. Trid. sess. XXIV. can. 10. de sacram. matrim.), woraus doch folgt, daß die Ehe geradezu unſittlich ſey oder womit wenigſtens derſelben ihre eigentliche Würde abgeſprochen wird; die Kirche thut dies ferner darum, weil ſie nur ſo ihre hierarchiſchen Tendenzen zu befriedigen im Stande zu ſeyn glaubt, da die Ehe ihre Diener an die Familie und an den Staat knüpft, von denen die Kirche völlig unabhängig ſeyn ſoll. Es iſt der Gedanke, den Gregor VII. unumwunden ausſprach (epist. lib. III. p. 7): „Non liberari potest ecclesia a servitute laicorum, nisi liberentur clerici ab uxoribus.“ Durch die Eheloſigkeit wird indeſſen die wahre Virginität und Keuſchheit keineswegs unbedingt befördert, vielmehr nur zu oft das Gegentheil. Die Klagen über Ausſchweifungen der Kleriker im Geheimen oder mit den Haushälterinnen (mulieres subintroductae, *γυναῖκες συνεῖσακτοι*) ſind ſo alt und ſo neu, als der Cölibat überhaupt geſetzlich beſteht. Bereits eine Synode zu Antiochien von 269 u. a. (*Euseb.* hist. eccl. lib. VII. c. 30., vergl. *Heinichen*, excurs. XIII. pag. 418—437 in ſeiner Ausgabe von Euſebius) mußte dagegen einſchreiten; dann im fränkiſchen Reiche Capitulare a. 742, c. 7. 744. c. 8. Capit. Aquisgran. a. 789, c. 4. u. v. a. (*Pertz*, Monumenta Germaniae Tom. III. Fol. 17. 21. 55. u. a.), Concil. Mogunt. a. 888. c. 10. (*Hartzheim*, Concilia Germaniae Tom. II. Fol. 372.), worin es heißt: „Saepe audivimus — plurima scelera esse commissa, ita ut quidam sacerdotum cum propriis sororibus concumbentes filios ex eis generassent.“ Das Capit. Caroli M. a. 769. c. 5. (*Pertz* a. a. O. Fol. 33.) beſtimmt: „Si sacerdotes plures uxores habuerint, — sacerdotio priventur, quia deteriores sunt secularibus.“ Klagen über den Concubinat und die Unzucht des Klerus vernimmt man während des ganzen Mittelalters. Mußte doch darauf gedrungen werden, daß der Concubinat den Geiſtlichen geſtattet werde, damit ehrbare Frauen nicht verführt würden (ſ. *Nicol. de Clemangis*, de praesidibus simoniacis; Hottinger, helvetiſche Kirchengeſchichte Bd. 2. S. 856). Juſtinian wünſchte, daß als Reſponſarii und Beichtiger für Nonnenklöſter Eunuchen beſtellt würden (Nov. CXXXIII. cap. 5.). (Weitere Details, die hier nicht am Orte wären, ſ. m. bei *Thomassin*, vetus ac nova ecclesiae disciplina. Pars I. lib. II. cap. 60—66. F. A. und Aug. Theiner, die Einführung der erzwungenen Eheloſigkeit bei den chriſtlichen Geiſtlichen und ihre Folgen. Altenburg 1828, 2. Ausg. 1845. 2 Bde. 8. Carové, über das Cölibatgeſetz des römiſch-katholiſchen Klerus. Zwei Abtheilungen. Frankfurt a. M. 1832, 1833. 8. Derſelbe, das römiſch-katholiſche Cölibatgeſetz in Frankreich und Deutſchland. Offenbach 1834. — Zur Vertheidigung der Inſtitution erſchien: der Cölibat. Regensb. 1841).

Wie in früherer, ſo iſt auch in neuerer Zeit die Aufhebung des Cölibatgeſetzes wiederholentlich von den verſchiedenſten Seiten beantragt worden. Gregor XVI. hat darauf im zweiten Jahre ſeines Pontificats in einer Encyclica vom 15. Auguſt 1832 geantwortet: „Hic vestram volumus excitatam pro religione constantiam adversus foedissimam in clericalem coelibatum conjurationem, quam nobis effervescere in dies latius, connitentibus cum perditissimis nostri aevi philosophis nonnullis etiam ex ipso ecclesiastico ordine etc.“ Ebenſo hat derſelbe Pabſt den Wunſch zurückgewieſen, es möge der Rücktritt römiſcher Geiſtlichen höherer Weihen in den Laienſtand (Laiſirer) verſtattet werden, in einem Erlaſſe an die oberrheiniſche Kirchenprovinz vom 4. Oktober 1833, mit Bezugnahme auf das Conc. Trid. sess. VII. can. 9. de sacram. in genere verb. sess. IV. can. 4. — Dieſer Auffaſſung folgen auch die Geſetze einiger Staaten, wie Frankreich, Oeſterreich u. a., welche daher nicht erlauben, daß ein Prieſter, ſelbſt wenn er das Bekenntniß der römiſchen Kirche aufgibt, eine Ehe ſchließe, während andere durch den Uebertritt zu einer andern Confeſſion den Untergang des ſog. character indelebilis in bürgerlicher Rückſicht ſtatuiren und daher die Ehe erlauben.

Die evangeliſche Kirche hat gleich Anfangs ihre Geiſtlichen von der Verpflichtung zur Eheloſigkeit befreit, indem ſie keinen der römiſcher Seits dafür angeführten Gründe ſtichhaltig finden konnte. Die evangeliſche Kirche durfte den Cölibat nicht in der römiſchen Weiſe aufrecht erhalten, da ſie nicht das Geſetz des Zwanges, ſondern das Geſetz der Freiheit als ihr Banner aufpflanzte, mithin die Ehe weder fordern, noch verbieten durfte. Daher erklärte Luther: „Der Eheſtand ſoll Niemand, der darzu tüchtig, verboten, ſondern Jedermann frei und offen ſtehen. Denn ehelich zu werden, iſt eine Ordnung und Stiftung Gottes.“ In der Schrift: Ermahnung an Kaiſerl. Majeſtät und den chriſtlichen Adel deutſcher Nation von des chriſtlichen Standes Beſſerung, 1520, rechtfertigte er ausführlich die Prieſterehe, und obſchon er ſelbſt Anfangs entſchloſſen war, unvermählt zu bleiben (Schreiben an Spalatin vom 6. Auguſt 1521), entſchloß er ſich doch ſpäter ſelbſt zur Ehe. Schon 1518 hatte dies Jakob Knade (Cnathus) in Danzig gethan (ſ. Jacobſon, Geſchichte der Quellen des evangeliſchen Kirchenrechts in Preußen und Poſen S. 228), ſo daß die Behauptung, Bartholomäus Bernhard von Feldkirchen (Dolscius) habe 1521 zuerſt dieſen Schritt gethan, nicht richtig iſt (ſ. *J. H. Feustking*, diss. de primo sacerdote marito Lutherano, Bartholom. Bernhardi, Wittenb. 1703, deutſch 1705. 4. Dagegen *Joh. Georg Knapp*, Bartholom. Bernh. Feldkirch. pastorum evang. Lutheran., qui tempore reformationis matrimonium inierunt, nentiqnam ut vulgo creditur primus. Baruthi 1792. 4.). Die dem Bernhard beigelegte Apologie der Klerogamie iſt überdies auch wahrſcheinlich von Melanchthon verfaßt (ſ. Beeſenmeyer in den theologiſchen Studien und Kritiken 1831, Heft I. S. 125—130), welcher ſich wie Luther wiederholt für die Aufhebung des Zwanges ausſprach. Er äußerte gegen die katholiſche Kirche: „Una est vera et sola causa tuendi coelibatus, ut opes commodius administrentur et splendor ordinis retineatur.“ Mit großer Sorgfalt wird die Frage über die Prieſterehe in der Augsburger Confeſſion Art. XXIII. und in der Apologie Art. VI. erwogen und wider Rom beantwortet. Daſſelbe geſchieht in der Confessio Helvetica I. art. 37. Conf. II. art. 29. Anglicana art. 8. 24. u. a. In gleicher Weiſe werden auch bindende Gelübde zur Eheloſigkeit gemißbilligt. Augsburg. Conf. Art. 27. verb. Apologie Art. 11. u. a. Die Kirchenordnungen gehen von gleichem Prinzip aus. So heißt es in der Brandenburgiſchen von 1540, im Art. vom heiligen Eheſtand (Richter, Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts B. I. S. 330): „Das Impediment der Prieſterehe, nachdem anhero die tegliche erfahrung geoffenbart hat was ergerniß daraus erwachſen, ſehen wir vor ſerlich an, vnd wiewol wir dieſer vnnötigen conſtitution relaxation verhoffet, vnd Chriſtliche enderung derſelben gerne geſehen hetten, vnd ſolchs dennoch anhero verblieben iſt, wil vns als dem Landsfürſten, weiter ergernis zuuermeiden ſolchs lenger zuuerdulden nicht leidlich ſeyn u. ſ. w.“; deßgleichen in der Kurpfälziſchen von 1556, Fol. 116. vom Eheſtand (ſ. *J. H. Böhmer*, jus eccl. Protest. lib. III. tit. III. §. XX.);

in der der großen Würtembergiſchen Kirchenordnung (Summariſcher Begriff) von 1559 (1582, 1660) vorausgeſchickten Confeſſion, Abſchn. vom ehelichen Stand u. a. m. — Die freie Wahl der Eheloſigkeit für ſolche Perſonen, welche in dieſem Stande beſſer für Gottes Reich wirken zu können glauben, iſt dadurch natürlich in keiner Weiſe verhindert. Von ſolchen gilt dann das Wort des Herrn Matth. 19, 12.: „εἰσὶ γὰρ εὐνοῦχοι .... ὁ δυνάμενος χωρεῖν, χωρείτω, und des Apoſtels 1 Korinth. 7, 26. Das ſind diejenigen, von welchen die Confessio Helvet. II. a. a. O. ſagt: „Aptiores hi, qui donum habent coelibatus, sunt curandis rebus divinis, quam si privatis familiae negotiis distrahantur“. Jul. Müller ſetzt dies, nicht mit Unrecht, beim Miſſionsamte im Unterſchiede vom geiſtlichen Amt überhaupt voraus, und zwar für ſolche Stationen, wo dem Sendboten die Sicherheit nicht gewährt iſt, welche ſonſt das geiſtliche Amt hat (Schneider, deutſche Zeitſchrift für chriſtliche Wiſſenſchaft 1852, Nr. 7. S. 50. Anm.). Eine Verpflichtung zum eheloſen Leben kann aber nach der Natur der Sache oder ſtiftungsmäßig für manche Inſtitute beſtehen, welche zur Verſorgung unverheiratheter Perſonen beſtimmt ſind (ſ. J. H. Böhmer a. a. O. §. XXIII seq.). Hier feſſelt dann aber nicht ein bindendes Gelübde, ſondern es iſt den Recipirten jeder Zeit der Austritt verſtattet und nach dieſem auch der Abſchluß der Ehe.

M. ſ. außer der ſchon oben angeführten Literatur noch Thierſch, Vorleſungen über Katholizismus und Proteſtantismus. Vorleſ. 33. H. F. Jacobſon.

Cöleſtius, ſ. Pelagius.

Cölicolä, ſ. Himmelsanbeter.

Cönobiten, ſ. Mönchthum.

Collation, ſ. Beneficium.

Collecten (collectae) nennt man Sammlungen für milde Zwecke, welche bald nothwendig, bald freiwillig, bald regelmäßig, bald außerordentlich bewirkt werden. Da die aus dem eigenen Vermögen, ſo wie aus den Abgaben (ſ. Band I. S. 53 folg.), Steuern der dazu Verpflichteten erzielten Einnahmen in der Regel nicht hinreichen, um alle Bedürfniſſe der für fromme Zwecke beſtehenden Inſtitute, wie Kirchen, Armenanſtalten, Krankenhäuſer u. a. m. daraus zu beſtreiten, ſo müſſen die fehlenden Mittel auf andere Weiſe herbeigeſchafft werden, nämlich durch beſondere Sammlungen theils bei denjenigen, in deren nächſtem Intereſſe die Erhaltung der in Frage ſtehenden Anſtalt liegt, theils bei dritten, ferner ſtehenden Perſonen. Von jeher hat es ſolcher Aushülfe bedurft und der Staat, wie die Kirche haben ſich in Fällen des Bedürfniſſes mit der Bitte (Bede, petitio) an die ihr zugehörigen Glieder gewendet, um die nöthigen Beiträge herbeizuſchaffen. Aus ſolcher freiwilligen Gabe iſt dann wohl in vielen Fällen durch das Herkommen oder Geſetz eine nothwendige geworden, daher der Ausdruck Bede und petitio geradezu auch geſetzliche Steuern bezeichnet, eben ſo oft iſt aber daraus nur eine freie, jedoch feſtſtehende, periodiſch wiederkehrende Sammlung entſtanden. Dazu gehören die bei Gelegenheit der gewöhnlichen Gottesdienſte üblichen Collecten mittelſt des Klingelbeutels, urſprünglich eines Sackes zur Aufnahme der Oblationen, Opfer jeder Art (ſ. *Du Fresne*, glossarium s. v. saccus), ſpäter verkleinert, um Geldopfer hineinzuwerfen (vergl. *Wildvogel*, de oblationibus quae fiunt in ecclesia per sacculum sonantem. Jenae 1705. 4.). Der Klingelbeutel, wie überhaupt das Einſammeln während des Gottesdienſtes, iſt mehrfach in neuerer Zeit abgeſchafft und dafür das Ausſtellen von Becken oder eines Opferſtocks, Opfer-, Gotteskaſtens (trumeau) an den Kirchthüren vorgeſchrieben. Außerdem werden auch Hauscollecten veranſtaltet, gewöhnlich von den Kirchen- oder Bezirksvorſtehern in den Städten, von den Schultheißen auf dem Lande unter Zuziehung eines Mitglieds der Gemeinde. Um außerordentliche Collecten veranſtalten zu dürfen, muß die Gemeinde die Genehmigung der geiſtlichen und weltlichen Oberen einholen. Dies beſtimmen alle Particulargeſetze. (M. ſ. die Ueberſicht derſelben bei Alex. Müller, encyklopädiſches Handbuch des Kirchenrechts. B. II. u. d. W. Collecten.) In neueſter Zeit iſt bisweilen eine Aenderung eingetreten, indem z. B. nach einer preußiſchen Circu-

lar-Verordnung vom 1. Mai 1849 die Einſammlung freiwilliger Beiträge unter den Mitgliedern einer katholiſchen Kirchengemeinde zur Beſtreitung ihrer kirchlichen Bedürfniſſe der Erlaubniß der Behörden nicht mehr bedarf.

Ueber die Verwendung der durch die regelmäßigen Collecten erlangten Mittel beſtehen gewöhnlich beſondere geſetzliche Vorſchriften. Nach dieſen fällt bald Alles der Kirchenkaſſe zu, bald gehört ein Theil den Geiſtlichen und übrigen Kirchenbeamten (m. ſ. z. B. *Aug. de Balthasar*, de libris seu matriculis ecclesiasticis. Gryphiswald. 1748. 4. pag. 73—75. v. Buchholtz in: Bobrik und Jacobſon, Zeitſchrift für Theorie und Praxis des preußiſchen Rechts [Marienwerder 1834] Nr. V. S. 167 fg. 184 fg.).

Je mehr in der Gegenwart die kirchlichen Bedürfniſſe für Zwecke der inneren Miſſion und andere Einrichtungen ſich vergrößert, die Verhältniſſe der Staaten aber ſich ſo geändert haben, daß aus den Fonds der öffentlichen Kaſſen der Kirche weniger als früher zufließen kann, deſto mehr iſt an Reformen des Collectenweſens, namentlich in der evangeliſchen Kirche, jetzt Hand angelegt worden. M. ſ. deßhalb z. B. den Circular-Erlaß des evangel. Oberkirchenrathes an ſämmtliche Conſiſtorien in Preußen v. 14. Juni 1851, in den Aktenſtücken aus der Verwaltung des evangel. Oberkirchenraths. Heft II. (Berlin) S. 48 folg., vergl. auch die evangel. Kirchenzeitung 1851. Nr. 79. 80. **H. F. Jacobſon.**

Collecten, liturgiſche, ſ. Liturgie.

Collegia pietatis, ſ. Spener, Pietismus.

Collegialcapitel, ſ. Capitel.

Collegialſyſtem. Wenn in der römiſch-katholiſchen Kirche, ungeachtet des dogmatiſchen Karakters ihrer Verfaſſung, ſich einander widerſprechende Syſteme über das Verhältniß des Epiſkopats zum Primat haben bilden können (ſ. d. Art. Epiſkopal- und Papalſyſtem), ſo wird es minder auffallen dürfen, daß in der evangeliſchen Kirche, deren Verfaſſung nicht dogmatiſch ſanktionirt iſt, über die Stellung der verſchiedenen Faktoren des Kirchenregiments verſchiedene Anſichten entſtanden ſind. In der römiſchen Kirche iſt nur der Klerus im Beſitze der Kirchengewalt, in der evangeliſchen iſt die ganze Kirche Subjekt derſelben, alſo außer den Trägern des geiſtlichen Amts auch die chriſtliche Obrigkeit und die Gemeinde. Man unterſchied hiernach drei Stände in der Kirche: den Haus- oder Nährſtand (*status oeconomicus*), den Lehrſtand (*status ecclesiasticus*), den Wehrſtand, die Obrigkeit (*status* oder *magistratus politicus*). Der letztere, eine Hauptſtütze der von der alten ſich löſenden neuen Kirche, erhielt bald ein großes Uebergewicht in der Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten, ſo daß es zu einer förmlichen abermaligen Vermengung des geiſtlichen und weltlichen Regiments kam, ſo ſehr auch die Reformatoren eine ſolche gemißbilligt hatten. Waren früher die römiſch-katholiſchen Biſchöfe Inhaber beider Gewalten geweſen, ſo wurden es jetzt gewiſſermaßen die evangeliſchen Landesherren, denen man auch ein jus episcopale beilegte (ſ. d. Art. Conſiſtorialverfaſſung). Nachdem ſich bereits faktiſch der landesherrliche Epiſkopat befeſtigt hatte, unterzog man ſich der Unterſuchung über den eigentlichen Rechtsgrund desſelben und war bemüht, darnach zugleich den Umfang und Inhalt der kirchlichen Gerechtſame der drei Stände ordentlich zu begrenzen. Es erklärten Einige, daß die ſogenannten Epiſkopalrechte auf die Landesherren devolvirt oder ihnen reſtituirt ſeyen, die Uebung derſelben aber von der vorangegangenen Entſcheidung des Lehrſtandes abhänge, während den Hausvätern das Recht der Zuſtimmung gebühre (ſ. d. Art. Epiſkopalſyſtem). Dagegen vindicirten Andere dem Landesherrn wegen ſeiner Landeshoheit das Regiment in der Kirche, deſſen Verwaltung die Zuziehung der beiden anderen Stände nicht erfordere, jedoch beſchränkt ſey durch den Ausſchluß der Befugniß, über die Lehre Beſtimmungen zu treffen (ſ. d. Art. Territorialſyſtem). War dieſes zweite Syſtem durch eine zu große Erhebung des geiſtlichen Standes hervorgerufen, ſo veranlaßte es ſelbſt ein ihm entgegentretendes, in welchem der urſprüngliche Gedanke der Reformation wieder mehr zur Anerkennung gebracht werden ſollte, daß das Regiment allen drei Ständen gebühre, jedoch vorzüglich dem status oeconomicus und daß die Landesherren ihre Epiſkopalrechte

durch Uebertragung von Seiten der Kirchengeſellſchaft erlangt hätten. Dieſes iſt das ſogen. Collegialſyſtem oder Confraternitätsſyſtem.

Die Anhänger des Chriſtenthums bildeten Anfangs collegia illicita, ſeit der Reception durch Konſtantin aber collegia licita, welche mit dem Staate verbunden und im bürgerlichen Leben ihm untergeordnet, doch von ihm verſchieden fortbeſtanden und die kirchlichen Angelegenheiten ſelbſtſtändig verwalteten. Staat und Kirche blieben ſeitdem zwei verſchiedene Inſtitute, obſchon zu Zeiten mehr oder weniger die Funktionen des einen vom andern uſurpirt wurden. Die römiſche Kirche machte ſich ſelbſt gleichſam zu einem Staate, behauptete für ſich die göttliche Stiftung, den Staat aber erklärte ſie für ein Erzeugniß menſchlicher Willkür, hervorgegangen aus einem Vertrage. Die Reformatoren bekämpften beide Irrthümer, jedoch nicht mit dem günſtigſten Erfolge. War früher die Kirche ein Kirchenſtaat geworden, ſo wurde jetzt der Staat eine Staatskirche und die evangeliſche Kirche verlor ihre Selbſtſtändigkeit, indem ſich an die Stelle der Hierarchie der Cäſareopapat ſetzte. Darüber kam es zu lebhaftem Streite, indem ſowohl Theologen wie Juriſten theils für den Staat, theils für die Kirche auf den Kampfplatz traten. So in Frankreich, den Niederlanden, in einzelnen Theilen Deutſchlands, beſonders am Niederrhein u. a. In den Niederlanden vertheidigten die eingeborenen Holländer und Weſtfrieſen das Staatskirchenthum mit obrigkeitlicher Sittenzucht, während die aus den walloniſchen und flämiſchen Flüchtlingen hervorgegangenen Gemeinden eine eigene freie kirchliche Verwaltung und die Uebung der Disciplin durch die Presbyterien beanſpruchten. Den territorialiſtiſchen Remonſtranten ſtehen die collegialiſtiſchen Contraremonſtranten gegenüber; auch bilden unter ſich ſelbſt die reformirten wie lutheriſchen Dogmatiker zwei geſonderte Heerlager. Einen größern Einfluß erlangte die Schrift des *Samuel Pufendorf*, de habitu religionis christianae ad vitam civilem. Bremae 1687 u. öfter. Er führte darin aus, der Staat beruhe auf einem Vertrage, die Kirche dagegen auf Gottes Einrichtung: „nulla ergo est conventio hominum inter se ad subeundam et constituendam Ecclesiam, sed singuli pro se, citra respectum ad alios sacramento Christi succedunt“ (§. 32. a. a. O.). Die Kirche erſcheine, nicht wie ein Staat, ſondern wie ein collegium, quod civitati subest (§. 30.). Durch die Chriſtianirung des Staats habe die Kirche die Natur des Collegiums nicht verloren, ebenſo wenig aber habe das Oberhaupt des Staats dadurch den Epiſkopat erlangt (§. 42.). Indeſſen ſeyen doch die Könige vorzügliche Glieder der Kirche (primaria membra ecclesiae) und übernehmen deßhalb als ſolche größere Pflichten und größere Rechte in der Kirche. An einer ausdrücklichen Vorſchrift, wie ſie ſich im alten Teſtamente findet (Deuteron. XVII. 18—20.), fehlt es im neuen; die Gerechtſame des Königs in der Kirche folgen daher aus dem Weſen der bürgerlichen Obrigkeit, der chriſtlichen Religion oder aus einer freiwilligen Uebertragung von Seiten der Kirche (Ex quo colligitur, si quae potestas aut quot jus summis imperantibus circa ecclesiam et sacra christiana asserendum sit, id esse deducendum vel ex genuina indole summi imperii civilis, vel ex indole ipsius religionis christianae, vel ex ultronea delatione ipsius ecclesiae. §. 40. a. E.). Dieſer Ausführung ſchloß ſich Chriſtoph Matthäus Pfaff an in den Origines juris ecclesiastici. Tübing. 1719. 4., wiederholt mit Hinzufügung mehrerer dahin gehörigen Abhandlungen, Tübingen 1756. 4., beſonders cap. IV., ſo wie in den akademiſchen Reden über das Kirchenrecht. Tübingen 1742. 4. (und öfter), vornehmlich das 5. Kapitel. Während Pufendorf, durch die Macht des Beſtehenden überwunden, ſich nicht darauf einließ, ein eigentliches Prinzip über das Kirchenregiment aufzuſtellen, that dieſes Pfaff auf der Grundlage der einzelnen von jenem ausgeſprochenen Sätze. Es iſt hiernach »die Kirche eine freie Geſellſchaft«, welche nicht »die Form einer civitatis oder Republik« hat, daher es »auch gar nicht accurat iſt, wenn dieſelbe in drei Hauptſtände, den Wehr-, Lehr- und Nährſtand eingetheilt wird. Der Wehrſtand, das iſt die Obrigkeit, gehört nicht zur Kirche als Kirche. In der kirchlichen Geſellſchaft ſind nur zwei Stände, der Lehrer und der Zuhörer, und unter dieſe gehöret auch die Obrigkeit, wenn ſie ſich zu der Kirche füget. Die Rechte aber, die ſie als

Obrigkeit über die Kirche hat, hat ſie nicht als ein Glied derſelben« (Kap. I. der Reden). »Die Obrigkeit iſt verbunden, den Unterthanen die Freiheit zu geſtatten, Geſellſchaften unter ſich aufzurichten, wenn ſie dem Staat nicht ſchaden.« Ueber ſolche Geſellſchaften hat ſie dann aber auch beſtimmte Rechte, nämlich das Recht zu approbiren und zu confirmiren oder auch nur zu dulden, das jus inspectionis generalis, das jus advocatiae u. a. (a. a. O. Kap. V. §. 1. folg.). Es iſt »die Application der Generalrechte der Obrigkeit über die im Staat errichtete freie Geſellſchaft leicht auch in specie über die Kirche, die ein dergleichen Collegium iſt, zu machen ..... wo man nur dieſe drei Stücke wohl bemerket, 1) daß die Obrigkeit nicht berechtigt ſey, die chriſtlichen Geſellſchaften zu verbieten, das ließe wider das göttliche Recht; 2) daß ſie auch nicht berechtigt ſey, derſelben ſolche Schranken zu ſetzen, die die Gewiſſen und ihre Freiheit beklemmen; 3) daß ſie auch das exercitium jurium collegialium nicht an ſich ziehen könne, es ſey denn — daß die Collegia das exercitium ihrer Urrechte deferiren, oder der Obrigkeit pacto vel tacito vel expresso überlaſſen« (a. a. O. §. 15. verb. §. 9.). Man muß daher unterſcheiden »die jura sacrorum majestatica, die der Obrigkeit als Obrigkeit gebühren, von den collegialibus, die der Kirche als Kirche competiren, welches auch die Lehre der articulorum Smalcaldicorum iſt« (a. a. O. §. 21.). Die Collegialrechte ſelbſt ſind nach Kap. VIII. a. a. O., daß die Unterthanen 1) mit Zuziehung ihrer Lehrer ſich mit einander über einer gemeinſchaftlichen Glaubensbekenntniß verſtehen können, zu der jeder nach ſeiner Ueberzeugung ſich verbindet; 2) daß ſie auch ermächtigt ſind, den Gottesdienſt nach ihrer Willkür und Gutbefinden ſowohl ratione der Kirchendisciplin, als Kirchengebräuchen, Zeit und Ort einzurichten; 3) daß ſie Lehrer und Vorſteher nach ihrer Willkür annehmen; 4) daß ſie zur Beförderung ihres gemeinſchaftlichen Kirchenweſens von ihrem Vermögen beitragen können, was ſie wollen, und daſſelbe ſelbſt zu adminiſtriren Macht und Fug haben; 5) daß ſie per consequens leges conventionales machen; 6) poenas conventionales ſtatuiren und 7) diejenigen, welche wider gegebene parole dazu ſich nicht bequemen wollen, aus der Geſellſchaft ausbieten; 8) die abusus, welche eingeſchlichen, ſelbſt reformiren; 9) wo das brachium seculare dazu nöthig, ſolches um Hülfe anrufen, aber auch 10) ihre gemeinſchaftlichen Rechte Anderen zu beſorgen in gewiſſen Fällen überlaſſen können. — Eine ſolche Ueberlaſſung iſt in Deutſchland zur Zeit der Reformation an die Fürſten geſchehen. »Man irrt offenbar, wenn man meint, daß bei dieſer Uebertragung der Kirchenrechte an die Obrigkeit kein consensus, weder expressus, noch tacitus, noch praesumtus zu erweiſen. Es iſt zu dieſem Beweiſe genug, daß die Gemeinen ſich gefreuet, da die Fürſten die Kirche reformirt und die jura sacrorum an ſich zogen.«

Dieſes iſt das bald nachher (ſchon von J. H. Böhmer im Praeloquium zum jus eccl. Protest. Tom. V. pag. 17. im Jahre 1744) ſogenannte Collegialſyſtem, in welchem die dabei zum Grunde liegende Vertragstheorie irrig iſt und welches in der ſpätern abſtrakten Durchführung derſelben zu höchſt fehlerhaften Conſequenzen ausgebildet wurde, das aber in der urſprünglichen Geſtalt bei Pfaff ſelbſt von unchriſtlichen und unkirchlichen Beimiſchungen frei iſt, in der Feſthaltung des Unterſchiedes der Rechte des Staats und der Kirche, der ſogenannten jura circa sacra und in sacra, in der daraus ſich ergebenden Unfähigkeit nicht-evangeliſcher Obrigkeiten, die letzteren zu verwalten, in der Forderung, daß die Landesherren nicht ohne Zuziehung der Kirche ſelbſt, in der geordneten Vertretung durch die Aemter, über die kirchlichen Rechte verfügen dürfen u. a. m., Wahrheiten enthält, ohne welche die evangeliſche Kirche zur Ausbildung im Geiſte des Evangeliums ſelbſt und nach den Grundſätzen der Reformation nicht gelangen kann. Wenn Stahl (die Kirchenverfaſſung nach Lehre und Recht der Proteſtanten. Erlangen 1840, S. 44) behauptet: »das Collegialſyſtem iſt ein Ergebniß der rationaliſtiſchen Richtung«, ſo iſt dies nicht richtig, wie er denn auch ſelbſt äußert, daß »der Gründer dieſes Syſtems in Beziehung auf perſönliche religiöſe Geſinnung alle Anerkennung verdient«; darin aber hat er allerdings Recht, wenn er erinnert, daß ſich bald die Rationaliſten dieſes Syſtems bemächtigt haben. Man kann auch zugeſtehen, daß

dieſes Syſtem vorzugsweiſe geeignet iſt, der rationaliſtiſchen Behandlung des Kirchenrechts zu dienen, wenn ihm das chriſtliche Fundament entzogen wird, wenn der poſitive Karakter der Kirche als der chriſtlichen negirt wird. Daß dies aber keineswegs bei der Befolgung der Prinzipien des Collegialſyſtems nothwendig ſey, ergibt die Berückſichtigung der Literatur der neueren Zeit. Es genüge die Erinnerung an Bickell (mehrere Aufſätze in Schunck's Jahrbüchern der geſammten deutſchen Literatur), Puchte (Recht der Kirche. Leipzig 1840), Höfling (Grundſätze evangeliſch-lutheriſcher Kirchenverfaſſung. Erlangen 1850, beſonders §. 35.), um nur bereits verewigte Schriftſteller zu nennen.

Ueber dieſes Syſtem ſ. m. vornehmlich *Dan. Nettelbladt*, de tribus systematibus doctrinae de jure sacrorum dirigendorum domini territorialis evangelici quoad ecclesias evangelicas sui territorii, in ſeinen Observationes juris ecclesiastici. Halae 1783. Nro. VI. Deſſelben Abhandlung von den wahren Gründen des proteſtantiſchen Kirchenrechts, der Kirchengewalt der evangeliſchen Landesherren u. ſ. w. Halle 1783. Stahl a. a. O. S. 37 ff. Richter, Geſchichte der evangeliſchen Kirchenverfaſſung in Deutſchland. Leipzig 1851. S. 208 folg. H. F. Jacobſon.

Collegium germanicum, ſ. *Collegia nationalia.*

Collegia nationalia oder pontificia, insbeſondere das *Collegium Germanicum.* Dieſe Collegien ſind Bildungsanſtalten für Miſſionarien, die in chriſtliche akatholiſche Länder gehen ſollen. Sie verdanken ihre Entſtehung zunächſt Ignatius von Loyola, der das erſte von ihnen zu Rom im Jahre 1552, alſo nur zwölf Jahre ſpäter als den Jeſuitenorden ſelbſt, nach einem ſchon damals nicht mehr neuen Plane, für Deutſchland ſtiftete (Friedländer, Beiträge zur Reformationsgeſchichte. Berlin 1837. S. 275). Nach dem Muſter dieſes *Collegium Germanicum* ſind ſpäter alle ähnlichen Anſtalten geſtiftet. Daſſelbe iſt, nach dem Buchſtaben ſeiner Fundation, ein Gymnaſium mit einer theologiſchen Fakultät, das alle Rechte der römiſchen Univerſität genießen und von einem Rector und Lehrer aus dem Jeſuitenorden geleitet werden ſollte; in Wahrheit aber ein klöſterliches Erziehungsinſtitut, Anfangs für Geiſtliche allein, dann eine Zeitlang auch für Laien, deſſen Schüler den Unterricht in der römiſchen Studien-Anſtalt der Jeſuiten — dem Collegium Romanum — theilen und übrigens unter deren Aufſicht leben. Die oberſte Leitung erhielt eine Commiſſion von ſechs Cardinälen, Protectoren genannt. Dieſe Protectoren ſollen nach den Statuten in Deutſchland Vertrauensmänner haben, die ſich nach fähigen jungen Leuten umſehen und außer den Deutſchen auch Schweizer, Frieſen, Geldriſche, Cleviſche und Scandinavier ſenden dürfen: denn eben aus ketzeriſchen Gebieten wünſchte man Schüler zu haben. Dieſelben müſſen zwiſchen funfzehn und einundzwanzig Jahre alt, geſittet und von der Natur wohl ausgeſtattet, namentlich mit einer leichten und geziemenden Weiſe ſich auszudrücken begabt ſeyn. Noch in ihrer Heimath werden ſie mit den Geſetzen der Anſtalt bekannt gemacht, und nur nachdem ſie ſich bereit erklärt haben, ihnen vollſtändig gehorſam zu ſeyn, nach Rom geſchickt, dort aber vom Rector erſt wiederholt geprüft und hierauf endlich, nach erfolgter Entſcheidung der Protectoren, wirklich aufgenommen. Hierbei verpflichten ſie ſich zu lebenslänglicher Treue gegen den Pabſt, die römiſche Kirche und die katholiſche Religion — zweitens den geiſtlichen Stand zu ergreifen und alle Weihen zu nehmen, ſobald die Cardinal-Protectoren es befehlen; — drittens im Collegium zu verharren, nicht bloß bis nach Vollendung ihrer Studien, ſondern bis ſie fähig erachtet ſind, als Arbeiter im Weinberge des Herrn nach Deutſchland geſchickt (ablegari) zu werden. Weil gerade dieſes Abgeſchicktwerden der eigentliche Zweck der Stiftung iſt, ſo befiehlt Ignatius, mit großer Vorſicht zu vermeiden, daß etwa irgend Jemand nach Rom abgehe, der nicht zuvor dieſe ſpecielle Verpflichtung, ſich ſenden zu laſſen, ausdrücklich und beſtimmt übernommen habe. Denn die Intention war, ein Geſchlecht von Prieſtern zu erziehen, das an wiſſenſchaftlicher Tüchtigkeit dem Kampfe mit einem Gegner gewachſen ſey, deſſen Bedeutung und Kraft Ignatius nicht verkannte, an Sittenſtrenge und Geſinnung aber geeignet ſeyn möchte, dem geſunkenen katholiſchen Prieſterſtande in Deutſch-

land einen neuen Geiſt zuzubringen. Dieſer Zweck wird dem eintretenden Alumnen mit dem Bemerken vorgehalten, daß er ſeiner Natur nach dem einmal Aufgenommenen nicht mehr geſtatte, die Anſtalt wieder zu verlaſſen und eine andre Lebensaufgabe zu wählen (aliam vitae conditionem amplecti). Vielmehr müſſe jeder Alumnus, ſobald es den Protectoren beliebe, ſich von ihnen abſenden laſſen, um an denjenigen Orten ſeiner Heimath zu arbeiten, an welchen er damit die beſte Frucht ſchaffen könne. Dieſe Pflicht muß er mittels ausdrücklicher Zuſage, von der nur die Protectoren entbinden können, und deren Bruch mit ſchweren Kirchenſtrafen bedroht wird, eidlich übernehmen, mündlich und ſchriftlich, in doppelter Formel, dahin gehend, daß, nachdem der Alumnus die geſammte Stiftung (collegii institutum) begriffen, er ſich ihren Geſetzen und Einrichtungen gern unterwerfe und die Abſichten (intentionem) der Protectoren ſowohl im Collegium ſelbſt, als nachher (discedendo) erfüllen wolle: daß er alle akatholiſchen Meinungen abſchwöre, „das zum Kampfe gegen ſie geſtiftete, fromme Inſtitut dieſes Collegiums billige und ſich ihm einordne, um es nach allen ſeinen Einrichtungen treu zu halten.“ *Julius Cordara*, Collegii Germanici et Hungarici historia libris IV comprehensa. Romae 1770. Fol. Daraus: Das deutſche Collegium in Rom. Entſtehung, geſchichtlicher Verlauf, Wirkſamkeit, gegenwärtiger Zuſtand und Bedeutſamkeit deſſelben; unter Beifügung betreffender Urkunden und Belege dargeſtellt von einem Katholiken, Leipzig 1843; und A. Theiner, Geſchichte der geiſtlichen Bildungsanſtalten, Mainz 1835. S. 85 ff.

Nach kurzer Blüthe war dieſes Collegium geſunken und friſtete ein kümmerliches Leben, bis P. Gregor XIII., der faſt allen Jeſuitenſchulen der Welt ſich irgend einmal wohlthätig erwieſen hat, es am 6. Auguſt 1573 neu einrichtete und hierauf zu Rom ein Griechiſches (13. Jan. 1577), Engliſches (22. April 1579), Ungariſches, welches er im Jahre 1584 mit dem Deutſchen vereinigte, ein Maronitiſches (26. Juni 1584), ein Thraciſch-Illyriſches Collegium ſowie drei dem Germanicum ſehr ähnliche Anſtalten zu Wien, Prag und Fulda gründete. Seine Geſinnung dabei ſpricht er in der Stiftungsurkunde des Coll. Anglicanum folgendergeſtalt aus: „Täglich ſehen wir die Kirche mit Hinterliſt und Gewalt von ihren Feinden angegriffen, zu ihren ältern Gegnern, Ungläubigen, Türken und Juden, ſind noch neue, Ketzer und Schismatiker, hinzugekommen, die voll Gottloſigkeit und läſterlichen Wahnſinns gegen ſie kämpfen. Dieſem Angriff ſetzen Wir nach der Pflicht unſers Amtes die Uns zu Gebot ſtehenden Kräfte entgegen und vertheidigen nach Vermögen die Völker, welche unter Unſerm Schutze ſind. Der wirkſamſte Schutz aber und das kräftigſte Gegenmittel iſt, in den von jener Peſt befallenen Ländern die Jugend, deren weicheres Gemüth leicht zum Guten zu wenden ſeyn wird, im katholiſchen Glauben zu befeſtigen.“ Daher, ſagt Gregor, habe er von Anfang ſeiner Regierung an geſtrebt, National-Collegien in Rom zu gründen, als Pflanzſchulen des katholiſchen Glaubens und ſeiner unverfälſchten Lehre (diversarum Nationum Collegia, veluti Catholicae Religionis et sincerae ad eam institutionis seminaria). Wie im Gedanken, ſo auch in der Form ſind dieſe Anſtalten insgeſammt Nachahmungen des Germanicums: ſelbſt ihre Stiftungsurkunden ſtimmen großentheils, und auf vielen Punkten wörtlich, überein. Das Maronitiſche, Ungariſche und Griechiſche ſind dabei untereinander näher, als mit dem Engliſchen verwandt, welches ſeinerſeits dem Germanicum am ähnlichſten iſt.

Jedoch hat die Stiftungsbulle eben des Anglicanums zuerſt zwei bedeutſame Zuſätze, die eine allgemeine Fortbildung des Gedankens dieſer Inſtitute bezeichnen: Erſtens daß die Schüler, wenn ſie in die Anſtalt eintreten, nicht ſogleich, ſondern erſt nach einer Prüfungszeit von ſechs bis acht Monaten als Alumnen aufgenommen werden, und zwar nur gegen ein alsdann zu leiſtendes eidliches Verſprechen, das geiſtliche Leben niemals verlaſſen und zur Rückkehr in ihr Vaterland und zum Eintritt in den dortigen Dienſt der Seelſorge auf Befehl der Obern allezeit bereit ſeyn zu wollen. Zweitens werden denen, welche dergeſtalt wirkliche Alumnen geworden ſind, fünf Privilegien verliehen,

die darauf hinausgehen, daß die Alumnen nicht, wie es bisher bei den Schülern des deutschen Collegiums gehalten war, erst in ihrer Heimath ordinirt werden sollen, sondern bereits in Rom am Ende ihrer Studien die Weihe erhalten können, um sich noch vor ihrer Heimreise in priesterlichen Funktionen zu üben. Zu dem Behuf bekommen sie das Recht, geweiht werden zu dürfen: 1) außer den gewöhnlichen Ordinationszeiten, 2) ohne Beobachtung der gesetzlichen Interstitien, 3) ohne Dimissorialzeugnisse ihrer Ordinarien, 4) ohne einen Titulus Beneficii oder Patrimonii, 5) endlich ohne daß ein Defectus Natalium ihnen entgegen wäre. — Nur der zweite Zusatz ist eigentlich neu, der erste findet sich zwar nicht in den ältern Bullen, aber doch schon in den Ignatianischen Statuten des deutschen Collegiums. Doch ist es schwerlich bloßer Zufall, daß beide Zusätze jetzt zugleich erscheinen, vielmehr dürfte darin die Absicht sich aussprechen, daß Alumnen, die so großer Privilegien, und namentlich einer scheinbar absoluten Ordination (s. d.), theilhaftig werden sollen, sich dem von ihnen hier ergriffenen Lebenszwecke auch um so fester verbindlich machen müssen. Denn augenscheinlich war in jenem ersten Zusatze eine Art abgeschwächter Profeßleistung gefordert, und man konnte dabei an die Analogie der Mönchsorden denken, welche bei der Ordination ihrer Mitglieder den Titel des Beneficiums oder Patrimoniums gleichfalls durch einen andern, nämlich den des Ordens (professionis, paupertatis) ersetzen. Durch diese Einführung der Ordination ohne Titel geschah daher im Jahre 1579 ein nicht unbedeutender Schritt, um die Alumnenfamilien der genannten Collegia zu einer Art geistlicher Congregationen unter bestimmten Obern, nämlich den Protectoren, zu machen.

Soweit war es gekommen, als das Deutsche Collegium (1584 1. April) definitiv mit dem Ungarischen vereint und bei dieser Gelegenheit eine neue Redaktion seiner Gesetze gemacht ward. Sie recipirt beide obige Zusätze von 1579, indem sie nur von den fünf Privilegien das letzte wegläßt. Daß der ordensartige, bleibende Zusammenhang der Alumnenfamilie dabei fest im Auge gehalten wird, zeigt eine gleichfalls neu hinzugefügte Bestimmung, wonach für abwesende Alumnen, und insbesondre die in Deutschland verweilenden, der Rector des Collegiums väterliche Sorge tragen soll, indem »er von ihren Arbeiten Kenntniß nimmt und sie liebevoll tröstet.« Also bleiben die Alumnen, auch nachdem sie die Anstalt verlassen haben, mit deren Oberhaupt in Verbindung und haben ihm über Arbeiten theils zu berichten (eorum labores cognoscendo), theils dieselben von ihm dirigiren zu lassen; denn eine solche Leitung ist mit den Worten eos qua decet caritate consolando doch wohl gemeint. Die individuelle Abtrennung der familia Collegii Germanici von den übrigen Orden war auch bereits so weit entwickelt, daß während in den frühern Statuten noch solche junge Männer, die in einem geistlichen Orden schon Profeß gethan haben, für besonders paßlich zur Aufnahme erachtet werden, nunmehr — in geradem Gegensatze dazu — Mönche aufzunehmen untersagt und den Alumnen verboten wird, jemals in einen Orden oder eine ordensähnliche Congregation, ohne ausdrückliche Erlaubniß der Protectoren, einzutreten. Der Ordensgehorsam verträgt sich nicht mit demjenigen, welchen ein Alumnus seinem Rector und den Protectoren seines Collegiums lebenslänglich schuldet.

Manche Gregorische Stiftung, wie die zu Fulda, Prag, Wien, schlief mit der Zeit wieder ein. Das Collegium Germanico-Hungaricum, Graecum, Anglicanum und Maroniticum bestanden aber noch in ihrer obigen Einrichtung, und von Clemens VIII. war am 7. Dezember 1600, nach dem Muster des Maroniticums, ein Schottisches Collegium gestiftet worden, als am 21. Juni 1622 die Congregation *de propaganda fide* gestiftet ward und an der Verfassung jener Anstalten insofern etwas änderte, als der ihr zugewiesenen Competenz gemäß zuerst Cardinäle aus ihrer Mitte zu Protectoren ernannt wurden, und allmählig das Protectionsrecht im Wesentlichen an die Congregation als solche überging. Sodann wurden unter ihrer Vermittelung zu Rom noch zwei ähnliche Collegien, das *Collegium Urbanum de propaganda fide* von Gregor XV. am 1. August 1627 (s. über die Verfassung desselben die Münchner historisch-politischen Blätter Jahrg.

1842 Bd. X. S. 147 ff.), und das *Collegium Hibernense* von demſelben im Jahre 1628, letzteres für Irland, erſteres ohne Beſchränkung auf eine einzelne Nation begründet, wiewohl es erſt allmählig dieſen ganz weiten Geſichtskreis gewonnen hat; — beide nach den obigen alten Muſtern. Außer Rom aber wurden theils fundirt, theils erneuert und mit Statuten verſehen die Collegien von Wien, Prag und das Illyricum von Loretto am 1. Juni 1627, das von Fulda am 18. Dezember 1628, das Irländiſche am 12. April 1631, das erzbiſchöfliche Seminar von Prag am 22. Dezember 1638, das Griechiſche Seminar von S. Benedetto in Ullano am 30. Juni 1732, und das Chineſiſche unter dem Namen Familia Jeſu Chriſti zu Neapel am 22. März 1736.

Als im Jahre 1677 der Sekretär der Congregation de propaganda fide, Urban Cerri, in einem Berichte an den Pabſt, der unter dem Titel Etat présent de l'Eglise catholique in franzöſiſcher Ueberſetzung zu Amſterdam 1716 gedruckt worden iſt (ſ. über denſelben meine Schrift: die Propaganda ꝛc. Göttingen 1852. Th. I. S. 107 f.) eine officielle Darſtellung des Geſchäftskreiſes der genannten Behörde gab, ſpricht er als ihren Grundſatz aus, daß für jedes häretiſche Land ein Nationalcollegium, nach dem Muſter etwa des Deutſchen, exiſtiren müſſe. Er ſchließt daher ſeiner Darſtellung der Europäiſchen Miſſionen auch eine Aufzählung der damals beſtehenden derartigen Anſtalten an, in welcher er außer den genannten noch verſchiedene andre zu Paris, Mailand, Douay, Braunsberg, Ollmütz ꝛc. gelegene nennt. Ein officieller Conſpectus aus der neueſten Zeit findet ſich in der Notizia statistica delle missioni cattoliche in tutto il mondo. Roma 1843. S. 21 bis 27. Derſelbe übergeht, weil ſie untergegangen ſind, die Collegien von Prag, Wien und Fulda; bemerkt, daß das Maroniticum mit dem Urbanum vereinigt ſey und nennt folgende im Obigen noch nicht genannte, theilweiſe jedoch von Cerri ſchon erwähnte Anſtalten, von denen gerade aus dieſer Aufführung gewiß iſt, daß ſie der Congregation de propaganda fide als Miſſionscollegien bekannt, und wahrſcheinlich, daß ſie ganz nach Analogie der obengenannten eingerichtet ſind: in Italien das Griechiſche Collegium oder Seminar von Palermo, das Coll. Helveticum zu Mailand, eine Anſtalt für Albanien, urſprünglich in Fermo, jetzt mit dem Urbanum vereinigt, und ein Collegium zu Melan in Savoyen, deſſen nationaler Karakter nicht näher beſtimmt wird; in Frankreich das Seminar Des missions étrangères für China und Hinter-Indien und das von Saint Esprit für die Miſſionen der franzöſiſchen Colonien, ſo wie ein Iriſches Collegium in Paris, nicht minder ein Iriſches Collegium in Douay; in Irland ſelbſt endlich vier neu gegründete Collegien zu Younghall, Thurles, bei Dublin und zu Carlow; letzteres für ausländiſche Miſſionen beſtimmt.

Die Verfaſſung dieſer Collegien, ſoweit ſie bekannt iſt, beruht noch heute durchaus auf den ſchon bei der Stiftung des Germanicum befolgten Grundſätzen. Allenthalben iſt ihr Zweck, tüchtige, gut katholiſche, in der Polemik bewanderte Prediger und Seelſorger zu erziehen: zu dieſem Ende wird eine Stiftung gemacht für eine beſtimmte Anzahl Alumnen, welche aus den Gegenden entnommen werden ſollen, wo ſie zu wirken beſtimmt ſind; damit nicht die katholiſche Lehre dort aus dem Grunde minder eindringlich gepredigt werde, weil ſie von Fremden vorgetragen wird. Die Alumnen werden unter Leitung irgend eines Ordens, meiſtens der Jeſuiten, ausgebildet und in ihr Vaterland entweder ſchon als geweihte Prieſter, oder wenigſtens zur Ordination völlig vorbereitet entlaſſen, mit der Verpflichtung, eben dort als Miſſionare zu arbeiten. Vorſtand des Collegiums iſt ein aus dem mit der Anſtalt betrauten Orden entnommener Rector, der auch mit den entlaſſenen Alumnen in obenerwähnter Weiſe in Verbindung bleibt, ſeinerſeits aber unter der Propaganda ſteht. Das mit ihr local am nächſten verbundene Collegium „Urbanum de propaganda fide“ hat in ſeiner Verfaſſung weiter nichts Eigenthümliches, als daß es die Tendenz der übrigen ähnlichen Stiftungen generaliſirt; und während dieſe allemal nur für ein einzelnes Land zu ſorgen pflegen, Schüler aus der ganzen Welt aufnimmt. Die populäre Demonſtration davon in dem Sprachenfeſte an Epiphania iſt bekannt.

Wenn aber für die ältere Zeit die Aehnlichkeit in der Einrichtung dieſer verſchiedenen Anſtalten nur einen hiſtoriſchen Grund hatte: ſo mußte, ſeit ſie alle der mit großer Macht verſehenen Centralbehörde der Propaganda untergeordnet waren, ihre weitere Fortbildung von ſelbſt eine gleichmäßige ſeyn. Zuerſt gab Urban VIII. in einer Conſtitution vom 18. Mai 1638 die erſten vier der obenerwähnten Privilegien des Collegium Anglicanum, nur mit etwas genauerer Formulirung der desfallſigen Erforderniſſe, allen und jeden Alumnen der Propaganda in den päbſtlichen Collegien (Coll. pontificia) und ſämmtlichen übrigen Zöglingen, die irgendwie im Reſſort dieſer Congregation zu Rom oder anderwärts, jetzt oder künftig erzogen würden (Bullar. Congr. de propag. f. T. I. p. 91.). Und wie von jeher dieſer beſondern Privilegirung der Alumnen bei den Collegien, für welche ſie galt, andrerſeits auch eine beſondere Verpflichtung entſprach, ſo hat ebenderſelbe Urban VIII. auch ſchon für ſie alle — zu welcher Zeit iſt nicht genau bekannt — einen und denſelben beim Eintritt in die Anſtalt abzulegenden Eid vorgeſchrieben, deſſen Formel nur in einer ſpätern von Alexander VII. (Breve vom 20. Juli 1660. Bullar. Propag. 1, 140) herſtammenden Redaktion aufbewahrt iſt. Sie enthält ſechs einzelne Verpflichtungen: 1) Annahme der Verfaſſung der Anſtalt, Unterwerfung und Einordnung in dieſelbe, 2) Verſprechen, in einen Orden oder eine ordensartige Verbindung, ohne Erlaubniß der Propaganda, niemals einzutreten, 3) den geiſtlichen Stand und alle ſeine Weihen auf ſich zu nehmen, ſobald dieſe Congregation es befehle, 4) unter allen Umſtänden, auch wenn man in einem Orden Profeß gethan haben ſollte, der Propaganda regelmäßige Berichte zu erſtatten, 5) auf ihren Befehl, auch wenn man Regular geworden wäre, unverweilt als Miſſionar in die Heimath ſich zu begeben, und endlich 6) dieſen Eid nach der von P. Alexander VII. in dem ebengenannten Breve gegebenen Declaration zu verſtehen. Dieſelbe beſagt, daß durch ihn jeder Alumnus für ſein ganzes Leben und alle Lebenslagen (perpetuo quoad vixerint, in quocunque statu permanserint) verpflichtet werde und ſeinen Dienſt nicht auf ihm beliebige Weiſe, ſondern nur ad praescriptum Sedis Apostolicae leiſten könne. Damit er hierin durch keinen Ordensgehorſam möge gehindert werden, ſoll jeder Ordens-Profeß eines Alumnus, ſobald er ohne ausdrückliche ſchriftliche Erlaubniß der Propaganda geſchehen iſt, nichtig ſeyn, während zu ihrem Dienſte auch derjenige, dem ſie den Eintritt in einen Orden geſtattet, nichtsdeſtoweniger verpflichtet bleibt. Anſcheinend war es vorgekommen, daß Alumnen den Eintritt in einen Orden, oder die Wahl eines andern Lebensberufes (status) damit zu entſchuldigen verſucht hatten, daß ſie ohne dieſen Schritt ſich nicht würden haben ernähren können. Dies, ſagt Alexander, ſey keine Ausrede: denn der römiſche Stuhl laſſe keinen Miſſionar, der redlich arbeite, in Noth; außer etwa mit deſſen eigner Schuld, wenn er nämlich nicht pflichtmäßig berichtet habe. Denn jeder Alumnus eines Nationalcollegiums, möge er weltgeiſtlich geblieben oder Regular geworden ſeyn, müſſe, ſobald er ſich einmal dieſem wichtigen Stande geweihet habe, ſo lange er lebt, jährlich — wenn er außerhalb Europa ſich befindet, alle zwei Jahre — der Congregation de propaganda fide einen ſchriftlichen Bericht erſtatten über ſeine Perſon, Lage, ſeinen Aufenthaltsort und ſeine Arbeiten; und hat dies Schreiben, das an den nächſtreſidirenden apoſtoliſchen Nuntius abgegeben wird, jedesmal ſo oft zu wiederholen, bis ihm der Nuntius den richtigen Empfang beſcheinigt. Zu ſolchen Berichten gibt es ausführliche Anleitungen, worüber nachzuſehen iſt meine angeführte Schrift Th. I. S. 341 bis 348. — Zu der erwähnten Declaration ſind noch zwei andre vom 8. April 1661 und 9. Mai 1667 gekommen, in denen namentlich über die Berufsarten (status perpetui), welche dem Zwecke der Collegien gemäß ſind, genauere Anordnung getroffen und beſtimmt wird, daß wenn ein Alumnus, um leben zu können, einen status ab instituto suo alienus gewählt haben ſollte, dieſes zwar ſeines Eides wegen ſtets widerruflich und die Propaganda befugt iſt, ihn daraus abzufordern, ihm aber alsdann ſeinen Lebensunterhalt geben wird.

Der Alumnus verpflichtet ſich alſo für ſein ganzes Leben zu einer vollſtändigen und ausſchließlichen Hingabe an die Zwecke desjenigen Collegiums, in welches

er eintritt, um darin, allerdings auf Koſten der Kirche, erzogen und mit jenen beſondern Privilegien ausgeſtattet zu werden. Er übernimmt außerdem eine regelmäßige Berichterſtattung an die Propaganda. — Mindeſtens ſeit dem Jahre 1660 iſt dieſe Art Verpflichtung von ſämmtlichen Alumnen der päbſtlichen Nationalcollegien — den Sacerdotes saeculares ad missiones apostolicas admissi, wie im Gegenſatz der Missionarii regulares der officielle Titel der Alumni collegiorum pontificiorum s. nationalium oder Congregationis zu lauten pflegt — eingegangen worden. Eine ſo ausſchließliche Widmung aber für das ganze Leben iſt nicht ohne Verwandtſchaft zu einem gewöhnlichen Ordensprofeß und dieſe Seite daran bleibt noch genauer zu betrachten.

Wie das deutſche Collegium, ſo halten auch die übrigen jedes einen beſtimmten geographiſchen Bezirk im Auge, um gerade für dieſen ſeine Schüler auszubilden. Selbſt das allumfaſſende Collegium Urbanum erzieht jeden Aufgenommenen doch nur für ſein eigenes Vaterland und verfügt bloß ausnahmsweiſe anders über ihn. Ferner umfaßt dabei die Stiftung — das institutum — einer ſolchen Anſtalt, neben der Erziehung der geiſtlichen Kräfte, auch vorher ihre Heranziehung und nachher ihre fernere Leitung und dem Zwecke des Collegiums entſprechende Benutzung. Indem alſo die Alumnen bei ihrem Eintritte durch den obigen Eid ſich der geſammten Stiftung anſchließen, verpflichten ſie ſich Lebenslang zu „einer beſtimmten Miſſion,“ d. h. zur Miſſionsthätigkeit in einer gewiſſen Gegend; nämlich der, für welche eben dieſe Stiftung gemacht iſt. Darauf beziehen ſich in den Geſetzen Ausdrücke wie: nationes quibus operam suam devoverunt, natio cui sese addixerunt etc. (Bull. Propag. I. 148. 149. T. V. 139.). Dies lag ſchon von Anfang an im Karakter der genannten Anſtalten, gewann aber durch die centrale Leitung der Propaganda mehr Gleichförmigkeit, die ſich in den angeführten Erlaſſen Alexanders VII. ſehr deutlich ausſpricht. Jeder Alumnus, heißt es hier, hat ſich der Stiftung (fundatio) desjenigen Collegiums eingeordnet und angeſchloſſen, in welchem er erzogen iſt. Dieſem „Inſtitut“ hat er ſich durch ſeinen Eid gewidmet, hat darin „Profeß gethan“ (institutum cui se juramento devoverunt, quod professi sunt, — ex vi instituti quod professi sunt, educationis atque instructionis ac demum juramenti tenentur, quoad vixerint, und zwar ad salutem nationum, quibus operam suam devoverunt u. dgl. m.), und dadurch die Pflicht auf ſich genommen, lebenslang als Miſſionar unter den Völkern zu arbeiten, denen er dergeſtalt ſeine Kräfte freiwillig gewidmet hat. Für ihr Seelenheil zu ſorgen, hat er durch Eid und genoſſene Erziehung ſich zur Lebensaufgabe gemacht und keinen andern Beruf darf er ergreifen, als der ſich hiermit verträgt. Haben daher ſolche Alumnen eine Lebensart gewählt, in der ſie ihn in irgend einer Rückſicht nicht mehr erfüllen können, ſo vermag die Propaganda dies jederzeit zu annulliren. Die Alumnen ſollen ſtets da arbeiten, wohin ſie nach der Stiftung ihres Collegiums gehören, in den Bezirken, für die ſie ſich ein für allemal verpflichtet haben; nach den propriis uniuscujusque Collegii institutis, ad finem fundationis assequendum, ad praescriptum Bullarum pro suis Collegiis editarum — oder auch Sedis Apostolicae — inservire. Quidquid de se ipsis statuant Collegiorum pontificiorum alumni, subordinatum esse semper debet fini principali, spiritualis scilicet *earum provinciarum* salutis, quibus ex vi instituti sunt simpliciter et omnino obstricti (Bull. I. 145.). So ſollen ſie auch, wenn ſie in den Fall kämen, wegen mangelnden Lebensunterhaltes ihren Beruf aufgeben zu müſſen, dies der Propaganda berichten, die Niemanden, der auf den Titel der Miſſion ordinirt worden, darben laſſen, ihm vielmehr eventuell Gehalt geben wird (Bullar. I. 141. 142. 236.).

Die Ordination auf den Miſſionstitel (ad titulum missionis oder, was auch vorkommt, ad tit. *illius* — certae — missionis, oder ad titulum Collegii) iſt unter den Privilegien bereits genannt worden, welche Anfangs dem Anglicanum, dann andern, zuletzt 1638 allen Nationalcollegien verliehen worden. Dies Recht sine aliquo patrimonii vel beneficii titulo, tantum ad titulum missionis geweiht zu werden, war eine um ſo größere Begünſtigung, je ſtrenger ſonſt auf gehörige Nachweiſung eines Titels gehalten

wird. Die Natur aber dieſes Miſſionstitels iſt nun klar aus der oben dargeſtellten Verpflichtung der Alumnen. Ein Weltprieſter iſt nicht, wie ein ordensgeiſtlicher Miſſionar, auf den Titel ſeines Ordens geweiht; ſondern wenn er weder ein Beneficium, noch etwa eigenes Vermögen hat, ſo iſt es eine Frage, ob er überhaupt ordinirt werden kann? So lange nun die Miſſion, wie dies vor 1552 der Fall war, bloß von den Orden betrieben wurde, konnte dieſe Frage niemals vorkommen; und auch die Stiftung des deutſchen Collegiums war Anfangs darauf geſtellt, daß die Alumnen erſt nach ihrer Rückkehr und von den deutſchen Biſchöfen ſowohl ordinirt, als mit Beneficien verſorgt und bei deren Conferirung gerade bevorzugt ſeyn ſollten, wobei nur ausnahmsweiſe auch ſchon an anderweit zu beſoldende Reiſeprediger gedacht war. In England aber gab es unter der Regierung der Königin Eliſabeth weder katholiſche Biſchöfe, noch Beneficien; hier war alſo eine andersartige Hülfe nöthig und man entſchloß ſich, die ausgebildeten Alumnen des Collegium Anglicanum noch in Rom zu weihen und für ihren Unterhalt ſeitens der Anſtalt ſelbſt (daher Tit. Collegii: *Rigantius*, Comm. in Regul. Cancell. XXIV. §. V. Ed. Colon. 1751. 2. 401 ff.) Sorge zu tragen, ſolange und ſo oft es nöthig ſey. — Die Declarationen von 1660 und 1661 (vgl. oben) zeigen, wie dies Princip allmählig allgemein geworden iſt, ſo daß in allen Fällen die Stiftung, welche einen Alumnen ausgebildet hat und ſeine Kräfte brauchen will, oder aber die Oberbehörde dieſer verſchiedenen Collegienſtiftungen, die Congregation der Propaganda ſelbſt, für den Lebensunterhalt eines jeden Alumnus, wenn er nur in ihrem Dienſte arbeiten will, eventuell zu ſorgen bereit iſt. Auf dieſe Ausſicht hin aber kann er auch allenfalls ſchon ordinirt werden; ſofern er nur dagegen ſich lebenslang zu dem geforderten Dienſte verpflichtet.

Augenſcheinlich zeigt dieſer Titel eine Analogie mit dem titulus professionis s. ordinis, wie ſogar der Ausdruck profiteri institutum Collegii ſich als techniſcher erwieſen hat und auch das Wort institutum für einen Orden oder ordensartige Congregation, mit denen die unter ihren Rectoren vereint bleibenden Alumnenfamilien der Collegia pontificia ohnehin viel Aehnlichkeit haben, häufig gebraucht wird. Auf der andern Seite tritt doch auch die Natur eines einfachen titulus mensae s. pensionis (hier allerdings pontificiae) im Miſſionstitel ſo erkennbar hervor, daß er — wie das auch bei den Praktikern der heutigen Curie geltende Anſicht iſt — als ein Mittelding zwiſchen dem Tiſch- und Ordens-Titel aufgefaßt werden muß.

Heutzutage werden weit die meiſten Alumnen der Nationalcollegien, z. B. ſämmtliche Schüler des Germanicum, und ebenſo die Zöglinge des Collegium Urbanum, die mit dem Anfange des zweiten Jahres ihrer theologiſchen Studien geweiht zu werden pflegen (Münchner hiſt. pol. Bl. X. 148), auf den Miſſionstitel ordinirt, gehen darauf in ihre Heimath und erhalten von der Propaganda ſo lange Lebensunterhalt, bis ſie eine Anſtellung bekommen. Können ſie eine ſolche nicht erlangen, ſo kehren ſie in beſtimmter Zeit nach Rom zurück und werden im Fache der Miſſion anderweitig verwendet.

Vgl. meine Schrift: Die Propaganda, ihre Principien und ihr Recht. Gött. 1852. Th. I. S. 73 bis 91 und 225 bis 245, woſelbſt die Belege zu dem hier Vorgetragenen im Einzelnen angegeben ſind. Meier.

Collegianten (Rhynsburger), eine Fraction der Remonſtranten (Arminianer). Sie führen ihren Urſprung zurück auf die drei aus dem Bauernſtande hervorgegangenen Brüder Johann, Adrian und Gilbert van der Codde zu Leyden. Dieſe ſammelten während der in Folge der Dordrechter Synode über die Arminianer ausgebrochenen Verfolgung die zerſtreuten Glaubensgenoſſen zu Conventikeln zu Warmond, in der Nähe von Leyden. Bald aber ſonderten ſie ſich mit noch einigen ihrer Geiſtesverwandten, dem Fiſcher Anton Corneliſon und dem Dr. Kamphuſen, von den übrigen Arminianern ab und kamen in einem beſondern Hauſe zuſammen. Sie legten ſich auf's Weiſſagen und nannten ſich Propheten. Ihre Verſammlungen (Collegia) verlegten ſie ſodann nach Rhynsburg, einem Dorfe unweit Leyden, daher ihr Name. In ihren Grundſätzen kommen ſie theils mit den Quäkern, theils mit den Anabaptiſten überein. Sie taufen durch Unter-

tauchen, verwerfen einen geordneten Lehrstand (indem Jeder auftreten darf, der vom Geist erweckt ist); ebenso wollen sie nichts von symbolischen Büchern wissen und halten den Krieg und das Bekleiden obrigkeitlicher Aemter für unverträglich mit dem Christenberufe. Die Sekte pflanzte sich in Holland und Westfriesland fort, erlosch aber mit Ende des vorigen Jahrhunderts.

Vgl. Schröckh, K.G. seit der Ref. V. S. 330. 331. *Grégoire*, histoire des sectes religieuses, T. V. p. 328. Fliedner, Collectenreise I. S. 186. Hagenbach.

Collision der Pflichten pflegt man den Fall zu nennen, wo zwei oder mehrere Pflichten zu gleicher Zeit an den Menschen herantreten, während er doch nur Eine erfüllen kann. Schon daraus aber ergibt sich, daß objektiv und an sich betrachtet ein solcher Widerstreit der Pflichten dem Begriff der Pflicht selbst widerstreitet und durch ihn geradezu ausgeschlossen ist. Denn an sich und objektiv betrachtet ist die Pflicht immer nur die eine und allgemeine, wie man dieselbe in dem s. g. Moralprincip auch ausdrücken mag. Specialisirt sie sich nun auch für das zum Handeln aufgerufene Subjekt je nach den besondern Fällen und Verhältnissen auf das Mannigfaltigste, so wird sie doch in jedem dieser Fälle in der Wirklichkeit immer ganz erfüllt, soll es wenigstens werden. Mithin schließen wohl die verschiedenen Handlungen oder Handlungsweisen in jedem bestimmten Moment einander aus; die Pflichten selbst dagegen widerstreiten sich nicht. Was als ein solcher Widerstreit erscheint, beruht lediglich auf der Subjektivität des Menschen, der über seine wirkliche Pflicht oder seine Verpflichtung in einem bestimmten Moment noch ungewiß ist, oft sich auch nur in einem Conflikt befindet zwischen seiner Pflicht und seiner Neigung. Aus diesem Conflikt und jenem Schwanken aber soll er eben heraus; die Skrupel, welche er hat, sollen gelöst, die Ungewißheit und Verlegenheit (Perplexitas) soll beseitigt, die Collision aufgehoben werden, ein Beweis, daß sie objektiv und an sich gar nicht vorhanden war.

Wird dies gehörig festgehalten, so vereinfacht sich die ganze Lehre von der Pflichten-Collision, mit welcher sich die ältere Ethik, philosophische wie theologische, so ausführlich beschäftigte und welche die Quelle der Casuistik ward (s. d. Art.), außerordentlich. Denn nun kömmt es nur darauf an, 1) für den obersten sittlichen Grundsatz den richtigen Ausdruck zu finden, der auf christlichem Standpunkt bloß aus der Idee des Reiches Gottes gewonnen werden kann; 2) die Pflichten als ein wirkliches System darzustellen, in welchem anerkanntermaßen kein Element sich mit dem andern in Widerstreit befinden kann, und 3) für den Entschluß darauf zu dringen, daß alle Handlungen theils nach dem unter ihnen stattfindenden allgemeinen Zusammenhange aufgefaßt werden, theils nach dem Coëfficienten, welcher die einzelne Handlung motivirt, welches beides letztere Schleiermacher (d. christl. Sitte S. 65) den Ort eines Jeden im Reiche Gottes genannt hat. Es gilt mit andern Worten und im Hinblick auf den persönlichen Heilsbesitz, welcher subjektiv betrachtet das Wesen des Christenthums, näher des Protestantismus ausmacht, die Wiedergeburt aus Glauben und Geist (Joh. 3.) und auf Grund derselben in der Heiligung die allseitige Bildung des christlichen Karakters. In eben dem Grade, wie sie zu Stande kömmt, vermindern sich die Collisionen auch für das Subjekt und findet sich dasselbe immer leichter und sicherer zurecht, selbst in den schwierigsten Lagen des Lebens; für den vollendeten Karakter aber verschwinden sie völlig, weil er ganz von der Liebe erfüllt in jedem Moment mit der Weisheit handelt, welche als die höchste Frucht der Besonnenheit immer die Totalität aller Verhältnisse im Auge hat und stets die richtige Stellung zur höchsten sittlichen Aufgabe nehmen läßt.

Mit Recht läßt sich daher sagen, das Evangelium kenne, objektiv betrachtet, keine Pflichten-Collisionen, subjektiv betrachtet aber erkennt es dieselben nicht an, d. h. es sieht in ihnen theils noch die Folge der sittlichen Unvollkommenheit und Schwäche, theils verlangt es, daß dieselben aufgehoben werden und mißbilligt ein Handeln, so lange das noch nicht geschehn, also mit schwankendem und zweifelndem Gewissen. Phil. 1, 9. f. Röm. 14, 5. Löste Christus Matth. 22, 17 f. sofort einen ihm vorgelegten Collisions-

Fall, vgl. Luc. 14, 3 f., ſo befindet er ſich für ſeine Perſon niemals in einem ſolchen. Seine Speiſe iſt es, den Willen ſeines Vaters im Himmel zu thun, und der zeigt ihm in jedem Augenblick die Werke. Joh. 4, 34. 5, 19 f.; daß aber weder die Verſuchungsgeſchichte noch der Kampf auf Gethſemane, letzterer etwa als Colliſion zwiſchen der Pflicht der Selbſterhaltung und Selbſtaufopferung, hierher gezogen werden können, liegt auf der Hand.

Um ſo mehr ſollte die herkömmliche Weiſe, die ſ. g. Pflichten-Colliſionen durch Aufſtellung einer Rangordnung der Pflichten zu löſen (allgemeine und beſondere; kategoriſche und hypothetiſche u. ſ. w.) aus den Syſtemen der Ethik verſchwinden. Denn ſie exiſtirt nur auf dem Papier; im Leben ſind alle wirklichen Pflichten einander gleich und es kann hier gar Nichts Pflicht ſeyn, was in der That nur auf Koſten einer andern Pflicht erfüllt werden könnte. Und auch die ſonſt noch vorgeſchlagenen Formeln zum Behuf jener Auflöſung bringen nicht weiter. Denn jede Formel der Art muß mit dem oben angedeuteten allgemeinen ſittlichen Princip zuſammenfallen, durch welches wir nicht eine Pflicht der andern *vorziehen*, ſondern erkennen, was allein wirklich Pflicht für uns iſt.

Vergl. außer den bei der Caſuiſtik angeführten Schriften *Reinhard*, Moral 3. Ausg. II, 160 f.; *Daub*, I, 241 f.; *Marheineke*, 297 f.; *Rothe*, III, 63 f. und *Erdmann*, über Colliſion von Pflichten, Berl. 1853. E. Schwarz.

Collyridianer, nach Epiphanius haer. 79 eine arabiſche Sekte, übrigens bloß aus Frauen beſtehend, welche der Maria göttliche Ehre erwieſen und ihr kleine Kuchen (κολλυρις) opferten, daher der Name. Herzog.

Columba (auch Columkill, fälſchlich Columban genannt), der Apoſtel der Nord-Pikten, ſtand, wie das die Verhandlungen der Synode zu Streneashalch 664 zeigen, ſchon frühe im größten Anſehen. Dennoch iſt uns über ſein Leben und Wirken nur wenig Sicheres überliefert worden. Die Aufzeichnungen ſeiner Schüler ſind verloren, denn die Schriften, welche denſelben von Colgon (Trias Thaumaturga) und Baertius (Acta Sanctorum Juni 9.) zugeſchrieben werden, erweiſen ſich bei genauerer Unterſuchung als Ueberarbeitungen des gegen Ende des 8. Jahrhunderts von Abt Adamnan verfaßten Lebens, welches nebſt den kurzen Mittheilungen des Beda (Hist. Ecc. III, 3. 4. 25.; V, 9.) die Hauptquelle iſt. Adamnan hat allerdings aus früheren Schriften geſchöpft, aber ſeinen Heiligen mit einem ſolchen Nimbus von Wundern, Weiſſagungen und Engelserſcheinungen umgeben, daß das geſchichtliche Bild faſt ganz verdunkelt wird. Gleichwohl enthält ſeine Schrift einzelne geſchichtliche Züge, aus denen, verglichen mit den Angaben des von ihm ganz unabhängigen Beda und den Annalen des Tigernach, wenigſtens die Umriſſe von Columba's Leben ſich mit ziemlicher Sicherheit herſtellen laſſen.

Columba, aus einem edlen Geſchlechte ſtammend, wurde um's Jahr 520 in Irland geboren und daſelbſt erzogen. Frühe ſchon zeichnete er ſich durch Frömmigkeit und Wiſſensdurſt aus und wußte ſich die allgemeine Achtung zu erwerben. Er ſtiftete in Irland das berühmte Kloſter Dearmach (jetzt Durrogh, Queen's county) und vielleicht einige andere, verließ aber, 42 Jahre alt, ſeine Heimath und ſegelte mit 12 Mönchen nach Nordbritannien. Dazu trieb ihn nur die den ſcotiſchen Mönchen eigenthümliche Wanderluſt („pro Christo peregrinari volens"), nicht, wie Spätere fabelten, der einmal ungerechter Weiſe über ihn verhängte aber bald zurückgenommene Kirchenbann. Den Nordweſten Britanniens hatten damals die Scoten inne, die wahrſcheinlich ſchon Chriſten waren, während der größere Theil des alten Caledoniens der mächtige Piktenkönig Brudeus, damals noch ein Heide, beherrſchte. In deſſen 9. Jahre, 565 nach Chriſtus, kam Columba, wie Beda ſagt, an und erhielt von dieſem die Inſel Hii (Iona), wo er nach 32 Jahren, in einem Alter von 77 Jahren, 597 ſtarb. Dagegen ſetzen die Annalen und Adamnan ſeine Ankunft in das Jahr 563, zwei Jahre nach der Schlacht von Ceele Debrene, geben ſeinen Aufenthalt genau zu 34 Jahren und einigen Monaten an, und nennen Conall, den Scoten-König, als den, der Columba die Inſel gab. Und daß dieſe Angaben die weit wahrſcheinlicheren ſind, hat ſchon Uſher gezeigt.

Columba hatte bei den Pikten einen Dolmetſcher nöthig, ſeine Predigt aber wurde durch ſein frommes Beiſpiel unterſtützt und es gelang ihm, den König und ſein Volk zu bekehren. Die Reiſen, die er zu dieſem Zwecke in dem Piktenlande und ſonſt machte, genauer zu verfolgen, iſt bei dem völligen Mangel an Chronologie in Adamnan's Leben unmöglich. Nur ſo viel läßt ſich ſagen, daß er öfters an Brudens Hof nördlich am Loch Neß kam, daß er häufig die weſtlichen Inſeln und wohl auch Irland beſuchte. Hii war der Mittelpunkt ſeiner Thätigkeit, hier gründete er das erſte Kloſter, dem die vielen Tochterklöſter in Britannien, ſo wie Columba's Klöſter in Irland unterworfen waren. Daß aber neben ihm, dem Abt und Presbyter, noch Biſchöfe in Hii geweſen, iſt eine unbegründete Annahme. Beda ſelbſt ſagt, daß in ungewöhnlicher Weiſe die Biſchöfe (die man nur nicht im römiſchen Sinne verſtehen darf) dem Abt unterworfen geweſen ſeyen. Columba ſtiftete viele Klöſter und Kirchen. Welche aber von den zahlreichen in Nordbritannien und auf den Inſeln, die ſeinen Namen trugen, von ihm ſelbſt gegründet worden, läßt ſich nicht mehr ermitteln. Einige Klöſter auf den Inſeln werden von Adamnan genannt, namentlich das Kloſter Campo-lunge auf Ethica, wo noch mehrere andere waren, ferner Klöſter auf Hinbina, vielleicht auch Scia (Skye) u. a., die jedoch völlig verſchwunden ſind.

Columba übte ſtrenge Kloſterzucht und ging in großer Enthaltſamkeit, frommen Uebungen und himmliſchem Sinn ſeinen Mönchen voran. Häufig zog er ſich zum Gebet in die Einſamkeit zurück. In ſeiner Zelle beſchäftigte er ſich beſonders mit dem Leſen und Abſchreiben der heiligen Schrift, aus der er unmittelbar die Richtſchnur für ſein Leben entnahm, verſäumte aber dabei nicht, auch die Arbeiten ſeiner Mönche zu überwachen, und es ſcheint, daß er zuerſt die Künſte des Friedens, Acker- und Hausbau, bei den rohen, kriegsluſtigen Völkern einführte. Der Ruf ſeiner Heiligkeit und Weisheit zog viele Mönche, Große und namentlich Büßende nach Hii. Er war mit den meiſten Fürſten ſeiner Zeit befreundet, mit dem Pikten-König Brudeus, den Scoten Conall und Aidan, welchen letztern er ſogar zum König weihte, mit Roderich, König von Strathclyde und den iriſchen Herrſchern. Er ſtarb 77 Jahre alt am 9. Juni 597 in der Nacht auf den Sonntag am Altare knieend und wurde in ſeinem Kloſter begraben. Um das Jahr 850 aber ließ Kenneth, der die piktiſche und die ſcotiſche Krone vereinigte, ſeine Gebeine in das neugeſtiftete Kloſter zu Dunkeld bringen. (Vergl. *Colgan*, Acta St., Bega (ſ. o.) und *Usher*, Primordia.)

C. Schöll.

Columban. Die Kirche Irlands zeichnete ſich im 6. Jahrhunderte durch großen religiöſen Eifer, durch klaſſiſche Bildung, durch einige urſprünglichere chriſtliche Gebräuche und durch eine Art von Selbſtſtändigkeit aus. Der Eifer that ſich im maſſenhaften Ergreifen des Anachoreten- und Kloſterlebens und in Ausſendung von Mönchskolonien kund. Dieſe Auswanderung hatte verſchiedene Urſachen. Die einzelnen Klöſter überfüllten ſich mit Mönchen und die Inſel überfüllte ſich mit Klöſtern. Man fand keinen paſſenden Raum, das Ideal eines aſcetiſchen Lebens zu verwirklichen, und meinte, dazu ferne wüſte Gegenden wo möglich unter Feinden des chriſtlichen Namens aufſuchen zu müſſen, wo man ebenſo um Chriſti Namen leiden als vielleicht zur Ehre deſſelben thätig ſeyn könnte. Auch hat es ja ſtets gerade die Briten, die ſich durch die Lage ihres Vaterlandes von dem Verkehre mit der übrigen abendländiſchen Kirche gleichſam abgeſchnitten ſahen, getrieben, dieſen Verkehr durch Reiſen auf dem Feſtlande und durch perſönliche Beziehungen zur römiſchen Kirche zu einem recht innigen zu machen. Umgekehrt bemühte man ſich am Ende des 6. Jahrhunderts von Rom aus, England in die engſte Verbindung mit dem Pabſte zu bringen, und gründete und beherrſchte die engliſche Kirche durch römiſche Mönche. In dieſelbe Zeit fällt die Wirkſamkeit Columbans. Er war etwa im Jahre 550 in der Provinz Leinſter geboren, brachte ſeine Jugend mit gründlichen Studien hin und folgte dann der mönchiſchen Neigung ſeiner Landsleute, indem er ſich in das Kloſter Bangor in Ulſter begab, deſſen Abt Comgall durch Frömmigkeit, Einſicht und Bildung hervorleuchtete. Um das Jahr 590 erbat ſich Columban von ſeinem Abte die Erlaubniß,

an der Spitze von 12 Kloſterbrüdern, nach Gallien oder vielmehr durch Gallien zu heidniſchen Völkern zu ziehen und ſich unter denſelben niederzulaſſen. Nun fand er aber Gallien in einer ſchlechten chriſtlichen Verfaſſung. Seitdem die Franken zur Herrſchaft gelangt und in die Kirche eingetreten waren, hatte der Verfall nur zugenommen, den die treuloſen, wollüſtigen und grauſamen Merovingen beſchleunigt hatten. Dieſe Wahrnehmung und die Aufforderung des Königs Guntram von Burgund bewogen ihn dazu, von ſeiner Weiterreiſe nach Oſten abzuſtehen und ſchon im Frankenreiche ſelbſt ſeine Thätigkeit zu beginnen. Er ſtiftete zuerſt in den Vogeſen in den Ruinen des Schloſſes Anagrates das Kloſter Anegray. Aber die große Strenge und Enthaltſamkeit ihres Lebens erwarb den iriſchen Mönchen bald den Ruf außerordentlicher Heiligkeit und beſtimmte ſehr Viele zur Nacheiferung. Die Zeit Martins von Tours ſchien wiederzukehren und die Menge derer, welche ſich dem Columban unterwarf, war ſehr groß. Columban mußte bald ein neues Kloſter, Luxovium oder Luxeuil, gründen, wohin er auch ſeinen Sitz verlegt zu haben ſcheint. Ferner entſtand das Kloſter Fontaines, dann eins bei Beſançon, ein anderes im Jura und ein Nonnenkloſter in Beſançon. In Luxeuil verfaßte Columban die Satzungen für alle dieſe Stiftungen. Damit wollte er keinen neuen Orden gründen noch ſich in Gegenſatz zu dem beſtehenden Mönchthum ſetzen. Das Mönchthum war ein einiges und gründete ſich in ſeinen gemeinſchaftlichen Einrichtungen auf alte orientaliſche Traditionen. Weil es nun aber keine einigende Verfaſſung und keinen Codex von Geſetzen hatte, ſo fanden darin allerhand Beſonderheiten Platz, welche von einzelnen Mönchsoberen formulirt und als nähere Beſtimmungen und als Ergänzungen jener allgemeinen Mönchsgewohnheiten aufgeſtellt wurden. Das hatten Benedikt, Cäſarius und viele Andere gethan, und Columban, der von den Regeln der Genannten gewiß Kenntniß hatte, that es auch. Vielleicht machte er nur die Gewohnheiten ſeines Stammkloſters Bangor zu Geſetzen, aber dieſelben fielen ſehr ſtreng und kleinlich aus und empfahlen ſich in vieler Beziehung nicht zu allgemeiner Annahme. Wer z. B. den Löffel, mit dem er eſſen wollte, nicht vorher bekreuzigte, wer am Anfang des Geſanges huſtete, wer den Kelch beim Genuſſe des heil. Abendmahls mit den Zähnen berührte, wurde mit ſechs Schlägen beſtraft, wer aber nicht Amen ſagte, mit dreißig Schlägen. Es gab überhaupt keine andere als eine körperliche Züchtigung. Columbans Regel wurde hier und da ausſchließlich, an anderen Orten neben und mit den Regeln des Cäſarius und Benedikt eingeführt, mußte aber der letzten immer mehr und endlich im 8. und 9. Jahrhundert ganz weichen, da dieſe alle anderen an Vollſtändigkeit, Beſtimmtheit, Klarheit und Mäßigung übertraf und von den Päbſten ſeit Gregor II., von Boniſaz, von Karl dem Großen und von Benedikt von Aniane zur alleinherrſchenden erhoben wurde. Im 12. Jahrhundert iſt die letzte Spur der Befolgung der Vorſchriften Columbans verloſchen. Es iſt ſchon angedeutet worden, daß die Stiftung Benedikts als das römiſche Mönchthum zum Siege kam. Columban aber that ſeiner ganzen Wirkſamkeit dadurch erheblichen Eintrag, daß er ſich ohne prinzipiellen Gegenſatz doch nicht in Einklang zu ſetzen wußte mit dem wachſenden Römerthum der abendländiſchen Kirche. Er beharrte auf ſehr unweſentlichen iriſchen Gebräuchen, z. B. auf einer eigenthümlichen Tonſur und auf einer abweichenden Oſterberechnung. Er ſchor nämlich das Vorderhaupt bis zu einer Linie, welche von einem Ohre zum anderen über die Höhe des Kopfes führte, während es römiſche Sitte war, nur einen Kranz von Haaren rings um den Kopf ſtehen zu laſſen. Oſtern feierte er aber an dem Sonntage der Woche vom 14. bis 20. Niſan, während das Feſt im Abendlande allgemein auf den erſten Sonntag nach dem erſten Vollmonde nach Frühlings Tagundnachtgleiche, alſo manchmal auf einen ſpäteren Sonntag, als Columban wollte, fiel. Durch ſolche Differenzen kam er in Zwieſpalt mit der fränkiſchen Kirche. Er ſchrieb deßhalb über die Feier des Oſterfeſtes an Gregor den Großen, erhielt aber keine Antwort. Er ſchrieb über denſelben Gegenſtand an eine im Jahre 602 verſammelte burgundiſche Synode und bat, ihn bei ſeiner Obſervanz zu laſſen, verſprach auch, die römiſche nicht anzutaſten.

Ebenſo richtete er im Jahre 607 ein Schreiben an den Pabſt Bonifazius IV., das auch nicht dazu beitrug, daß man über die Dinge hinwegſah, die ihn von der römiſchen Kirche zu trennen ſchienen. Endlich benutzte man dieſelben, um ihn ganz aus dem Frankenreiche zu entfernen. Während er nämlich unter Guntram (— 593) und Childebert II. (— 596) Schutz, Förderung und Ehre von der Staatsgewalt genoſſen hatte, war ſeine Stellung unter Theoderich II. eine andere geworden. Theoderich wurde von ſeiner Großmutter Brunhild abſichtlich entnervt, zu Ausſchweifungen verleitet und vom Eingehen einer ehelichen Verbindung abgehalten. Columban verweigerte das an ihn geſtellte Anſinnen, die unehelichen Söhne des Königs zu ſegnen und damit das ſündhafte Verhältniß, dem ſie entſproſſen waren, anzuerkennen, er forderte vielmehr den König zur Schließung einer rechtmäßigen Ehe auf. Seit dieſer Zeit hatte er Brunhild zur unverſöhnlichen Feindin. Sie wußte auch ihren Enkel gegen ihn einzunehmen, indem ſie es als eine Verletzung der ſchuldigen Ehrfurcht und Unterthänigkeit darſtellte, daß Columban ſelbſt dem Könige den Eintritt in ſeine Klöſter verwehrte. Nun befahl man ihm unter dem Vorwande jener Differenzen, nach Irland zurückzukehren. Theoderich ließ ihn im Jahre 610 in Luxeuil ergreifen und nach Nantes führen, von wo er in ſein Vaterland gebracht werden ſollte. Man vermied aber jeden Zwang, um ihn nicht zum Märtyrer zu machen und war froh, als er die durch widrige Winde entſtandene Verzögerung der Abfahrt benutzte, ſich der Aufſicht zu entziehen und nach Neuſtrien zum König Chlothar II. zu begeben. Von dieſem ließ er ſich das Geleite nach Auſtraſien geben und wollte einer Einladung des Königs Agilulf folgend nach Oberitalien reiſen, wo er vielleicht die Arianer zu bekehren wünſchte. Aber er wurde hier in Auſtraſien von ſeinen zuſammenſtrömenden Anhängern und Schülern ſo geehrt, daß ihn König Theodebert zum Bleiben veranlaßte und ihm die Erlaubniß ertheilte, an jedem Orte, an welchem es ihm beliebte, ſich niederzulaſſen. Columban nahm nun ſeinen älteſten Plan wieder auf und zog mit einigen ſeiner erſten iriſchen Begleiter, unter denen Gallus hervorragte, den Rhein hinauf tief in das Land der Alemannen hinein. Hier war das Volk faſt noch ganz heidniſch, aber es fehlte nicht ganz an Spuren des Chriſtenthums, welche aus früherer römiſcher Zeit ſtammten oder neuerdings ſeit der Oberherrſchaft der Franken entſtanden waren. Columban ließ ſich zu Bregenz nieder, wo er einen chriſtlichen Geiſtlichen Namens Willimar fand. Beſonders Gallus betrieb von Bregenz aus das Miſſionsgeſchäft mit großem Eifer und nicht ohne Gewaltſamkeit. In einer ehemaligen Aurelienkapelle hatten die Heiden drei Götzenbilder aufgeſtellt. Sie wurden herausgenommen, zerbrochen und in den See geworfen. In Tuggen, oberhalb des Züricherſees, traf man die Heiden dabei, daß ſie dem Wuotan ein Bieropfer bereiteten. Gallus blies oder ſtieß und der Keſſel wurde zertrümmert. Gunzo, der Herzog, wandte aber gegen die Fremdlinge ein, daß durch ihr Waldbruderleben die Jagd Schaden litte. Auch ein Zug, den Columban zur Bekehrung der Slaven nach Krain unternahm, mißlang. Dazu kam endlich, daß der Krieg zwiſchen den Königen von Auſtraſien und Burgund eine dem Columban unangenehme Wendung nahm. Er hatte Theodeberts, des Königs von Auſtraſien, Beſiegung als unvermeidlich vorausgeſehen, ihn aber vergeblich mit ſeinem Rathe vor dem gänzlichen Untergange zu retten geſucht. Nun war Theoderich II. von Burgund Herr von Auſtraſien geworden und Columban konnte ſich von demſelben natürlich keiner Unterſtützung verſehen. Nachdem er alſo faſt 3 Jahre in Bregenz geweſen war, ging er über die Alpen zum Lombardenkönige Agilulf, der ihn gern bei ſich aufnahm und auf deſſen Betrieb er ſich auch in den Dreikapitelſtreit miſchte. Ohne ein tieferes Verſtändniß von dieſer Sache zu haben, erklärte er ſich gegen die Verdammung der drei Kapitel und forderte den Pabſt Bonifazius IV. in einem zweiten Briefe zu derſelben Erklärung auf, ut caligo suspicionis tollatur de cathedra S. Petri. Er beſtritt dem Pabſte die Wirkungskräftigkeit der Ausübung ſeiner geiſtlichen Funktionen und kirchlichen Vorrechte, wenn er nicht den rechten Glauben habe und ſich ſeiner Rechte nicht zu Gunſten der Rechtgläubigen bediene. Er ſchrieb auch gegen die Arianer. Das

Wichtigſte aber, was er (614) in Italien that, war die Gründung des Kloſters Bobbio bei einer verfallenen Peterskirche ſüdlich von Pavia in der Nähe des Fluſſes Trebia. Bobbio iſt die berühmteſte ſeiner Stiftungen geworden und hat ſich durch Pflege der Wiſſenſchaften große Verdienſte erworben. Chlothar II., der unterdeſſen Alleinherrſcher im großen Frankenreiche geworden war, lud den Columban ein, nach Luxeuil zurückzukehren, aber dieſer leiſtete der Einladung keine Folge und empfahl nur Luxeuil ſeinem königlichen Gönner. Er ſtarb zu Bobbio im Jahre 615. Als Todestag gibt ſein Biograph II. Cal. Decembr. an, das Martyrologium Romanum aber XI. Cal. Decembr. und die Kirche weiht dem heiligen Columban den 15. November. — Die wichtigſte Quelle über Columbans Leben iſt die Biographie des Jonas, eines Mönches von Bobbio, der um die Mitte des 7. Jahrhunderts ſchrieb. Sie befindet ſich mit einigen ſpäteren Aufſätzen im 2. Bande der Acta Sanctorum ordinis S. Ben. von Mabillon, S. 3—51. Columbans Regel ſteht bei Holſten-Brockie, Codex regularum I, 166 sq. Seine Schriften hat zuerſt geſammelt und herausgegeben Fleming, Löwen 1607. Außerdem verdient über Columban nachgeleſen zu werden der betreffende Artikel bei Erſch und Gruber von v. Cölln und beſonders Rettbergs Kirchengeſchichte Deutſchlands II. 35—40. 678—682. Ueber das Verhältniß der Regel Columbans zur Regel Benedikts handelt *Mabillon*, praef. ad saec. II. am Anfange. **Albrecht Vogel.**

Columbien. Dieſe Republik entſtand 1821 aus der ſpaniſchen General-Capitanerie Venezuela und dem Vice-Königreich Neu-Granada, dem ſich 1822 die Provinz Quito anſchloß. Die Verbindung dauerte aber nur bis 1831, ſeitdem beſtehen wieder 3 ſelbſtſtändige Republiken: Venezuela, Neu-Granada und Ecuador. Die Bevölkerung von Venezuela beträgt ungefähr 1 Million Einwohner, die von Neu-Granada aber 1½ Millionen, die von Ecuador 600,000. Die römiſch-katholiſche Kirche in dieſen Ländern iſt eingetheilt in 2 Erzbisthümer: Caracas für die Republik Venezuela und Santa Fé de Bogota für Neu-Granada. Zu dem Erzbisthum Caracas gehört das Suffraganbisthum Guyana. Ein 2. Bisthum in Venezuela iſt St. Juan de Cuyo, ein exemtes Bisthum. Ein 3. Bisthum in Venezuela, Merida de Maracaybo gehört zum Erzbisthum Santa Fé de Bogota; zu dieſem Erzbisthum gehören außer Maracaybo 5 Bisthümer, nämlich 1) Antioquia, 2) Santa Marta, 3) Cartagena, 4) Panama, 5) Popayan. Die beiden Bisthümer in Ecuador Quito und Guayaquil gehören zum Erzbisthum Lima in Peru. Dieſe beiden letzten Bisthümer zählen nach Caſtelnau 24 Präbendiſten, 385 Weltgeiſtliche, 458 Mönche und 145 Nonnen.

Obgleich die Revolution zum Theil von der niedern Geiſtlichkeit ausgegangen iſt, ſo hat dieſe doch ſchlechte Früchte davon geerntet. Die Regierung hat ſich gänzlich der Herrſchaft bemächtigt, hat die reichen Beſitzungen der Geiſtlichen eingezogen und zahlt ihnen kleine Gehalte; in Venezuela iſt der Staat in offenen Streit mit dem Pabſt über die Beſetzung der Bisthümer gerathen, ja in Neu-Granada hat ſogar ein Verſuch ſtattgefunden, ſich von der römiſchen Kirche loszureißen. Der Präſident Lopez hat im März 1852 vollſtändige Trennung der Kirche vom Staat vorgeſchlagen. Die Zahl der Geiſtlichen iſt ſehr ſchwach, es gibt ſehr große Diſtrikte, in welchen nicht ein einziger Geiſtlicher ſich befindet. Aus Mangel an Geiſtlichen iſt im Innern des Landes die Trauung faſt verſchwunden, Unſittlichkeit iſt vorherrſchend. Die Gegend geht ſchnell dem Abfall von jeder Religion entgegen. Die Frauen machen zwar die Ceremonieen der Kirche mit, aber ihr Leben zeigt keine Frömmigkeit, die Männer ſind offen ungläubig. Die Gegenwart des Sakraments allein ſcheuen ſie noch, allein es wird den Kranken nicht häufig gebracht, da es theuer iſt. Das Laſter des Diebſtahls, das ſonſt in Südamerika ſelten iſt, iſt ſo allgemein verbreitet, daß keine Klaſſe davon frei iſt. Von den 50—60 Feſttagen iſt jetzt nur noch der vierte Theil beibehalten. In der heiligen Woche ſind alle Geſchäfte ſuſpendirt, Alles zieht ſeine beſſeren Kleider an, um an den Prozeſſionen Theil zu nehmen, die wichtigſten Tage der Woche ſind der Donnerſtag und Freitag. Bei der Darſtellung der Kreuzigung Chriſti werden den römiſchen Wachen Cigarren in den Mund

gegeben, um die Gleichgültigkeit derſelben zu bezeichnen, im Gegenſatz dazu raucht kein Columbier an dieſen Tagen Cigarren auf der Straße, während die Prozeſſion vorbeizieht. Die Klöſter ſind beim Volke ſehr unbeliebt, und der Staat hebt, ſobald ein Kloſter nicht mehr die gehörige Anzahl von Mönchen hat, daſſelbe auf. Im Jahr 1850 wurden die Jeſuiten aus Neu-Granada verwieſen, ſie fanden Aufnahme in Ecuador, dies hätte faſt einen Krieg zwiſchen den beiden Republiken zur Folge gehabt, bis auch in Ecuador dieſelben Grundſätze herrſchend wurden. In Bezug auf die Proteſtanten iſt zwar ein Geſetz der Duldung durchgegangen, aber dieſe beſteht allein darin, daß ſie nicht verfolgt werden, in Santa Fé gibt es zwar einen proteſtantiſchen Kirchhof, allein keine Kapelle, die Proteſtanten werden gehaßt und den Juden ganz gleich geachtet.

Ein berühmter Wallfahrtsort in Columbien iſt Chinquinquira, zwei Tagereiſen von Santa Fé de Bogota. Das berühmte Marienbild in der Kirche, das Pilgrimme ſelbſt aus Peru und Mexico hieher zieht, ſoll einſt in Stücke zerriſſen und durch ein Wunder wieder hergeſtellt ſeyn. Es iſt ein ganz gewöhnliches Gemälde, aber mit koſtbaren Smaragden, Perlen und Edelſteinen geſchmückt, es ſteht hinter zwei Vorhängen von Goldſtoff. Beſonders vom December bis zum April floſſen hier, wenigſtens früher, reichliche Opfer in die Kaſſe der Dominikaner, denen das Heiligthum anvertraut war, manches Jahr 30—40,000 Dollars. Auch in Santa Fé ſelbſt iſt ein koſtbares Marienbild mit 1358 Diamanten, 1259 Smaragden, 59 Amethyſten, 1 Topas, 1 Hyacinth und 372 Perlen beſetzt; das Fußgeſtell enthält 609 Amethyſten.

Die Prozeſſionen, beſonders am Frohnleichnamsfeſte, bilden die eigentlichen Volksluſtbarkeiten. Ueberall ſind dann Marionettentheater errichtet, auch ſeltene Thiere in Käfigen zur Schau geſtellt. Den Anfang der Prozeſſion bilden kleine von Menſchen gezogene Wagen, in dem einen ſitzt König David, das Haupt des Rieſen Goliath in der Hand, in einem andern Königin Eſther, in einem dritten Mardachai u. ſ. w. Dieſe Perſonen werden von Kindern aus den vornehmſten Familien dargeſtellt, und die Ehre bei einer ſo heiligen Ceremonie eine Rolle zu ſpielen, wird ſehr geſucht, die Eltern ſcheuen keinen Aufwand, um es einander an Pracht zuvor zu thun. Nach dieſen bibliſchen Perſonen zieht die Geiſtlichkeit langſamen Schrittes einher, zwiſchen zwei Reihen von Prieſtern gehen die ſchönſten Mädchen der Stadt, einige von ihnen tragen die Bundeslade, andere die Schaubrode u. ſ. w. Dann kommen junge Indianer, die barocke Tänze aufführen. Den Schluß des Zuges bildet militäriſche Bedeckung. Die höheren Klaſſen ſpotten jetzt nicht ſelten über dieſe Prozeſſionen und die niedern Klaſſen betrachten ſie mehr als eine Abwechslung im alltäglichen Leben, denn als einen religiöſen Akt.

Vergl. Mollien, Reiſe nach Columbia in den Jahren 1822 und 23, überſetzt von Schöll. Berlin 1825. Travels through the interior provinces of Columbia by J. P. Hamitton. London 1827. 2. Vols. *John Hawkshaw*, Reminiscences of Sonth America. London 1838. *Bogota* in 1836 and 1837 being a narrative of an expedition to the capital of New Granada and a residence there of eteven montha by J. Stewart. New-York 1838. Das Ausland im Jahrgang 1853. Nro. 45 und 46. W. Kloſe.

Nachtrag.

Cave, geb. 1637 zu Picevel in Leiceſterſhire, ward, nachdem er zu Oxford ſtudirt, Geiſtlicher, Dr. der Theologie, Hofkaplan Karls II., ſpäter Prediger zu Iſlington bei London (jetzt Theil von London), darauf Kanoniker in Windſor, wo er 1713 ſtarb, ein ſehr fruchtbarer Schriftſteller, als Sammler jedenfalls ſehr ausgezeichnet und noch jetzt brauchbar. Sein wichtigſtes Werk iſt Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria, 1. Ausgabe 1688, London, wozu N. Wharton einen appendix scriptorum ſchrieb, von 1300 bis 1517. London 1689; beide erſchienen zuſammen in Genf 1694. Cave ließ 1698 eine pars attera erſcheinen. Zuſammen mit dem 1. Theile erſchien ſie in Genf 1699, 1705, 1720. Cave, von mehreren Kritikern, namentlich von Clericus angegriffen, fand es nöthig, ſich in der epistola apologetica zu vertheidigen. London 1700. Die übrigen Schriften von Cave, ebenfalls theologiſchen Inhalts, ſind ohne weitere Bedeutung. Herzog.

Verzeichniß

der im zweiten Bande enthaltenen Artikel.

In dieſem Verzeichniſſe finden ſich einige nachträgliche Verweiſungen auf ſpätere Artikel.

B.

	Seite
Bekehrung	1
Bekenner, ſ. Märtyrer	4
Bekenntnißſchriften, ſ. ſymboliſche Schriften	—
Bekker (Balthaſar)	—
Bel, ſ. Baal	5
Belgien	—
Belgiſche Confeſſion	10
Bellarmin (Robert Franz Romulus Bellarmino)	11
Belſazer	17
Benaja	18
Benedikt I.	19
Benedikt II.	—
Benedikt III.	—
Benedikt IV.	—
Benedikt V.	—
Benedikt VI.	20
Benedikt VII.	—
Benedikt VIII.	—
Benedikt IX.	21
Benedikt X.	—
Benedikt XI.	—
Benedikt XII.	22
Benedikt XIIIa.	23
Benedikt XIIIb.	24
Benedikt XIV.	26
Benedikt von Nurſia und die Benediktiner	28
Benedikt von Aniane	42
Benedikt Levita	44
Benediktionen	47
Beneficium	49
Beneficium competentiae	56
Bengel (Johann Albrecht)	—
Benignus, der Heilige	66
Benjamin	—
Benno, Biſchof von Meißen	67
Beredtſamkeit, geiſtliche	69
Berengar von Tours	74
Berg-Jülich-Cleve, ſ. Jülich u. ſ. w.	79
Bergius (Joh.)	—
Berleburger Bibel	—
Bernard, verſchiedene des Namens, ſ. Bernhard	81
Berner Diſputation	—
Berner-Synodus	87
Bernhard, Abt des Kloſters Clairvaux	91
Bernhards von Clairvaux Hymnen	97
Bernhard, Erzbiſchof von Toledo	98
Bernhard (Bernardus) de Botono	—
Bernhard von Compoſtella } ſ. „ „ Pavia } Kanonen- und Decretalenſammlungen	—
Bernhard, Verkündiger des Evangeliums in Pommern, ſ. Pommern	99
Bernhard oder franz. Bernard (Claude)	—
Bernardin von Siena	—
Bernhardin Ochino, ſ. Antitrinitarier	—
Bernhardiner, ſ. Ciſtercienſer	—
Bernice	—
Bernis, Cardinal, ſ. Jeſuiten	—
Berno, Abt, ſ. Cluny	—
Berno, auch Bern, Bernard	—
Bernward, der 13. Biſchof von Hildesheim	100
Bernin, ſ. franzöſiſche Reformation	—
Berruyer, franz. Jeſuit	—
Berthier (Wilh. Franz)	101
Bertold, Apoſtel der Liefländer, ſ. Livland	—
Berthold, Erzbiſchof von Mainz, ſ. Mainz	—
Bertholdt der Franziskaner	—
Berthold von Rohrbach	104
Berthold, Stifter des Karmeliterordens, ſ. Karmeliter	—
Berthold, Biſchof v. Chiemſee	—
Berti (Giovanni Lorenzo)	105
Berufung	—
Berulle, Cardinal, ſ. Oratorianer	107
Beryll, ſ. Edelſteine	—
Beryll von Boſtra, ſ. Antitrinitarier	—
Beſchaulichkeit	107
Beſchneidung	108
Beſchneidung Chriſti, Feſt der	110
Beſchnittene, ſ. Paſagier	111
Beſeſſene, Beſeſſenheit, ſ. Dämoniſche	—
Beſold (Chriſtoph)	—
Beſſarion	113
Beſſel	114
Beſteuerung der Kirchen, ſ. Abgaben	115
Beten, ſ. Gebet	—
Bethaus, ſ. Kapelle	—
Bethabara	—
Bethania	116
Bethbei	—
Bethesda	117
Bethhoron	118
Bethlehem	—
Bethlehemiten	121
Bethphage	—
Bethſaida	—
Bethuel	122
Bethulia	—
Bethzur	123
Betkius (Joachim)	—
Beteachtung	125
Betteimönche	—
Beute, bei den Hebräern	—
Beveridge (Beveregius, Guilielmus)	126
Beweggrund	—
Bewegliche Feſte, ſ. Feſte	—
Beweis, dogmatiſcher, ſ. Dogmatik	—
Beza (Theodor v.)	127
Bibel	139
Bibeltext des A. T.	141
Bibeltext des N. T.	158
Bibelüberſetzungen	186
Bibelleſen der Laien und Bibelverbote in der katholiſchen Kirche	201
Bibelleſen in der griechiſchen Kirche, ſ. d. Art. Griechiſche Kirche	208
Bibelgeſellſchaft, britiſch-ausländiſche	—

	Seite
Biberach (Nikolaus von)	218
Bibiana, die heilige	—
Bibliander (Theodor)	—
Biblische Archäologie, s. Archäologie, biblische	219
Biblische Chronologie, s. Zeitrechnung, biblische	—
Biblische Geographie, s. Geographie, biblische	—
Biblische Geschichte, s. Offenbarung, Geschichte der	—
Biblische Hermeneutik und Kritik, s. Hermeneutik und Kritik, biblische	—
Biblischer Kanon, s. Kanon, biblischer	—
Biblische Philologie	—
Biblische Theologie	—
Biddle (Bidellus)	225
Biel (Gabriel)	—
Bienenzucht bei den Hebräern	226
Bilder bei den Hebräern	227
Bilderstreitigkeiten	229
Bilderverehrung in der katholischen Kirche	233
Bilderwand	235
Bileam	236
Bileamiten, s. Nikolaiten	238
Bilha	—
Billican (Theobald)	—
Billigkeit, s. Gerechtigkeit	240
Bingham (Joseph)	—
Bischof	241
Bisthum	247
Bisthumsverweser, s. Capitel	248
Bithynien	—
Bitte, erste, s. Expectanzen	—
Bittgänge	249
Bizochen, s. Fratricellen	—
Blair (Hugh)	—
Blandina	250
Blandrata (Georg)	251
Blasien, Sankt	253
Blasius, der heilige, und der Blasiustag	254
Blasphemie, s. Gotteslästerung	—
Blastares (Matthäus)	—
Blattern	255
Blaurer (Ambrosius)	—
Blemmydes od. Blemmida	259
Blondel (David)	—
Blount, s. Deismus	260
Blut, s. Speisegesetze	—
Bluthochzeit, s. französische Reformation	—
Blutrache	—
Bluttaufe, s. Märtyrer	262
Blutzehnten, s. Zehnten	—
Blutzeuge, s. Märtyrer	—
Boas	263
Bochart (Samuel)	—
Bockhold (Johann)	—
Bodenstein, s. Karlstadt	265
Böhme (Jakob)	—
Böhmen, Einführung des Christenthums, Reform.	270
Böhmer (Just. Henning)	277
Böhmische und mährische Brüder, s. Brüder, böhmische und mährische	278
Böse, das	—
Böse (Joh. G.), s. terministischer Streit	283
Boëtius (Anicius Manlius Torquatus Severinus)	—
Boetius (M. Sebastian)	—
Bogatzky (Karl Heinrich v.)	284
Bogomilen, s. Katharer	287
Bogoris, s. Bulgaren	—
Bolingbroke, s. Deismus	—
Bolivia	—
Bollandisten, s. Acta M., Acta SS.	290
Bolser, s. Calvin	—
Bona (Johannes)	—
Bonaventura	—
Bonifacius, der Apostel der Deutschen	294
Bonifacius I.	297
Bonifacius II.	298
Bonifacius III.	—
Bonifacius IV.	—
Bonifacius V.	—
Bonifacius VI.	—
Bonifacius VII.	—
Bonifacius VIII.	299
Bonifacius IX.	303
Boni homines	304
Bonosus und die Bonosianer	—
Boos (Martin)	—
Bora (Katharina v.)	307
Borborianer, Borboriten	310
Bordelum'sche Rotte, die	311
Borel und die Borelisten	312
Borgia (Franz), s. Jesuiten	313
Borrhaus, s. Cellarius	—
Borri (Franz Joseph)	—
Borromeo (Karl, Graf v.)	314
Bosheit	315
Bossuet (Jacques-Bénigne)	317
Bostra, Concil, s. Antitrinitarier	322
Bouhours (Dominik)	—
Bourdaloue (Ludwig)	—
Bourges, s. pragmatische Sanction	—
Bourignon (Antoinette)	—
Bower (Archibald)	323
Boyle und die Boyle'sche Stiftung	324
Bozra, s. Edomiter	—
Brachjahr, s. Sabbathjahr	—
Bradwardina (Thomas)	—
Brainerd, s. Missionen, protestantische	325
Brandenburg, Reformation	—
Brandopfer-Altar, s. Opfer, Altar	334
Brasilien	—
Braunschweig	337
Brautexamen	345
Brautführer	—
Brautkranz	346
Brautring	347
Breckling (Friedrich)	—
Breithaupt (Joachim Justus)	349
Brenz (Johann)	354
Breitschneider (Karl Gottlieb)	370
Breve und Bulle	373
Brevier	375
Briçonnet (Wilhelm)	377
Brigitta, die heilige	378
Brigittenorden	379
Brill (Jakob)	—
Brittinianer	380
Brocardum	—
Brod	—
Brodbrechen (im Abendmahl)	381
Brodverwandlung, s. Transsubstantiation	—
Bromley (Thomas)	—
Brousson (Claude)	383
Browne, Brownisten	385
Brüder, barmherzige	386
Brüder, böhmische	387
Brüder, die langen, s. Mönchthum	398
Brüder des freien Geistes	—
Brüder vom gemeinsamen Leben	400
Brüder des Gesetzes Christi, s. Brüder, böhmische	405
Brüder des Herrn, s. Jesus Christus	—
Brüdergemeine, s. Herrenhuter Brüdergemeine	—
Brüderschaft	—
Brunnen bei den Hebräern	406
Bruno, Erzbischof von Köln	407
Bruno, Apostel der Preußen	409
Bruno, der Heilige, s. Karthäuserorden	411
Bruno Saxonicus	—
Bruys (Peter), s. Peter v. Bruys	412
Bucer (Martin)	—
Buchanan (Claudius)	423
Buddeus (Joh. Franz)	426
Buds (Wilhelm)	428
Büchercensur. Bücherverbot	429
Bürgerrecht, bei d. Hebräern	432
Bugenhagen (Johann)	433
Bulgaren	439
Bulgari	—
Bull (Georg)	—
Bulla, s. Brevier und Bulle	—
Bulla in coena domini	—
Bullarien, s. Brevier und Bulle	442
Bullinger (Joh. Heinrich)	—
Bund, der alte und neue, s. Offenbarung	453
Bundeslade	—
Bunyan (John)	455
Burg, s. Latitudinarier	457
Burgunder	—
Burnet (Gilbert)	460
Bursfelder Congregation	462
Busenbaum (Hermann)	463

Seite

Bußbücher, Bußordnungen, Beichtbücher 463
Buße 469
Bußgrade 473
Bußpriester, s. poenitentiarius . . . . . —
Bußpsalmen 474
Bußsakrament, s. Buße . —
Bußstationen, s. Bußgrade —
Bußtag . . . . . —
Bußwerke, Bußübungen, s. Buße 475
Buttlar (Eva von) und die Buttlarische Rotte . —
Buxtorff (Johannes) . 479
Buxtorff (Johannes) . 481
Buxtorff (Joh. Jakob) . 483
Buxtorff (Johann) . . 484

C.

Cäcilia 484
Cäcilianus, s. Donatisten 485
Cälestius, s. Pelagianer —
Cärularius (Michael) . —
Cäsarea 486
Cäsariner, s. Franziskaner 488
Cäsarius von Arles . . —
Cäsarius von Nazianz . 489
Cäsarius von Heisterbach 490
Cajetan 493
Cajetaner, s. Theatiner . 494
Cajus oder Gajus, verschiedene dieses Namens . —
Cajus, der Heilige . . —
Cajus, römischer Presbyter —
Calas (Jean) . . . 495
Calasaurier, s. Piaristen 498
Calatrava, Ritterorden von —
Calixtus I. . . . . —
Calixtus II. 499
Calixtus III. 500
Calixtus (Georg) . . 501
Calixtiner, s. Hussiten . 503
Callenberg (J. H.) . . —
Calmet (Augustin) . . —
Calov 506
Calvarienberg, s. Golgatha 510
Calvaristen oder Priester des Calvarienberges . . —
Calvin 511
Calvinismus, s. Calvin . 538
Camalduleuser . . . . —
Camera Romana, s. curia Romana 542
Camerarius (Joachim) . —
Camero (Johann) . . 543
Cameronianer 544
Camisarden . . . . . —
Campanus, s. Antitrinitarier 548
Campegius (Lorenzo Campeggi) . . . . . —
Canisius (Peter) . . . 550
Canstein (Karl Hildebrand Freiherr v.) . . . —

Seite

Canterbury, s. anglikanische Kirche 553
Canus, Melchior) . . —
Canut der Große, s. Dänemark . . . . . —
Capistranus 553
Capitel 554
Capito (Wolfgang Fabricius) 561
Capitularien 562
Caplan 564
Capvel (Louis) . . . 566
Caputiati 570
Capuziner 571
Caraccioli (Galeazzo) . 574
Cardinäle 577
Carey (William) . . . 581
Carpzov (die Theologen dieses Names) . . . 584
Carranza (Bartholomäus) 590
Cartesianische Philosophie 591
Casas (Bartolommeo de las) 593
Caselius (Johann) . . 596
Cassander (Georg) . . 599
Casseler Religionsgespräch 600
Cassianus (Johannes) . 601
Cassiodor (Magnus Aurelius) 603
Castellio (Sebastian) . 604
Casuistik 606
Casula, Meßgewand, s. Kleider, geistliche . . 610
Casus reservati . . . —
Cateuen, s. exegetische Sammlungen . . . 612
Cavalier, s. Camisarden —
Cave, im Nachtrag . . 793
Ceder 612
Cellarius (Martin Borrhaus) 613
Celliten, s. Alexianer . 614
Celsus, s. Origenes . . —
Censur der Bücher, s. Büchercensur . . . . —
Census, s. Schätzung . —
Centralamerika . . . —
Centurien, Magdeburger, s. Magdeburger Centurien 615
Ceolfrid, s. Beda . . —
Cerdo, s. Marcion . . —
Cerinth . . . . . —
Cerularius, s. Cärularius 616
Chalcedon . . . . . —
Chaldäa, Chaldäer . . 617
Chaldäische Christen, s. Nestorianer 622
Chalmers (Thomas) . —
Cham 630
Chamier (Daniel) . . 631
Chamos 633
Champeaux, s. Abälard . 634
Chantal, Frau v., s. Franz v. Sales . . . . —
Charisma, s. Geistesgaben —
Charlier, s. Gerson . . —
Charpentier (Peter) . . —
Charron 635

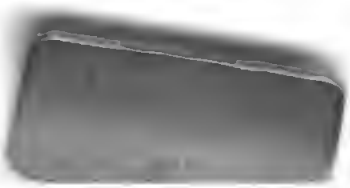
Seite

Chartophylax, s. griechische Kirche 637
Charwoche, s. Woche, große —
Chassidim . . . . . —
Chatel, s. franz. kathol. Kirche 640
Chazaren, s. Cyrillus . 640
Chemnitz (Martin) . . —
Cherburg, s. Deismus . 650
Cherubim . . . . . —
Chili 656
Chiliasmus 657
China, s. Missionen, prot. Missionen, katholische . 671
Chlodwig . . . . . —
Chor, s. Baukunst, christliche 673
Choral, s. Musik, christliche —
Chorbischof, s. Bischof . —
Choreuten, s. Messalianer —
Chorhemd, s. Kleidung, geistliche . . . . . —
Chorherrn, s. Kanoniker —
Chorrock, s. Kleidung, geistliche . . . . . —
Chrisma, s. Salböl, heiliges 674
Christabend } s. Weihnacht —
Christbaum }
Christenthum . . . . —
Christenthumsgesellschaft, die deutsche 681
Christnacht, s. Weihnacht 683
Christologie . . . . —
Christophorus, Pabst . 687
Christophorus, der Heilige —
Christoxden 688
Christo sacrum . . . —
Christus, s. Jesus Christus —
Chrodegang . . . . . —
Chronik 690
Chronologie, christliche, s. Zeitrechnung . . . 695
Chrysanthus . . . . —
Chrysippus . . . . . —
Chrysologus . . . . . —
Chrysostomus (Johannes) 696
Chyträus (David) . . 701
Ciborium 702
Cilicien . . . . . —
Cilicium 703
Cingulum, s. Kleidung, geistliche . . . . . —
Circumcellionen, s. Donatisten . . . . . —
Circumscriptionsbulle, s. Concordate . . . . —
Cisterzienser . . . . —
Civilehe, s. Ehe . . . 708
Clara v. Assisi und die Clarissinen, s. Franz. v. Assisi u. d. Franziskaner —
Clarendinische Constitutionen, s. Becket, Thomas —
Clarke . . . . . —
Claude (Johann) . . 710

	Seite
Claudianus	712
Claudius, römischer Kaiser	—
Claudius (Matthias)	—
Claudius Apollinaris, s. Apolinaris, Claudius	714
Claudius von Turin	—
Clémanges (Nicolaus)	717
Clemens von Rom	720
Clemens II.	730
Clemens III.	—
Clemens IV.	731
Clemens V.	732
Clemens VI.	733
Clemens VII., Gegenpabst Urban's VI., s. diesen	734
Clemens VII.	—
Clemens VIII.	736
Clemens IX.	—
Clemens X.	—
Clemens XI.	737
Clemens XII.	738
Clemens XIII.	—
Clemens XIV.	740
Clemens (Titus Flavius)	742
Clementinen	744
Clericus	756
Cletus	757
Cleve, s. Jülich-Cleve-Berg	—
Clinici, s. Taufe	—
Cluny	—
Coadjutor	761
Coccejus	762
Cochläus (Johann)	768
Cölestin I.	769
Cölestin II.	—
Cölestin III.	—
Cölestin IV.	770
Cölestin V.	—
Cölestinerorden	771
Cölibat	771
Cölestius, s. Pelagius	776
Cölicolä, s. Himmelsanbeter	—
Cönobiten, s. Mönchthum	776
Collation, s. Beneficium	—
Collecten	—
Collegia pietatis, s. Spener, Pietismus	777
Collegialcapitel, s. Capitel	—
Collegialsystem	—
Collegium germanicum, s. Collegia nationalia	780
Collegia nationalia oder pontificia	—
Collegianten	786
Collision der Pflichten	787
Collyridianer	788
Columba	—
Columban	789
Columbien	792

Verzeichniß der wichtigſten Druckfehler.

Seite 72, Zeile 20 von oben lies: Prophetie ſtatt Prophetin.
„ 97, Zeile 6 von unten lies: meditatio ſt. medidatio.
„ — Zeile 4 von unten lies: memoria ſt. monoria.
„ 135, Zeile 17 von oben lies: beſchimpfend ſt. beſchimpfend.
„ 182, Zeile 15 von oben lies: den ſt. dem.
„ 193, Zeile 21 von unten lies: oben S. 189 ſt. oben S. 10.
„ 202, Zeile 10 von oben lies: Hegelmeyer ſt. Hetgelmeyer.
„ — Zeile 11 von oben lies: Lehrer ſt. Lehren.
„ — Zeile 9 von unten lies: ſagt Chryſoſtomus ſt. ſagt er.
„ 203, Zeile 21 von oben ſtreiche: es.
„ 204, Zeile 4 von unten lies: verfertigenden ſt. rechtfertigenden.
„ 225, Zeile 8 von oben lies: zwiſchen ſt. von zwiſchen.
„ 231, Zeile 28 von oben lies: Synoden ſt. Synoden.
„ 240, Zeile 15 von unten lies: Origines eccl. ſt. Origsnes, eccl.
„ 262, Zeile 21 von oben lies: Repräſentanten ſt. Repräſentaten.
„ 263, Zeile 13 von unten lies: animalibus ſt. animalibus.
„ 279, Zeile 19 von oben lies: culpas ſt. culpao.
„ 290, Zeile 18 von unten lies: christianae ſt. christiane.
„ 464, Zeile 12 von unten lies: wurden ſt. wurde.
„ 472, Zeile 20 von unten lies: salvifica ſt. salvitica.
„ 494, Zeile 7 von unten lies: kritiſchen ſt. kriſchen.
„ — Zeile 10 von unten lies: antinomiſtiſche ſt. antemoniſtiſche.
„ 503, Zeile 17 von oben lies: Staatsrath ſt. Staats.
„ 505, Zeile 13 von unten lies: vom ſt. bis zum.
„ 510, Zeile 6 von unten lies: clarissimorum ſt. clarissimum.
„ 531, Zeile 17 von oben lies: jener ſt. ſeiner.
„ 589, Zeile 19 von oben lies: Pomarus ſt. Gomarus.
„ 590, Zeile 19 von unten lies: Valenzia ſt. Palenzia.
„ 673, Zeile 4 von unten lies: Chorenten ſt. Chorenten.



Digitized by Google